

ANACRONISMO e IRRUPCIÓN

Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna

3

Acerca del
vínculo
entre
Política y
Economía
en la
Teoría
Política
Clásica
y Moderna



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Revista Anacronismo e Irrupción
ISSN 2250-4982 - Volumen 2 - Nº 3
Noviembre 2012 - Mayo 2013
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina



La revista Anacronismo e Irrupción es una publicación semestral vinculada al grupo de estudio de Teoría Política Clásica y Moderna, inscripto en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Abocada a la Teoría y Filosofía Política, se propone aportar a la labor de intercambio y difusión de la producción científica del área, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego y que comprenden distintas modalidades:

artículos focalizados en temáticas específicas de la Teoría Política clásica y moderna, artículos que hacen hincapié en hermenéuticas contemporáneas en torno a lo clásico y moderno, contribuciones que expliciten avances de investigaciones y reseñas críticas.

Revista Anacronismo e Irrupción
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Urriburu 950, 6to. Piso
(1114) Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822
E-Mail: anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar

Sumario

Cuerpo Editorial	4
Editorial	6

Dossier

La pneumatología medieval como problema político y sus relaciones con la oikonomía teológica. <i>Mediaeval Pneumatology as a political problem and its relations to the theological oikonomia.</i> Fabián Ludueña Romandini	11 – 36
Tocqueville en Manchester: alienación, pauperismo y cooperación. <i>Tocqueville in Manchester: alienation, pauperism and cooperation.</i> Diego Vernazza	37 – 55
La persistencia de lo real. Lo económico como problema en la filosofía política (del joven Marx). <i>The persistence of the real. Economy as a problem in (young Marx's) Political Philosophy.</i> Facundo Rocca	56 – 86
Política y economía en el romanticismo alemán. Un contrapunto en torno a las hermenéuticas de Carl Schmitt y Walter Benjamin. <i>Politik and economy in German Romanticism. A counterpoint around hermeneutics of Carl Schmitt and Walter Benjamin.</i> Alejandro Cantisani y Ricardo Laleff Ilieff	87 – 112

Intervenciones sobre el dossier

Repensando el Estado, los movimientos sociales y el poder popular. Rubén Dri	113 – 123
---	-----------

Contrapuntos

El valor como Hegemonía. <i>Value as Hegemony.</i> Rodrigo Steimberg	124 - 138
Contradicción y emancipación. Dilemas filosófico-políticos del capitalismo posfordista. <i>Contradiction and emancipation. Philosophical and political dilemmas of post-Fordist capitalism.</i> Mariana de Gainza y Ezequiel Ipar	139 - 159

Más allá del dossier

“La paradoja del sujeto y la función lógica de la mimesis: apuntes en torno al arte y la política”. <i>“The subject’s paradox and the logical function of mimesis: notes on art and politics”.</i> Mariana Castillo Merlo	160 - 180
--	-----------

Conferencias y clases

Hermenéutica Analógica y Política. Mauricio Beuchot	181 - 193
--	-----------

Reseñas

Emanuele Coccia. La vida sensible. <i>Traducción.</i> María Cristina Ruiz del Ferrier.	194 – 199
---	-----------

Normas Editoriales	200 – 205
---------------------------------	-----------

Cuerpo Editorial

Directores

Miguel Ángel Rossi
Cecilia Abdo Ferez

Comité de Dirección

Julio César Casarín Barroso Silva
Gisela Catanzaro
Fernando Lizárraga
Gabriela Rodríguez

Comité de Redacción

Juan Acerbi
Luis Blengino
Hernán Borisonik
Alejandro Cantisani
Diego Conno
María Cristina Ruiz del Ferrier
Ricardo J. Laleff Ilieff
Elena Mancinelli
Rodrigo Ottonello
Alejandra Pagotto

Diseño

Daniel Sbampato

Consejo Editorial

Gerardo Aboy Carles. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Cicero Araujo. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Sebastián Barros. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), Argentina.*

Francisco Bertelloni. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Maurico Beuchot. *Universidad Nacional Autónoma de México, México.*

Paula Biglieri. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM), Argentina.*

Atilio Boron. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

María Eugenia Borsani. *Universidad Nacional del Comahue, Argentina.*

José Emilio Burucúa. *Instituto de Altos Estudios Sociales, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.*

Gabriel Cohn. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Luis Antonio Cunha Ribeiro. *Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, Brasil.*

Marilena Chaui. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Gaetano Chiurazzi. *Università dei Torino, Italia,*

Rubén Dri. *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Ricardo Forster. *Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Julián Gallego. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Stéphane Douailler. *Universidad Paris 8, Francia.*

Alejandro Groppo. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Católica de Córdoba (UCC), Argentina.*

Horacio González. *Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Eduardo Grüner. *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Claudia Hilb. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Guillermo Hoyos. *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.*

Fabián Ludueña Romandini. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina.*

José Pablo Martín. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Claudia Moatti. *Universidad Paris 8, Francia. Universidad del Sur de California, Estados Unidos de América.*

Francisco Naishtat. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad de Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

Georges Navet. *Universidad Paris 8, Francia.*

Teresa Oñate. *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Eunice Ostrensky. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Pablo Oyarzún. *Universidad de Chile, Chile.*

Beatriz Porcel. *Universidad Nacional de Rosario, Argentina.*

Eduardo Rinesi. *Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Jacinto Rivera de Rosales. *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Alicia Schniebs. *Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Diego Tatián *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Tomás Várnagy. *Universidad Nacional de La Matanza, Argentina. Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Patrice Vermeren. *Universidad Paris 8, Francia.*

Susana Villavicencio. *Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Editorial

Llamamos a esta revista *Anacronismo e Irrupción* como un modo de afirmar, no sólo la consustancialidad de la Teoría Política y la historicidad, sino también nuestra forma particular de comprender e intervenir *en esa relación*.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad implica no limitarnos a comprenderla como un mero *corpus* de conceptos. Un *corpus* que incluyera – pongamos- al Estado, el poder, la dominación, las instituciones, y que definiría una frontera inamovible entre aquello que “pertenece” a la disciplina y aquello que no. Ese *corpus* existe y, sin embargo, poner todos esos conceptos juntos en una hoja en blanco no hace de un texto, un texto de Teoría Política.

Implica no entenderla tampoco como un *diálogo* entre autores reconocidos; diálogo incondicionado y metahistórico, siempre a la espera de ser reabierto por un lector igualmente abstracto. Ese diálogo, si existe, no podría obviar los silencios, los cortes y los malentendidos entre quienes logran, a veces, hablar.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad vuelve móviles las fronteras disciplinarias, las relativiza y las pone en tensión, aunque no las anula. Reivindicamos a la Teoría Política como un *hacer teórico siempre urgido* –de algún modo- por la “época”, como una forma de pensamiento no autosuficiente ni pasible de girar únicamente sobre sí, como un pensamiento que no puede ser sólo pensamiento del pensamiento, sino que tiene, como determinación, que vérselas con aquello que comprende poco y tarde, aquello que lo rasga y lo rechaza, que lo seduce y lo ninguna. Comprendemos a la Teoría Política como ese pensar interpelado por el tiempo, aunque éste, sin embargo, pueda existir sin aquel. Como un agregado que nadie solicita en estas formas académicas y que, no obstante, suele instrumentarse por los mismos que no lo reclaman, de otras maneras. Un pensar que a veces se vuelve

normativo, otras justificatorio, a veces simplificador, otras crítico, a veces binario y otras complejizador. Que no siempre está a la altura de lo que sucede y, en ocasiones, lo sobrepasa. Un pensar para el cual el binarismo y la simplificación con los cuales ciertos escenarios se determinan y en los que –ocasionalmente- ese pensar se inscribe (o incluso produce), no necesariamente es una pobreza que él deba rechazar, porque también el binarismo le es un desafío, y no sólo la más amable multiplicidad. Un pensar que puede hacer algo incluso con aquello que no es lo que espera, porque su tarea no es embellecer, pero tampoco lo es ser crónica ni archivo exótico, ni indiferencia, ni palabrerío de jerga. Un pensar al cual el elemento “política” no le resulta un adjetivo intercambiable por cualquier otro.

Nombramos antes la inadecuada palabra “época”. Aceptar escribirla, aunque reconozcamos su inadecuación, es trabajar con las palabras como aquello impropio: no sólo por desajustado, sino por ajeno, por ser supuesta propiedad de otros. Trabajar con palabras sin volverlas posesiones conlleva una incomodidad que defendemos y también pone los baremos de una disputa por la significación. La relación de la Teoría Política con la historicidad, que aquí afirmamos, trabaja con las palabras sabiendo que son impropias y que, justamente por eso, no tiene necesidad de “renunciar” a ellas. Hablamos de época, cuando lo que queremos es desmontar ese concepto (junto con otros, como “contexto”, cada vez más cercano a la “escenografía”), porque sostenemos la necesidad del anacronismo para la Teoría Política.

El rechazo del anacronismo se impone como un deber a todo buen especialista. Podría resumírsele en el deber de “no proyectar” el presente al pasado o, lo que es igual, en la exigencia de interpretar el pasado sólo con las categorías del pasado. Este deber disciplinario demanda no mezclar los tiempos, saber ajustarse a lo que “la época permite”, saber qué cosa “no pudo existir en esa época” y controlar el impulso de agregarlo, proponer cruces sólo entre contemporáneos, apegarse a que sólo la antigüedad diga de la antigüedad y saber que nada hace un medievalista leyendo a un moderno, sino “salirse de su campo”, quizá como pasatiempo de ocasión.

Lo que está a la base de esta obligación autoasumida de rechazar el anacronismo se resume en la noción de “época” que antes criticamos, entendida como aquella concordancia eucrónica, aquel tiempo idéntico, adecuado a sí mismo, en el que todo lo pertinente –incluso la inteligibilidad- es contemporáneo. Lejos de aceptar esta supuesta identidad del tiempo y de suponer una inteligibilidad adecuada a la época, aquí reivindicamos la necesidad del anacronismo –porque él atraviesa todas las contemporaneidades- y concebimos el tiempo como un complejo andamiaje de otros tiempos, impuros, poblados de objetos e imágenes sobredeterminadas, frente a las cuales sólo es posible arriesgar interpretaciones que no siempre son ni evidentes, ni adecuadas, ni coherentes, ni regidas por el “estilo” que se espera de ellas, ni por la armonía entre sus elementos. Lo anacrónico es aquel diferencial de tiempos heterogéneos que aparece en los objetos e imágenes, y es esa plasticidad, esa mezcla o montaje de tiempos, la que debe ser interrogada, bajo la forma de la distancia o la ajenidad entre quien estudia y lo estudiado. El anacronismo implica que ninguna época es autosuficiente y que al evitar las cronologías y las linealidades, se puede asumir el riesgo del descubrimiento de lo plegado en el objeto. Es decir, el anacronismo implica la necesidad de la fantasía y la invención en la teoría.

El anacronismo tiene límites. No cualquier empaste de tiempos y temas y autores y acontecimientos es válido. Y sin embargo, cuáles lo son no puede ser establecido a priori. Tiene límites también, porque lo que se pretende no es introducir cualquier nueva ficción en las imperantes. Resistirse a saber algo del pasado bajo la forma del recobrar, o peor, del recobrarnos, resistirse a unificar el tiempo –como si nosotros fuéramos los unívocos- cuando él es un complejo diferencial de heterogéneos, no implica que toda cosa que se haga sea aceptada. Pretendemos atender a esas concepciones de la historia y la política en las que se requiere no sólo comprender, sino cortar; no únicamente entender, sino inquietar; no sólo atender a lo extraño, sino provocar una interrupción que la misma cosa exige. Implica provocar una involuntaria irrupción de algo que aparecía cómodamente plegado e idéntico, plenamente significado y valorado. Anacronismo e irrupción son complementarios.

El anacronismo y la irrupción no desconocen tradiciones. Más bien, toman a esas tradiciones como efectos de un citado de textos y de acontecimientos que se quieren emparentar, y al hacerlo, algo pervive y algo muta, en una dinámica durable. El citado puede ser caprichoso, ilusorio, y sin embargo, ese capricho es una forma repetida de la búsqueda de legitimación política: piénsese sólo en las veces en que ciertos personajes de la historia se autonomban –a primera vista, injustamente- los seguidores de, los hijos, los que toman “la máscara”, los que siguen la estela de otros anteriores. Los jacobinos, con los romanos y su versión burguesa de los atenienses y ascética de los espartanos, por traer un ejemplo. ¿Por qué la teoría no podría hacerse eco de esas citaciones caprichosas e indagar qué dinámica –incluso inconsciente- las sostiene?

Hablamos entonces de producir una revista de Teoría Política clásica y moderna no desde la posición de quien ignora la tradición y las disciplinas, sino desde la de aquél que, encarnándolas, las desconcierta y al hacerlo, se ve desconcertado, descolocado en su “posición”. Pretendemos conformar un espacio en el que, al no ocupar el lugar preestablecido que se asigna a la Teoría Política de épocas y a sus publicaciones, permanezcamos en lo atópico, y por qué no, apostemos a lo atípico. Parecer principiantes antes que filólogos, traidores antes que traductores, trabajadores de la investigación antes que especialistas -y aún así, hacer filología, traducciones y tener un arsenal bibliográfico-. Pretendemos conformar un espacio dentro de los “márgenes de la ciudad” –por así llamarlos-, aún cuando para el ojo avezado sea más fácil catalogarnos de extranjeros. Si la heterogeneidad compleja de los tiempos se inscribe en situaciones espacio-temporales que también son múltiples (incluso en la forma del binarismo y la polarización), ante esto, sólo se puede proponer ejercitar teorías políticas que se quieran inconclusas, discursos en vilo. Ante esto, cualquier forma de método y cualquier texto producido se convierten en un motor para una nueva indagación, para otro intento. Esta inquietud y esta búsqueda es lo que queremos compartir.

Buenos Aires, noviembre de 2012.

La pneumatología medieval como problema político y sus relaciones con la oikonomia teológica.

Mediaeval Pneumatology as a political problem and its relations to the theological oikonomia.

Fabián Ludueña Romandini*

*Fecha de Recepción: 18 de Octubre de 2012
Fecha de Aceptación: 14 de Noviembre de 2012*

Resumen: *Tomando como punto de partida el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson acerca de la existencia de una teología política cristiana, este artículo se propone indagar acerca de las mutaciones que, en la teoría política medieval, fueron introducidas por la postulación del Espíritu Santo como operador onto-teológico y jurídico del dogma trinitario. Por medio de un análisis de fuentes provenientes de la patrística y el derecho medieval, se pone de relieve, asimismo, la importancia del Espíritu Santo como articulador entre la soberanía política del Dios omnipotente de la teología y la oikonomia sostenida por el Hijo como gobierno divino del mundo. Al mismo tiempo, se presta especial atención al papel del Espíritu Santo en la concepción medieval del poder espiritual y se rastrea la presencia de algunas de las características de la doctrina del Espíritu Santo en la filosofía moderna, especialmente en las obras de Hegel y sus discípulos hasta llegar a la espectrología de Jacques Derrida.*

Palabras clave:

Teología política – Espíritu Santo – oikonomia – poder espiritual.

* Doctor por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), profesor asociado de Filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE) y profesor en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires donde también se desempeña como investigador en el Instituto “Gino Germani”. Su último libro se titula Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del Outside, Buenos Aires, Prometeo, 2012. Correo electrónico: fabianludueña@gmail.com

Abstract: *Taking the debate between Carl Schmitt and Erik Peterson about the existence of a Christian political theology as a starting point, this article intends to inquire about the mutations that, in the mediaeval political theory, were introduced by the postulation of the Holy Spirit as an onto-theological and juridical operator within the Trinitarian dogma. Through an analysis of sources ranging from the patristics to the mediaeval Law, the importance of the Holy Spirit as a focal point for the political sovereignty wielded by theology's omnipotent God and the oikonomia held by the Son as a divine government of the world is thrown into relief. At the same time, special attention is paid to the role of the Holy Spirit in the mediaeval conception of spiritual power while the presence of some features pertaining to the Holy Spirit doctrine is traced in modern philosophy, specially in the works of Hegel and his disciples up to Jacques Derrida's spectrology.*

Keywords: *Political Theology – Holy Spirit – oikonomia – spiritual power.*

I.

G.W. Leibniz ya había establecido, para los Tiempos Modernos, la similitud formal existente entre la jurisprudencia y la teología.¹ Si es cierto que existe una profunda afinidad entre ambas disciplinas, entonces, las relaciones entre el derecho y la política deben medirse sobre nuevas bases. En este sentido, la obra de Spinoza abrió un campo

¹Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Jurisprudentia Rationalis: Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentia* en *Philosophische Schriften. Erster Band 1663-1672*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag 1930 § 4-5: “*Merito autem partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo. Utraque enim duplex principium habet, partim rationem, hinc Theologia Jurisprudentiaque naturalis [...] partim Scripturam seu librum quendam Authenticum Leges positivas, illic Divinas, hic Humanas continentem*”. Cf. asimismo, Boucher, Pol. "Leibniz. What kind of Legal Rationalism?". *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Editor Marcelo Dascal. Heidelberg: Springer, 2009. 231-250.

entero de nuevas posibilidades con su *Tractatus Theologico-politicus* (1670).² Sin embargo, por una multiplicidad de razones ligadas a las revoluciones modernas y al fracaso político del *jus publicum europaeum*, durante el siglo XX y en la actualidad, se ha asistido a un proceso de intensificación del debate en torno a la relación entre la teología y el derecho y, de un modo más amplio, entre la política y la teología.

En este contexto, querríamos referirnos aquí al debate que, entre 1935 y 1970, mantuvieron el jurista Carl Schmitt y el teólogo Erik Peterson en torno a la legitimidad del concepto de “teología política”. Nuestro objetivo no consiste en la reconstrucción de dicho debate, lo cual implicaría un pormenorizado estudio en sí mismo, sino más bien en llamar la atención sobre el modo de comprensión, por parte de estos autores, del sintagma de lo teológico-político. Desde su temprana articulación en 1922, Carl Schmitt había enarbolado esta noción para la explicación del concepto de soberanía, tomando como modelo al Dios único de la teología cristiana medieval.³

Sin embargo, en un breve pero densísimo tratado, Erik Peterson intentó contestar la posibilidad de una teología política cristiana que, si bien había sido una tentación en los tiempos de Eusebio de Cesarea, desde la implantación del dogma de la Trinidad (que tuvo forma definitiva en el año 381 bajo el Concilio de Constantinopla), se habría tornado imposible. De este modo, se habría producido la “liquidación (*Erledigung*)” de toda teología política.⁴ En palabras de Erik Peterson:

² Ciertamente, durante el período, se publicarían, con diferentes intenciones, otros tratados reivindicando el mote de lo “teológico político”. Cf. por ejemplo, Thorndike, Herbert. *Tractatus Theologico-politicus. Quo Methodus finiendi omnes Religiones Controversas Paradoxa, nec minus omnibus Christianis acceptissima, ad Sacrae Scripturae normam, ex omnium Christianorum consensu, & rectae rationis dictamine concinnata, placide & cum omnium applausu, facile recipienda, dilucide explicatur atque demonstratur*. Irenopoli: T. Roycroft, 1676.

³ Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München-Leipzig: Duncker & Humblot, 1922.

⁴ Peterson, Erik. “Der Monotheismus als politisches Problem” in *Theologische Traktate*. Würzburg: Echter Verlag, 1994. 81.

La doctrina de la monarquía divina debía fracasar frente al dogma trinitario y la interpretación de la *pax augusta* frente a la escatología cristiana. De este modo, no sólo se acabó teológicamente el monoteísmo como problema político y la fe cristiana fue liberada de su ligamen con el Imperio romano, sino que además se produjo la ruptura con toda “teología política” [...] Solamente en el suelo del judaísmo y del paganismo puede existir algo así como una “teología política”.⁵

Esta lapidaria conclusión fue refutada, punto por punto, por Carl Schmitt diez años después de la muerte del teólogo alemán, en 1970. Sin embargo, debemos notar el punto fuerte del argumento de Peterson, esto es, que la soberanía, articulada bajo la forma de una unicidad decisional, no puede corresponderse con el dogma de una divinidad concebida bajo la forma de una Trinidad. Ante esta posición, Carl Schmitt intentará mostrar cómo la esfera soberana era, precisamente, concebida como una y triple en la teología cristiana medieval.⁶ No obstante su temprano conocimiento de teólogos como Joaquín de Fiore que habían articulado una doctrina política a partir del carácter triple del Dios cristiano⁷, Schmitt no deja de acentuar que el problema siempre se encuentra, preferencial sino exclusivamente, en el ámbito del decisionismo soberano.

A pesar del contundente ensayo de refutación por parte de Schmitt, la posición de Erik Peterson seguiría siendo compartida por otros autores de la teoría política a lo largo del siglo XX. Un buen ejemplo de ello es Erik Voegelin quien, apoyándose en Peterson, ha podido escribir: “con la cabal comprensión del trinitarismo las construcciones de tipo eusebiano encontrarían su fin”.⁸ Más recientemente, Giorgio Agamben ha vuelto sobre los senderos de este legendario debate para señalar, con toda acuidad, que todos los pensadores involucrados en el mismo habían dejado de lado, de un modo más o menos inconsciente, lo que el filósofo italiano califica como el “lenguaje de la economía” que subyace, precisamente, en el dispositivo trinitario. A partir de esta constatación, el debate puede ser comprendido bajo una nueva luz: queriendo definir el lugar de la teología política como soberanía, tanto Schmitt como Peterson, omitieron señalar la importancia decisiva de la economía en la articulación de la máquina gubernamental cristiana. En palabras de Agamben:

⁵ *Ibidem.* 58-59.

⁶ Schmitt, Carl. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie.* Berlin, Duncker & Humblot, 1970.

⁷ Schmitt, Carl. *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation.* Köln: Greven, 1950. 10-11.

⁸ Voegelin, Eric. *The New Science of Politics. An Introduction.* Chicago & London: Chicago University Press, 1987 (1952^a). 105.

De la teología cristiana derivan dos paradigmas políticos en sentido amplio, antinómicos pero funcionalmente conexos: la teología política, que funda en el Dios único la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que la sustituye con la idea de una *oikonomia*, concebida como un orden inmanente – doméstico y no político en sentido estricto – tanto de la vida divina como de la humana. Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y del gobierno sobre cualquier otro aspecto de la vida social.⁹

Como puede verse, Agamben subraya la necesidad de estudiar la doble articulación del poder como política (soberanía) y economía (administración). Dicha articulación, demuestra Agamben, encuentra su exacto paralelo y punto de origen en la coyuntura establecida entre la persona del Dios padre como soberano de la creación y el Hijo como garante de la *oikonomia* o administración divina del mundo y de la historia. La articulación de ambas dimensiones encontró, al mismo tiempo, su exacto paralelo en un modelo de poder bidimensional que contaba con una función soberana (pontificia o principesca) y una burocracia angélica como paradigma fundacional de todo el edificio de la administración eclesiástica y temporal.¹⁰

A pesar de su enorme importancia, el trabajo genealógico de Agamben arrastra las mismas dificultades que éste había objetado a Peterson y Schmitt. Si bien es cierto que Peterson no comprendió adecuadamente el entramado político que implicaba la noción de Trinidad, no deja de ser absolutamente pertinente su intuición de que la presentación tripartita de la esfera divina en el cristianismo ortodoxo debería cambiar nuestra forma de apreciar el problema teológico-político. Schmitt logró enfatizar con éxito el papel político de la Trinidad pero subsumiéndola, una vez más, en las limitaciones propias de la mera soberanía. Agamben, por su parte, intentado superar las posiciones de Peterson

⁹ Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007. 13. En el ámbito de lengua germánica, cf. el importantísimo estudio de Richter, Gerhard. *Oikonomia, Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*. Berlin – New York: de Gruyter, 2005. Como antecedente, es importante tomar también en consideración el trabajo de Gass, Wilhelm. “Das Patristische Wort ‘oikonomia’” *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, vol. 17, (1874): 465-504.

¹⁰ Agamben, Giorgio, *op. cit.* 161-185 sobre las estrechísimas relaciones entre angelología y burocracia.

y Schmitt respectivamente, apuntó la necesidad de poner en valor la segunda persona del Hijo como la clave arqueológica de un poder económico que actuaría como fundamento del paradigma gubernamental y constituiría la cifra última de la política occidental.

Con todo, la advertencia inicial de Peterson continúa sin ser apropiadamente escuchada. El énfasis colocado por Schmitt en la política (dominio soberano) y por Agamben en la economía (domino del Hijo mesiánico) han dejado en el olvido, una vez más, la perspicaz observación de Peterson: el poder, en el mundo del cristianismo afianzado como ortopraxis eclesiástica, se funda, precisamente, en una *Trinidad*. En este sentido, ni Peterson, ni Schmitt ni Agamben, han dado cuenta del tercer elemento que estructura el dispositivo del poder en el Occidente cristiano medieval (con todas las consecuencias que tiene para la Modernidad secularizada): el Espíritu Santo.

De modo que en el presente artículo nuestro interés estará dado por comenzar a trazar una arqueología posible del Espíritu Santo, no sólo como elemento nunca analizado previamente por los autores antes aludidos sino también y, especialmente, como categoría fundamental para la comprensión de la teoría política medieval y moderna así como, más ampliamente, para el desarrollo fecundo de una teoría del poder *tout court*. De este modo, la necesidad ontológica de la presencia del Espíritu Santo dentro del dispositivo trinitario como articulador, precisamente, de las dimensiones político-económicas de los poderes divino y humano, sigue constituyendo un núcleo inexplicado sin el cual no es posible comprender cabalmente la historia y el funcionamiento de la teoría cristiana de la política sacra.

II

Habitualmente, los historiadores suelen tomar en consideración otro problema, comúnmente clasificado bajo el rótulo de la *potestas spiritualis* de la Iglesia. En estos casos, por cierto, los especialistas, en muchas ocasiones, se detienen sobre los avatares socio-históricos (por lo demás esenciales) de las contiendas entre el Emperador y el

Papa, dejando de lado, las implicancias ontológico-políticas que subyacen al debate.¹¹ En este sentido, es importante señalar que los medievales no estimaban que el poder estuviese, desde el punto de vista metafísico, dividido en tanto esencias diferenciadas. Por el contrario, podríamos decir que, para el pensamiento medieval, toda *societas* humana constituye el terreno jurisdiccional de la aplicación de dos poderes co-pertenecientes en origen (aún si pueden disputar su hegemonía en el terreno de la historia humana efectiva): el espiritual encarnado en el *sacerdotium* y el temporal representado por el *regnum*.¹²

La esfera temporal corresponde al ejercicio de aquello que, en el mundo antiguo, se denominaba política y derecho civil, mientras que el poder espiritual designa una esfera superior y más difusa, cuyos contornos trataremos de definir sucesivamente. Sin embargo, los conflictos históricos que se suscitaron entre el Papa y el Emperador y, consecuentemente entre los teólogos partidarios de uno u otro tipo de preeminencia o jurisdicción de aplicación de la ley, no debe hacernos olvidar que, en efecto, ninguna comunidad humana puede prescindir de la existencia simultánea de ambos poderes (más allá de cómo se establezca su equilibrio recíproco) dado que, dichos poderes derivan, conjuntamente, de una misma surgente no-humana sino divina.

Percy Schramm ha mostrado, en efecto, cómo ambos poderes se interpenetraban mutuamente hasta el punto de que la *imitatio imperii* por parte del poder espiritual encontraba su exacto eco en la *imitatio sacerdotii* por parte del poder temporal.¹³ Sin

¹¹ Una importantísima excepción en este punto que toma en cuenta los problemas ontológicos que subyacen a la cuestión de la *plenitudo potestatis* papal está constituida por el excelente trabajo de Bertelloni, Francisco. “Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam* (Bonifacio VIII y el *De Ecclesiastica Potestate* de Egidio Romano)”, *Pensiero Politico Medievale* II (2004): 89-122.

¹² Esteban de Tournai. *Summa in Decretum Gratiani*, en Johann Friedrich Schulte. *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. 1, Von Gratian bis auf Papst Gregor IX*. Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956. 251, praefatio: “in eadem civitate sub uno rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, duo principatus, duplex iurisdictionis ordo procedit”.

¹³ Schramm, Percy Ernst. “Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte”, *Studi Gregoriani*, II (1947): 403-457.

embargo, esto no debe hacernos perder de vista, por un lado, la preeminencia¹⁴ y la prestación específica que le corresponde al poder espiritual¹⁵ y, por otro, el hecho de que el poder temporal nunca fue pensado como independiente de todo origen divino¹⁶ aún por quienes defendieron más acérrimamente su autonomía frente al poder eclesiástico.

Por esta razón, aún un enemigo declarado de la *iurisdictio coactiva* de la Iglesia como lo fue Marsilio de Padua, no puede dejar de sostener que Dios es “quien otorga todo principado terreno”¹⁷ y, por ello mismo, sólo una decisión propia de quien tiene el poder absoluto, esto es, el soberano Mesías, puede *abdicar* del ejercicio de un poder secular que podría haber ejercido pero *elige* no detentar para dejarlo librado al Emperador: “quiso Cristo someterse al príncipe temporal”¹⁸.

¹⁴ Yves de Chartes. *Epistola CVI (a Henrico Anglorum regi)* en *Epistolae (Patrologia Latina*. París: Excudebat Migne: 1844-1855, vol. 162, col. 125, en adelante abreviado PL): "Et quia res omnes non aliter bene administrantur, nisi cum regnum et sacerdotium in unum convenerint studium, celsitudinem vestram obsecrando monemus, quatenus verbum Dei in regno vobis commisso currere permittatis, et regnum terrenum coelesti regno, quod Ecclesiae commissum est, subditum esse debere semper cogitetis. Sicut enim sensus animalis subditus debet esse rationi, ita potestas terrena subdita esse debet ecclesiastico regimini. Et quantum valet corpus nisi regatur ab anima, tantum valet terrena potestas nisi informetur et regatur ecclesiastica disciplina. Et sicut pacatum est regnum corporis, cum jam non resistit caro spiritui, sic in pace possidetur regnum mundi, cum jam resistere non molitur regno Dei".

¹⁵ Bernardo de Claraval. *De Consideratione libri quinque ad Eugenium tertium*, IV, cap. 3 (PL, vol. 182, col. 776 C): "Uterque ergo Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et iussum imperatoris".

¹⁶ En efecto, ya Agustín de Hipona constituyó la base de la doctrina según la cual todos los poderes temporales fueron instituidos por Dios, siendo estos aún válidos para los reinos existentes antes de la llegada del Mesías. Cf. Agustín de Hipona. *De Civitate Dei*, V, 21 (edición de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007): "Ille igitur unus verus Deus, qui nec iudicio nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit et quantum voluit Romanis regnum dedit; qui dedit Assiriis, vel etiam Persis, a quibus solos duos deos coli, unum bonum, alterum malum, continent litterae istorum, ut taceam de populo Hebraeo, de quo iam dixi, quantum satis visum est, qui praeter unum Deum non coluit et quando regnavit. Qui ergo Persis dedit segetes sine cultu deae Segetiae, qui alia dona terrarum sine cultu tot deorum, quos isti rebus singulis singulos, vel etiam rebus singulis plures praeposuerunt: ipse etiam regnum dedit sine cultu eorum, per quorum cultum se isti regnasse crediderunt".

¹⁷ Marsilio de Padua. *Defensor Pacis*, I, 9, 2 (edición de Charles William Previté-Orton. Cambridge: Cambridge University Press, 1928). Sobre este autor y su enorme importancia en la teoría política medieval, cf. el reciente libro de Gerson Moreno y Riaño & Cary Nederman. *A Companion to Marsilius of Padua*. Leiden: Brill, 2011.

¹⁸ Marsilio de Padua, *op. cit.* II, 4, 9.

Ahora bien, nunca se ha señalado adecuadamente que, todo cuanto se conoce bajo el nombre de *potestas spiritualis* se trata de un poder que no sólo supera los límites de una simple jurisdicción eclesiástica sino que, además, supone un centro y un origen que se hayan, precisamente, en el denominado Espíritu Santo. De este modo, en el centro de toda la ciencia política medieval cristiana que se articula privilegiadamente alrededor de la noción de poder espiritual, se halla no sólo Dios como soberano indiscutido, ni tampoco únicamente el Hijo como administrador de la *oikonomía* divina, sino precisamente un poder de tipo inmaterial, un Espíritu, que es presentado como una Persona que forma una misma sustancia con Dios pero que posibilita y expresa, no obstante, todo acto de poder ejercido por el Padre, el Hijo o, incluso, la jerarquía angélica en tanto portadora de la cualidad ministerial que entrelaza el mundo divino con el humano.

De esta manera, si bien el origen de todo poder se halla en la soberanía creacional del Padre, el ejercicio del mismo así como la naturaleza ontológica del acto de poder divino sólo puede comprenderse a través del misterio del Espíritu Santo. En este sentido, la primera constatación que se impone es que, para los medievales, el poder político era la esencia misma o la derivación más elocuente de la omnipotencia divina. Por lo tanto, en el origen así como en su naturaleza, todo poder político es intrínsecamente exógeno al mundo de los hombres y de sus pasiones. Sólo en un segundo momento, y a partir de la intervención de las fuerzas divinas en el mundo, las pasiones y la historia humana se convertirán en la materia donde se dirimirán las contiendas surgidas en el mundo supra-celestial.¹⁹

¹⁹ Esta afirmación se desprende de cuanto podemos aprender del ciclo de Henoch como antecedente primordial para comprender la explicación acerca de los orígenes de la política humana que llegará al relato del *Génesis*. En este sentido, me permito reenviar a Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Madrid – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2010. 93-106.

Ahora bien, ¿qué debemos entender cuando hablamos de poder *espiritual*? Según un antiguo testimonio, se trata nada menos que de la acción del Espíritu Santo sobre el espíritu de los hombres²⁰ o, dicho de otro modo, la revelación del *Logos* divino concerniente al misterio del reino de los cielos.²¹ De allí que Marsilio de Padua pueda escribir que, cuando en términos jurídicos, se habla de lo espiritual debemos entender no sólo “la ley divina, la doctrina y la enseñanza de los preceptos y los consejos derivados de ella” sino también “la totalidad de los sacramentos y sus efectos, toda la gracia divina, las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo ordenados para nuestra vida eterna”.²²

Por ello mismo, el Espíritu Santo no sólo es la forma más propia del nuevo Reino que propone el mensaje mesiánico cristiano sino que, al posibilitar la articulación interna de las Personas de la Trinidad, posibilita la existencia misma de la Iglesia.²³ Con todo, de un modo aún más fundamental, el Espíritu Santo tiene por misión inspirar la Escritura Santa en cuanto tal, transformándose, de este modo, en el operador jurídico-político por excelencia del dispositivo teológico cristiano dado que se transforma en la surgente presupuesta de la Ley escrita tanto en la forma del Antiguo Testamento cuanto del Evangelio.²⁴ En este sentido, en el mitomotor cristiano, la Ley no ha sido inspirada por

²⁰ Sobre la relación entre el espíritu del hombre –en la antropología cristiana– y el Espíritu Santo, cf. Schütz, Christian. *Einführung in die Pneumatologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. 201 ss. Por una cuestión de espacio, dejamos aquí de lado, la sumamente importante temática del *pneuma* dentro del contexto gnóstico. Sobre el gnosticismo, cf. García Bazán, Francisco, *El Gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*. Buenos Aires: Guadalupe, 2009.

²¹ Pedro Lombardo. *In Epistolam I ad Corinthios* en: *Id. Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas*, cap. IX, (PL vol. 191, col. 1609 B): “[Ambrosius] dicat: Vere potestatem accipiendi habemus, quia si nos seminavimus vobis spiritualia, scilicet ea quae spiritum vestrum vivificant, vel quae a Spiritu sancto data sunt, scilicet verbum Dei, et mysterium regni coelorum, est magnum si nos metamus ad sustentationem vestra carnalia, id est haec temporalia quae vitae et indigentiae carnis indulta sunt”.

²² Marsilio de Padua, *op. cit.*, II, 2, 5.

²³ Orígenes. *In Exodum Homilia*, 9, 3 (*Patrologia Graeca*, Paris: Excudebat Migne, 1857-1866, vol. 12, col. 365 B en adelante abreviado PG): “Funis enim triplex non rompitur, quae est Trinitatis fides, ex qua dependet, et per quam sustinetur omnis Ecclesia”.

²⁴ Orígenes. *De principiis*, III, 1 (PG, vol. 11, col. 146): “[...] Scripturae quae a Spiritu sancto inspirata est, id est, evangelicae atque apostolicae, nec non legis ac prophetarum, sicut ipse Christus asseruit”.

ningún legislador mítico o por la decisión soberana de un pueblo sino por un Espíritu que actúa como representante del Lenguaje divino en el mundo humano. El nuevo dominio jurídico que el cristianismo inaugura, por lo tanto, es un espacio en el cual la letra misma de la Ley ha sido instituida por un Espíritu que adquiere, por lo tanto, la paradójica función de poner por escrito los acontecimientos que antecedieron y que prosiguieron al advenimiento mismo del Mesías como *lex animata*.

En este sentido, como puede verse, los textos medievales le dan plenamente la razón a Carl Schmitt cuando sostiene que, en efecto, el poder ha sido pensado a lo largo de toda la cristiandad, como una forma teológico-política destinada a enlazar, en un vasto sistema cósmico, la política humana pensada como la articulación de un modelo externo que actúa no sólo como arquetipo sino además y, primordialmente, como surgente originaria de todo poder que pueda ejercerse en el ámbito de la historia humana. Sin embargo, el punto central señalado por Erik Peterson también es de la máxima relevancia: a partir, por lo menos, del siglo IV de nuestra era, el poder ya no es pensado exclusivamente bajo la matriz de un decisionismo soberano (correspondiente, por ejemplo, al Dios Padre). La Trinidad como dogma (es decir en tanto estatuto jurídico) supone un cambio decisivo en la forma de concebir el poder en Occidente.

Esto implica que la Trinidad introduce un exceso en la matriz del poder supra-celestial que no puede ya ser asimilado exclusivamente bajo la forma de un decisionismo soberano. Este *plus-de-poder*, sin embargo, tampoco puede ser cabalmente comprendido bajo la forma de una *oikonomia* articulada en el dispositivo ministerial angélico siguiendo la genealogía propuesta por Giorgio Agamben. Ni el jurista alemán ni el filósofo italiano pueden hacerse cargo, cabalmente, de las implicancias de la apuesta dejada en suspenso por Erik Peterson: ¿cómo es posible pensar un poder basado en un mitomotor que presenta a una Trinidad como su fundamento último? Ciertamente, más allá de cuanto pensaba Peterson, la Trinidad es una figura absolutamente política pero, entonces, ¿cuál es el secreto de su legitimidad y la fenomenología jurídica de su aparecer en el mundo?

Para responder esta pregunta debemos intentar dar un paso más allá de Schmitt y Agamben para pensar el desafío de Peterson a partir de su señalamiento de la Trinidad como problema sustancial. En este sentido, si Schmitt ha pensado la soberanía (esfera del Padre) y Agamben la economía (dominio del Hijo), tal vez, ha llegado la hora de que los investigadores concentren también sus esfuerzos en desentrañar la politicidad insoslayable de la tercera Persona de la Trinidad. Sólo una vez que podamos comprender en qué consiste el poder desde el punto de vista del Espíritu Santo, estaremos más cerca de aprehender el funcionamiento del dispositivo trinitario y, en consecuencia, el modo en que se relacionan, en el mundo medieval, la soberanía y la economía consideradas como problemas teológico-políticos.

Sin duda, esto traerá consecuencias de importancia para el modo en que, en el futuro, podrá volver a pensarse el problema de la secularización de lo teológico-político en el mundo moderno y las probables herencias teológicas que aún permean la vida socio-económica de las comunidades humanas en el mundo global. En este sentido, el presente artículo sólo querría dar los primeros pasos y sentar los puntos de partida de una futura indagación acerca del Espíritu Santo como estructura política determinante en el mundo medieval y moderno.

Ciertamente, ya en los medios del valentinianismo oriental, en un texto como el *Tratado Tripartito*, escrito en dialecto subacmímico o licopolitano y que puede datarse hacia mediados del siglo III, muestra perfectamente cómo en los medios gnósticos²⁵, en férrea polémica con la escuela filosófica de Plotino, ya se establecen los elementos de una proto-economía cósmica dado que el *Lógos* actúa “primeramente ordenando el universo, como principio, causa y administrador (*hegemón*) de lo que ha llegado a ser”.²⁶ Del mismo modo, el Reino es postulado, en un vocabulario político inconfundible, como una ciudad (*pólis*) de un tipo completamente nuevo. En el mismo texto, podemos encontrar una articulación complejísima del dominio pneumático como un poder que separa al *Pleroma* del *Lógos*:

²⁵ Sin embargo, sobre los alcances de este concepto, cf. King, Karen. *What is Gnosticism?* Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

²⁶ *Tratado Tripartito (NHC I 5)*, 96, 19-20. Seguimos aquí la traducción de Francisco García Bazán presentada en Piñero, Antonio; Montserrat Torrents, José y García Bazán, Francisco (editores). *Textos Gnósticos. Biblioteca Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid, Trotta, 1997.

Porque todos los lugares espirituales (*tópon pneumatikón*) están por el poder separados de los del pensamiento, puesto que su poder está establecido en una imagen, que es la que separa al *Pleroma* del *Lógos*, poder que actúa en ellos para profetizar sobre las cosas futuras, dirige a los del pensamiento que han llegado a ser, separados de lo que previamente ha existido y no les permite mezclarse con las cosa que han llegado a la existencia por una visión directa de los que estaban en él.²⁷

Como podremos apreciar, muchos de los elementos que luego serán constitutivos del Espíritu Santo como parte del dogma trinitario de la Iglesia romana, encontrarán sus primeras formulaciones en los ambientes gnósticos. No podemos desarrollar aquí esta temática de extrema complejidad pero, no obstante, baste esta mención para señalar la importancia y necesidad de remitir el estudio de los orígenes del “poder espiritual” más allá de los círculos de la ortodoxia romana eclesial puesto que, muchísimos elementos gnósticos fueron luego reapropiados e integrados, en una nueva forma, en el dispositivo gubernamental de la Iglesia madura. Sin embargo, la doctrina acabada respecto del papel del Espíritu Santo en la configuración teológico-política del cristianismo medieval se definiría en la arrolladora polémica en torno al papel del Espíritu Santo dentro de la máquina trinitaria.

En los círculos homeousianos ligados al obispo Macedonio de Constantinopla, hacia el año 360, surgió la polémica –que implicaría también a los arrianos– acerca de la naturaleza y de la pertenencia del Espíritu Santo a la Trinidad²⁸. Dicha polémica tenía un espesor eminentemente político y definiría, de manera decisiva, el modo en que la cristiandad occidental concebiría su doctrina del poder. Toda la problemática tiene su punto de partida en el hecho de que, por un lado, en las Sagradas Escrituras, el Espíritu santo (*hágion pneûma*) no es jamás definido como divino y, por otro, existe una enorme polivalencia textual en la cual el término *pneuma* puede referirse a lo humano, a Dios

²⁷ *Tratado Tripartito (NHC I 5)*, 97, 19-28 (seguimos la misma traducción señalada en la nota 26).

²⁸ Niceto. *De Spiritus Sanctis Potentia*, II (PL, vol. 52, col. 853-854): “Interrogant enim rebelles Spiritus sancti: natus est Spiritus sanctus, an innatus? Si dixeris, natus est; dicet et jam non esse unigenitum Filium Dei, eo quod sit et alter natus. Si dixeris non est natus; dicet tibi, ergo et alter erit Pater ingenitus: et jam non est unus Deus Pater, ex quo omnia. [...] Si ergo neque natus est de Patre Spiritus, neque ingenitus, superest ut creatura dicatur”.

(*pneûma toû Theoù*), a Cristo (*pneûma Christoû*) o finalmente presentarse como una expresión nominal absoluta.²⁹

Para los pneumatómacos, el Espíritu santo, al ser derivado del Padre, sería hermano del Mesías o bien Hijo de este último, con lo cual, no podría ser connumerado (*sunarithmoúmenon*) sino, al contrario, subnumerado (*huparithmoúmenon*). Ahora bien, en cuanto a su naturaleza específica, sólo podría ser un fuerza operativa de Dios (*enérgeia*) o don divino no subsistente³⁰, una criatura diferente –la más excelsa de las creaciones de Dios (*poíēma*)– o bien un Dios de otra naturaleza.³¹ Del mismo modo, cuando Pablo declara “yo te conjuro en presencia de Dios, de Cristo Jesús y de los ángeles escogidos (*eklektôn aggélon*) [I *Timoteo* 5, 21]” los pneumatómacos argumentan que, dado que en el tercer lugar de la enumeración debiera haber seguido el Espíritu, esto significa que el apóstol ha querido asimilar el Espíritu Santo al conjunto de las jerarquías angélicas o bien que se trata de un mediador entre Dios y los ángeles pero creado y de dignidad inferior al Dios supremo.³²

Efectivamente, en sus diversas formas, la “herejía” pneumatómaca fue combatida debido a que ponía en entredicho el papel del Espíritu Santo en la conformación del poder divino. Las fuerzas que el Espíritu demostraba a lo largo del texto bíblico eran tales que no podían dejarse simplemente al arbitrio de una forma de pneumo-angelismo³³ o postular simplemente otro Dios (igual o subordinado al Dios Padre) como

²⁹ Dentro de la bibliografía al respecto, cf. Ramsey, Michael. *Holy Spirit. A biblical study*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977 y Schlier, Heinrich. *Der Geist und die Kirche* (Freiburg: Herder, 1980).

³⁰ Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, (PG, vol. 32) 24, 57.

³¹ Gregorio Nacianceno. *Orationes*, 31, 5 (*Gregorii Nazanzenii theologi Orationes lectissimae XVI*, Venecia: Aldo Manunzio y Andrea Torresano, 1516).

³² Dídimo el Ciego. *De Trinitate*, II, 481 (PG, vol. 39, col. 270). Para una análisis de la polémica, cf. Simonetti, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1975. 480-559.

³³ En efecto, los ángeles están también al servicio del poder espiritual del Padre pero, de hecho, las relaciones entre angelología y Espíritu santo siempre fueron complejas dado que, ambos están llamados, en la teología cristiana, a permitir llenar el hiato existente entre Dios y el mundo o, en otros términos, a posibilitar la economía misma como gobierno divino del mundo. Cf. a modo de ejemplo, Eusebio Jerónimo. *Interpretatio Libri Didymi Alexandrini De Spiritu Sancto*, (PL vol. 23 col. 116 A), VII : “Verum sancti sunt angeli participatione Spiritus sancti, et inhabitatione unigeniti Filii Dei, qui sanctitas

forma autónoma de poder. El ideal manifestado por lo que, con el correr del tiempo, constituiría la ortodoxia de los símbolos de Nicea y Constantinopla, debía resolver el hecho de que no se instaurase un politeísmo en el seno de la divinidad y que, al mismo tiempo, las fuerzas desplegadas por el Espíritu Santo se conservasen como atributos de la soberanía de Dios. De hecho, en el lugar del Espíritu Santo parecía esconderse algo así como los *arcana imperii* de un nuevo tipo de normatividad que definiría la imperceptible entrada en escena de una inesperada tecnología de poder que cambiaría, de forma considerable, el rostro de la política occidental cristiana.

De hecho, ya Basilio de Cesarea había defendido, explícitamente, la armonía posible entre la nueva configuración trinitaria del poder divino y la Monarquía³⁴ ejercida por el Padre en tanto detentor de la función soberana:

Por tanto, la vía del conocimiento de Dios va del único Espíritu, pero por medio del único Hijo, hasta el único Padre. Y al revés, la bondad nativa, la santidad natural y la regia dignidad proceden desde el Padre, por medio del Unigénito (*Monogenoûs*), hasta el Espíritu. De esta manera se declaran también las hipóstasis, sin causar la ruina del pío dogma de la Monarquía (*eusebès dógma tes monarchías*).³⁵

Desde este punto de vista, la noción de Espíritu Santo no sólo sería integrada a la esfera de la soberanía divina sino que, además, como veremos, dicha incorporación entrañaría una completa transformación de lo que, hasta entonces, se entendía por la jurisdicción propia de un monarca. Al mismo tiempo, Basilio también subraya la compatibilidad de la inclusión del Espíritu con la economía propia de la administración divina del mundo a través de las jerarquías angélicas, modelo y paradigma de la burocracia humana, eclesial o temporal:

Por lo tanto, si alaban a Dios todos sus ángeles y le alaban todas sus potencias, es mediante la cooperación del Espíritu. Y si miles de millares de ángeles y miríadas y miríadas de ministros están junto a él (*leitourgoúnton*), cumplen

est, et communicatio Patris. Si igitur angeli non ex propria substantia sancti sunt, sed ex participatione sanctae Trinitatis, alia angelorum ostenditur a Trinitate esse substantia”.

³⁴ Sobre el llamado “monarquianismo”, cf. Simonetti, Manlio. “Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 22 (1986): 439-474. Asimismo, cf. Uríbarri Bilbao, Gabino. *Monarquía y Trinidad*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.

³⁵ Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, XVIII, 47 (PG vol. 32, col. 154).

irreprochablemente su oficio (*érgon*) propio por la fuerza del Espíritu Santo (*en tē dunámei tou Pneúmatos*). Así toda esta inefable y supraceleste armonía en el servicio de Dios sería imposible que se conservase, si no la presidiese el Espíritu. De esta manera, pues, en la creación, el Espíritu Santo está presente en los seres que no se perfeccionan mediante un progreso, sino que son inmediatamente perfectos desde la misma creación: les confiere su gracia para otorgar completitud y perfección a sus substancias.³⁶

Como puede verse, por un lado se halla la política divina como soberanía y por otro, la economía del Hijo que gobierna el universo a través del misterio más recóndito de la liturgia que es el oficio burocrático propio del ministerio angélico.³⁷ Sin embargo, como señala Basilio, esta bifuncionalidad sería completamente imposible si no interviniese como articulador el Espíritu Santo. De este modo, en el centro de la ciencia política cristiana medieval se halla nada menos que una doctrina del poder que permite la existencia ontológica de un dispositivo que establece el ligamen decisivo y otorga capacidad de ejercicio a todo el gobierno divino del mundo. La política y la economía sólo pueden existir conjuntamente y como parte de un mismo y necesario paradigma gracias a la intervención de un tercer elemento que actúa como fuerza performática: el Espíritu Santo. Es en razón de dicho Espíritu, en definitiva, que la economía y la política pueden ser concebidos como dos manifestaciones co-pertencientes del mismo poder originario postulado como un mitomotor teológico.

De hecho, esta posibilidad que contiene el Espíritu Santo es posible, justamente, dada su naturaleza ontológica dado que no pertenece, dicen los tratadistas, ni a las criaturas corporales (o visibles) ni a las incorporables (o invisibles). A las primeras pertenecen las sustancias del mundo natural y las esferas celestes mientras que, entre las segundas, se cuentan, por ejemplo, los ángeles.³⁸ En lo que quizá sea una de las definiciones onto-teológico-políticas más refinadas producidas en el medio alejandrino sobre el Espíritu Santo, podemos leer:

³⁶ Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, XVI, 38 (PG vol. 32, col. 140).

³⁷ Sobre el “misterio” del “ministerio” sigue siendo de importancia capital, Blatt, Franz. “Ministerium-Mysterium”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, nº 4, 1928, pp. 80-81.

³⁸ Dídimos el Ciego, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, Madrid: Ciudad Nueva. Traducción de Carmelo Granado. 1997, IV, 10.

Si pues él [el Espíritu Santo] es santificador, se debe deducir que es de una sustancia no mudable, sino inmutable. Ahora bien, la palabra de Dios afirma con toda claridad que únicamente la naturaleza de Dios y de su Hijo unigénito es inmutable, mientras que proclama que toda sustancia de las criaturas es mudable y alterable. Y pues hemos demostrado que la sustancia del Espíritu Santo no está sujeta a alteración sino que es inalterable, no puede ser *homooúsion* a las criaturas [...]. De hecho, todo lo que es capaz de recibir un bien extraño está separado de esta sustancia. Tal son todas las criaturas. Dios es un bien “subsistente” y por lo tanto participable pero no participante.³⁹

En esta densísima formulación se articula la distinción entre *capax* (participante) y *capabile* (participable) que busca colmar el abismo entre la jerarquía de las sustancias y las criaturas. Probablemente, estas nociones tengan una directa relación con el concepto de *methektón*, de origen platónico y con resonancias en Porfirio y Jámblico. Por ello mismo se manifiesta la dimensión teúrgica que caracteriza al Espíritu Santo. Finalmente, la teología política es posible, precisamente, por la mediación del Espíritu Santo que es quien asegura que en el abismo onto-teológico que separa a Dios de las criaturas, estas últimas puedan participar de su jerarquía divinizada. Desde este punto de vista, el Espíritu Santo actúa como operador de pasaje entre la esfera divina y la humana. Por ello es condición de toda teología política. En este punto, los autores contemporáneos, demasiado concentrados en la esfera de la soberanía del Padre, han olvidado mostrar cómo la teología medieval ha concebido que el mundo supraceleste pueda ser el arquetipo de la política humana. Esto no se debe a una mera acción contemplativa sino directamente a una acción cuasi-teúrgica de participación en la divinidad.

Si la Iglesia o los principados se constituyen como modelos temporales de la ciudad divina esto no ocurre meramente por imitación sino que un poder intermediario – denominado Espíritu Santo – actúa directamente sobre el mundo profano produciendo su “santificación”, es decir, su inclusión dentro de la esfera de la política sacra. Por lo tanto, como puede apreciarse, el Espíritu Santo se transforma en núcleo de la nueva

³⁹ Dídimo el Ciego, *op. cit.*, V, 16.

ciencia jurídica cristiana que ya no trata meramente con ficciones jurídicas⁴⁰ – como podía hacerlo el antiguo derecho romano – sino, sobre todo y primordialmente, con un Espíritu que asegura la *vis obligandi* del derecho. En este sentido, a partir del cristianismo, se instaura un verdadero *jus pneumatológico* cuyas supervivencias en el derecho contemporáneo están aún muy lejos de haber sido sopesadas. Por lo tanto, no es casual entonces, que la categoría preferencial para la denominación del Espíritu sea la de Paráclito, es decir, un término jurídico que designa la función del abogado.⁴¹

Esta caracterización tiene inmediatas consecuencias para la comprensión de la jerarquía angélica ministerial puesto que, en efecto, “los ángeles no son santos por su propia naturaleza sino por participación de la Trinidad Santa”.⁴² Dado que la santificación es el modo en el cual el Dios soberano politiza al mundo y sus criaturas, es de especial relevancia que los ángeles no posean su rango establecido por naturaleza ontológica sino por asignación ministerial y que su potencia de ejercicio sea, precisamente, garantizada por delegación, a través del poder del Espíritu Santo.⁴³

Sin embargo, la acción sobrenatural de Dios a través de su poder espiritual no se limita, como ya se ha visto, al mundo angélico sino que tiene como objetivo primordial al mundo humano. En este sentido, resulta de especial importancia que el Espíritu Santo sea inspirador de ese código jurídico fundacional del cristianismo que es la Biblia el

⁴⁰ Thomas, Yan, "Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales", *Droits* 21 (1995): 17-63.

⁴¹ Niceto. *De Spiritus Sanctis Potentia*, 16 (PL vol. 52 col. 860 B-C): “Quis autem illam dignitatem Spiritus sancti possit tacere? Antiqui enim prophetae clamabant: Haec dicit Dominus. Hanc vocem Christus adveniens in suam revocavit personam dicens: Et ego dico vocabis. Novi autem prophetae quid clamant? sicut Agabus prophetans in Actibus apostolorum ait: Haec dicit Spiritus sanctus. Et iterum se a Deo Patre et a Christo vocatum et missum Paulus apostolus, non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem [...] Nequis autem Spiritum sanctum quia Paraclitus dicitur contemptibile quid aestimet; Paraclitus enim advocatus sive consolator est secundum Latinam linguam; quae appellatio etiam Filio Dei communis est, sicut docet Joannes (I Joan. 2, 1). Sed nec a Patre hoc nomen Paracliti alienum est: beneficentiae enim nomen est, non naturae (II Cor, 1, 3)”.

⁴² Dídimo el Ciego, *op. cit.*, VII, 26.

⁴³ Eusebio Jerónimo. *Interpretatio Libri Didymi Alexandrini De Spiritu Sancto*, VII (PL vol. 23 col. 116 A): “Verum sancti sunt angeli participatione Spiritus sancti, et inhabitatione unigeniti Filii Dei, qui sanctitas est, et communicatio Patris. Si igitur angeli non ex propria substantia sancti sunt, sed ex participatione sanctae Trinitatis, alia angelorum ostenditur a Trinitate esse substantia”.

cual, por ese mismo rasgo, será denominado Canon, según la usanza del derecho.⁴⁴ Así, el Nuevo Testamento se trata del primer código jurídico de Occidente que es postulado como habiendo sido dictado por una fuerza in-humana denominada Espíritu Santo (en lugar de cualquier legislador humano o mítico) cuya función no sólo consiste en dictar el nuevo *nomos* del mundo divino y temporal sino también en introducir un nuevo tipo de normatividad donde, precisamente, la ley adquiere, por primera vez, el carácter proto-gubernamental de lo que hoy se denomina *soft law*.⁴⁵

Al mismo tiempo, la función del Espíritu Santo no es sólo jurídica, teológico-teúrgica y política sino también cognoscitiva. En el centro de la polémica que, a fines de la Antigüedad, enfrentaría a los filósofos con los teólogos cristianos, la noción de Espíritu Santo será, una vez más, colocada en el centro de la escena por los cristianos. Como señala Dídimo el Ciego: “la sabiduría y la inteligencia que hay en el Espíritu Santo, son concedidas por Dios, mientras que aquella sabiduría que proviene de los hombres no es espiritual, sino carnal y humana”.⁴⁶ Es decir, si los antiguos concebían a la sabiduría como un hito al que se tiende pero que resulta, por definición, inalcanzable en cuanto plenitud, el cristianismo postulará, en cambio, un Espíritu Santo que es portador de la sabiduría en sí misma. En los medios gnósticos, precisamente, ya se había hipostasiado a la Sabiduría como entidad cósmica, algo que pueda constatarse en un tratado como la *Pistis Sophía*. De modo que si los antiguos conservaban para la sabiduría un lugar que podía pensarse aún como un no-todo, el cristianismo propondrá un Absoluto de sapiencia únicamente alcanzable porque, precisamente, se halla personificado en la Persona del Espíritu Santo en cuanto tal.

⁴⁴ Sobre el concepto jurídico de Canon, cf. Oppel, Herbert. *KANON. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes uns seinen lateinischen Entsprechungen (regula – norma)*. Leipzig: Philologus Suppl. xxx, 1937. Y más recientemente, Bruce Metzger. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 289-293.

⁴⁵ Morth, Ulrika (ed.) *Soft Law In Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis*. Massachusetts: Edward Elgar Publishing Limited, 2005.

⁴⁶ Dídimo el Ciego, *op. cit.*, X, 42.

De este modo, se podrá sellar un pacto entre la gnoseología y la ley (evangélica) que permeará no sólo toda la historia del cristianismo sino que sobrevivirá hasta buena parte de la filosofía de la Ilustración del Occidente moderno. Sin embargo, como señalan los mismos tratadistas, la definición del funcionamiento del Espíritu Santo en las esferas macrocósmicas tiene como objetivo su transformación en un operador teológico-político, en otras palabras, en su constitución como modelo para todas las instituciones humanas:

Y en esta Trinidad alcanza la perfección la economía de la disciplina eclesiástica. En efecto, cuando el Salvador envió a sus discípulos a predicar el Evangelio, y cuando se dice que el Padre los estableció en la Iglesia para enseñar los principios de la verdad, se afirma con verdad que el Espíritu Santo los ha constituido en la Iglesia como dispensadores y jefes.⁴⁷

De este modo, la perfección del Espíritu Santo se alcanza en la configuración de una jerarquía eclesiástica y, *a fortiori*, humana y asimismo temporal. La Iglesia misma debe su existencia material a la acción del Espíritu Santo y la jerarquía misma que articula su configuración es un efecto taxonómico-político instaurado por el poder inmaterial del Espíritu y fortalecido por la acción teúrgica de los ministros humanos que se unen, en la liturgia, a la jerarquía angélica que son llamados a modelar en el mundo terrenal.⁴⁸

Por esta misma razón, también la práctica sacramental, que está en el epicentro de la acción eclesiástica de la liturgia, también cobrará plenamente sentido a partir de su vinculación con el poder espiritual. Ahora bien, ¿qué es un sacramento? En la tradición de la Iglesia latina, el *De sacramentis* de Hugo de San Victor y la *Summa sententiarum* habían colocado los fundamentos del *locus classicus* de la teología medieval a la hora de la definición del sacramento que se halla en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde podemos leer:

⁴⁷ Dídimo el Ciego, *op. cit.*, XXIV, 104.

⁴⁸ Sobre este punto, es importante referirse a Peterson, Erik. “Die Kirche”, en *Id. Theologische Traktate*. Würzburg: Echter Verlag, 1994, p. 250 pero también ya a la formulación eclesiástica ya presente en Cirilo De Jerusalén. *Catequesis*, XVII, 29 (PG vol. 33 col. 968 sq).

El sacramento es el signo de una cosa sagrada (*sacramentum est sacrae rei signum*). Sacramento se dice también de un secreto sagrado (*sacrum secretum*), como cuando se habla del sacramento de la Divinidad (*sacramentum Divinitatis*), de tal forma que el sacramento es a la vez el significante sagrado (*sacrum signans*) y el significado sagrado (*sacrum signatum*). Pero ahora trataremos del sacramento en tanto signo (*signum*)⁴⁹.

En este sentido, la concepción del sacramento como una forma lógico-lingüística sumamente especial del signo, era una herencia agustiniana⁵⁰ que había sido recuperada a raíz de la querrela doctrinal que, durante la segunda mitad siglo XI, mantuvieron Berengario de Tours y Lanfranco de Bec . Como puede verse, en el sacramento se da una perfecta coincidencia sin resto entre el significante y el significado, con lo cual, estamos en presencia de un signo que no significa otra cosa que sí mismo (*non aliud sed ipsum significat*). Sin embargo, ¿de dónde surge la fuerza operativa de esta semiótica sagrada?

Un camino hacia una respuesta posible puede ser recorrido una vez que advertimos que Agustín de Hipona, además de dilucidar la forma de signo propia de todo sacramento, también estableció su “*character indelebilis*”, esto es, la huella imborrable que deja en el sujeto consagrado.⁵¹ En este punto, la teoría del carácter, central en la dogmática sacramental, sella la imposibilidad de la desacralización de un sujeto o un objeto consagrado. Esta constituye, pues, una radical diferencia con el *sacramentum* antiguo dado que el derecho romano buscaba, permanentemente, formas de finalizar la consagración, la cual era establecida, necesariamente, por un período de tiempo

⁴⁹ Petrus Lombardus. *Sententiae in IV libris distinctae*. Roma, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971, t. II, IV, c. 4. 233.

⁵⁰ Cf. Agustín, *De civitate Dei*, op. cit. X, 5: “*Sacrificium visibile invisibilis sacrificio sacramentum, id est sacrum signum*”.

⁵¹ Häring, Nikolaus. “St. Augustin's use of the word Character”, *Medieval Studies*, vol. 14 (1952): 79-97. Del mismo autor, “Character, signum und signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentslehre im 12 Jh.” *Scholastik*, vol. 31, 1956, (1): 41-69 y (2): 182-212.

convenido previamente (en el caso de la caución judicial, por ejemplo, mientras durase el proceso).⁵²

El hecho mismo de que se conociese en derecho romano la categoría de “profanación” como opuesta a la de “consagración” muestra ya la intención de los juristas romanos por establecer medios para devolver a la esfera del uso común aquello que había sido separado para la divinidad. Así, el jurista Trebacio Testa había escrito que se dice profano de aquello que “después de haber sido religioso o sagrado, ha sido restituido al uso y la propiedad de los hombres”⁵³. Es decir, el mundo de la consagración antigua conocía aún límites temporales a la indisponibilidad que implicaba la entrada en el dominio de los dioses.

Al contrario, la doctrina del “carácter” sacramental busca establecer una marca inextinguible y una perpetuación de la sacralidad que, cambiando el estatuto ontológico del sujeto, le impide su retorno a la esfera profana. Así, el carácter establece la posibilidad de efectuar un acto lingüístico de efectos irreversibles, la capacidad para el lenguaje divino y humano de constituirse como huella indeleble de un sacro poder inmortal.

En efecto, cuando Agustín describe el carácter sacramental evoca un uso militar propio del mundo romano, esto es, la marca corporal que llevan los soldados como signo de pertenencia a una milicia. Del mismo modo, piensa Agustín, que un desertor no podía borrar de su cuerpo la marca de su pertenencia a un determinado ejército al cual debía su lealtad, así un cristiano recibe un carácter de su Dios soberano que lo liga inextricablemente al mundo del poder espiritual y sella su pertenencia definitiva a la comunidad sacral instaurada por el Cristo.⁵⁴

⁵² Sobre el particular, cf. Noailles, Pierre. *Du Droit sacré au Droit civil*, Paris: Recueil Sirey, 1949.

⁵³ Macrobio, *Saturnalia*. 3, 3, 4 (Edición de J. Willis. Leipzig: Teubner, 1963): “eo accedit quod Trebatius profanum id proprie dici ait quod ex religioso uel sacro in hominum usum proprietatemque conuersum est, quod apertissime poeta seruauit cum ait”.

⁵⁴ Agustín. *Contra Epistulam Parmeniani Libri Tres*, 13, 29 (PG. vol. 43, col. 33-106): “Aut si quisque sive desertor sive qui numquam omnino militauit nota militari privatam aliquem signet, nonne ubi fuerit

Desde este punto de vista, el sacramento es el acto político por excelencia mediante el cual se produce un verdadero “ritual de pasaje” en el que el individuo es llevado a formar parte de una *civitas* definida por el poder espiritual bajo la jurisdicción de un poder soberano de raigambre divina. Así, todo acto sacramental, como elemento lingüístico, constituye un acto performativo y, antropológicamente, es un rito teúrgico de “participación” en la esfera divina como no dejan de repetirlo los tratadistas para quienes, precisamente, todo sacramento obtiene su “eficacia” justamente de la fuerza provista por el Espíritu Santo que toma su lugar propio como acción dada en la “gracia vivificante (*en tê zopoiô cháríti*)”.⁵⁵

A partir de este recorrido, hemos podido constatar cómo el Espíritu Santo es la categoría central que articula la teoría medieval del poder y, en este sentido, no sólo constituye el nexo necesario entre la política y la economía sino que, además, torna posible la existencia misma de ambas esferas en cuanto tales. De este modo, sería altamente fructífero para los estudios sobre la teología política, comenzar a considerar la pertinencia de un análisis cabal de la Trinidad como dispositivo que debe ser abordado en todos sus componentes para comprender auténticamente el funcionamiento de los mecanismos socio-políticos que han articulado el motor del Derecho romano-canónico medieval y muchas de cuyas categorías centrales, como le gustaría decir a Schmitt, se han secularizado en la moderna Teoría del Estado sin que aún tengamos, pese al aumento de estudios al respecto, plena consciencia de la profundidad y de la importancia de dicha presencia.

deprehensus ille signatus pro desertore punitur et eo gravius, quo probare potuerit numquam se omnino militasse, simul secum punito, si eum prodiderit, audacissimo signatore? At si forte illum militiae characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit et ad clementiam imperatoris confugerit ac prece fusa et impetrata venia militare iam coeperit, numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur ac non potius agnitus approbatur? An forte minus haerent sacramenta christiana quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per paenitentiam redeuntibus non restituitur et ideo amitti non potuisse iudicatur?"

⁵⁵ Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, XII, 28 (PG vol. 32, col. 117). Sobre este punto, cabe señalar que los trabajos de Giorgio Agamben sobre el *officium* adolecen del serio problema de considerar a los sacramentos como un mero acto lingüístico derivado del *Lógos* divino dejando por completo de lado la dimensión propia del Espíritu Santo que exige un tratamiento de la cuestión completamente distinto. Para la posición de este filósofo al respecto, cf. Agamben, Giorgio. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

Hemos querido llamar, entonces, la atención sobre la importancia del Espíritu Santo a la hora de estudiar la teología político-económica del medioevo y sus herencias modernas. En este terreno, es sumamente interesante constatar que, a medida en que se producía la secularización moderna, el Espíritu Santo fue perdiendo su presencia (al menos bajo esta denominación) en la tratadística del derecho y la política mientras que fue cobrando una importancia creciente en los desarrollos propios de la filosofía (política).

En este sentido, un indicio de su determinante supervivencia lo brinda el destino del Espíritu en la filosofía moderna en cuya obra cumbre, se ha hecho del Espíritu el medio por el cual la sustancia ha devenido sujeto como autoconciencia universal que supera la singular muerte de Dios.⁵⁶ De hecho, los desarrollos medievales acerca del Espíritu Santo han tenido un gran impacto en la sedimentación de la filosofía de Hegel y, aunque no podemos desarrollar aquí esta hipótesis, el *Geist* del gran filósofo alemán es, en más de un sentido, deudor de su antecesor en la teología medieval. Por cierto, un nexo fundamental que funciona como eje de pasaje e influencias es la obra mediadora de Jakob Böhme.⁵⁷

⁵⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes* en *Id. Werke Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel*, Band 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979. 572 : "Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesens*, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß *Gott selbst gestorben* ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des Innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseins in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterscheidet und weiß. Dies Gefühl ist also in der Tat der Verlust der *Substanz* und ihres Gegenübertretens gegen das Bewußtsein; aber zugleich ist es die reine *Subjektivität* der Substanz oder die reine Gewißheit seiner selbst, die ihr als dem Gegenstande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Wesen fehlte. Dies Wissen also ist die *Begeisterung*, wodurch die Substanz Subjekt, ihre Abstraktion und Leblosigkeit gestorben, sie also *wirklich* und einfaches und allgemeines Selbstbewußtsein geworden ist".

⁵⁷ Sobre este punto, es todavía una referencia el trabajo de Haldane, Elisabeth. "Jacob Böhme and his Relation to Hegel", *The Philosophical Review*, vol. 6, n° 2 (1897): 146-161. Por otra parte, ya el mismo Hegel admitía la importancia de Böhme en su propia obra: cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke, op. cit.* Band 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. 94: "Jakob Böhme ist der erste deutsche Philosoph; der Inhalt seines *Philosophierens* ist echt deutsch. Was Böhme auszeichnet und merkwürdig macht, ist das schon erwähnte protestantische Prinzip, die Intellektualwelt in das eigene Gemüt hereinzulegen und in seinem Selbstbewußtsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war". Por cierto, era también el caso de Schelling. Cf. Schelling, Friedrich Wilhelm. *Philosophie der Offenbarung* en *Sämmtliche Werke*. Editor K.F. A. Schelling. Stuttgart und Aubsburg: J.G. Cotta'scher Verlag, 1856-1861, vol. 13. 122-125.

Böhme, en esta perspectiva, además de recordar al Pentecostés como acontecimiento decisivo en el devenir del Espíritu, señala según la tradición de Dídimo el Ciego, que este no es una criatura, extrayendo la fundamental consecuencia de que el Espíritu no es, por consiguiente, describable sino que se posiciona, por lo tanto, como “la fuerza bullidora de Dios”.⁵⁸ Por otro lado, Böhme constituye uno de los vínculos esenciales de una cadena que aún debe ser explorada en forma exhaustiva y en la cual puede apreciarse cómo la conceptualidad propia del Espíritu Santo impacta sobre la filosofía del romanticismo alemán en su conjunto.

En la filosofía política pos-hegeliana, el Espíritu también será objeto de una atención pormenorizada, aún bajo la forma de su deconstrucción. En efecto, podemos tomar como ejemplo a uno de los más enigmáticos discípulos de Hegel y miembro de los “Libres” de Berlín: Max Stirner. Así, este filósofo asienta su elaboración sobre el delicado edificio de una *Ur-geschichte* del *Homo sapiens*, retrotrayéndose hacia los tiempos, cronológicamente imposibles de datar con precisión, del origen de la apertura del hombre al mundo. El espacio natural primigenio es, según Stirner, habitación de los poderes ominosos del espectro. Al mismo tiempo, como espectro (*Gespens*) y espíritu (*Geist*) son perfectamente sinónimos, es posible sostener entonces que el primer acto constitutivo de lo humano es “la primera ‘profanación’ de lo divino (*Entgötter*ung des *Göttlichen*), esto es, de lo siniestro (*des Unheimlichen*), de lo espectral (*des Spuks*), de los ‘poderes superiores (*oberen Mächte*)’”.⁵⁹ El proceso de hominización coincide, en

⁵⁸ Böhme, Jakob, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang. Herausgegeben und erläutert von Gerhard Wehr*, Freiburg im Breisgau: Aurum Verlag, 1977. 75: “Gott, der Hl. Geist, ist die dritte Person in der triumphierenden hl. Gottheit, und gehet vom Vater und Sohne aus der heilige wallende Freudenquell in dem ganzen Vater, ein lieblich, sanftes und stilles Sausen, aus allen Kräften des Vaters und des Sohnes, wie beim Propheten Elia am Berge Horeb (I. Kön. 19, 12) und am Pfingsttage bei den Aposteln Christi zu sehen ist (Apg. 2, 2). So man aber seine Person, Substanz und Eigenschaft aus rechtem Grund beschreiben will, so muß mans auch im Gleichnis vorbilden; denn den Geist kann man nicht schreiben, dieweil er keine Kreatur ist, sondern die wallende Kraft Gottes”.

⁵⁹ Stirner, Max. *Der Einzige und sein Eigentum. Neue Ausgabe, mit einer biographischen und erläuternden Einführung von Anselm Ruest*. Berlin: Rothgier & Possekiel, 1924. 26.

este punto, no tanto con la negación del espectro sino con su incorporación dentro del mundo humano, su desplazamiento desde una esfera puramente exterior y natural hacia el espacio domesticado y delineado según las formas del habitar humano. El primer gesto propiamente antropotecnológico de la especie humana ha sido considerar que “el mundo queda en descrédito, pues estamos por encima de él, somos espíritu (*Geist*)”.⁶⁰

De hecho, el mismo Karl Marx no dejará de reprochar a Stirner una insuficiente Crítica del Espíritu hegeliano.⁶¹ Tal vez prosiguiendo esta tarea hasta el suelo de nuestro presente, Jacques Derrida ha podido definir al fantasma como “el fenómeno del espíritu”.⁶² Y luego, retomando la crítica marxista de la mercancía, ha podido comentar acerca de esta última:

La cosa inerte parece de pronto *inspirada*, ella se encuentra repentinamente transida por un *pneuma* o una *psychè*. Devenida viviente, la mesa se parece a un perro profético que se alza sobre sus cuatro patas, listo para enfrentar a sus congéneres: un ídolo querría dictar la ley. Pero a la inversa, el espíritu, el alma o la vida que la animan quedan presas de la coseidad opaca y pesada de la *hylè*, en la espesura inerte de su cuerpo leñoso, y la autonomía no es más la máscara del automatismo.⁶³

En el mundo globalizado, donde las fuerzas económico-políticas del Capital se esparcen sin tener en cuenta fronteras ni culturas, las mercancías parecen todavía esconder, entonces, algunas de las antiguas propiedades del poder espiritual. Quizá, en este sentido también, pueda resultar apropiado para la ciencia política desempolvar los antiguos archivos del Espíritu Santo, refugio inesperado, tal vez, donde los canonistas y juristas medievales escribieron parte de las aporías de nuestro presente.

⁶⁰ Stirner, Max, *op. cit.*, 26.

⁶¹ Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, en *Werke*. Berlin /DDR: Dietz Verlag, 1958, Band 3. 109.

⁶² Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. 216.

⁶³ Derrida, Jacques, *op. cit.*, 244. A este respecto, es decisivo el ensayo de Hamacher Werner. “Lingua amissa. Sobre el mesianismo del lenguaje de la mercancía” en *Lingua amissa*. Madrid – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2012. 293-351.

Tocqueville en Manchester: alienación, pauperismo y cooperación.

Tocqueville in Manchester: alienation, pauperism and cooperation.

Diego Vernazza*

*Fecha de Recepción: 2 de Octubre de 2012
Fecha de Aceptación: 16 de Noviembre de 2012*

Resumen: *Este artículo interpreta la evolución de Tocqueville respecto a la cuestión social. Se analizan algunos capítulos de De la democracia en América, sus notas de viaje en Inglaterra, así como dos textos inéditos sobre el problema del pauperismo. En este recorrido se intenta plantear el problema más general de las tensiones entre democracia y capitalismo así como los posibles horizontes que esta puede llegar a abrir.*

Palabras clave: *Asociación, democracia, capitalismo, solidaridad, individualismo.*

Abstract: *This article proposes an interpretation of the evolution of Tocqueville regarding social issues. It analyses some chapters of Democracy in America, travel notes in England and two unpublished texts on the problem of pauperism. In this progression, this article aims to pose the broader problem of tensions between democracy and capitalism and the possible horizons that this can open.*

Keywords: *Association, democracy, capitalism, solidarity, individualism.*

* Doctor en filosofía política por la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS, Paris, Francia). Investigador asociado del Centre d'Etudes Sociales et Politiques Raymond Aron (CESPRA – EHESS). Correo electrónico: Vernazza@ehess.fr

Introducción.

Después de la democracia, Tocqueville descubre el capitalismo. Luego de los Estados Unidos, su destino es Inglaterra. Cruza por primera vez el canal de la Mancha en agosto de 1833, con la intención de agregar un nuevo punto de comparación a sus reflexiones sobre el mundo moderno. Sus notas de viaje expresan, como siempre, una mirada aguda, precisa, intuitiva.

En su primer viaje de dos meses, Tocqueville descubre en Londres y Oxford aquella Inglaterra que Montesquieu había descripto como una “república escondida bajo la forma de una monarquía”¹. No hace allí, a fin de cuentas, más que confirmar sus hipótesis americanas: el “principio democrático” remplazará progresivamente al “principio aristocrático”, incluso allí donde la distinción de rangos parece sólidamente instalada². Las diferencias con Francia, su otro punto de comparación, son considerables, pero por caminos distintos, tanto una como la otra se dirigen hacia una relativa igualdad de condiciones. “La democracia, sostiene, se parece a la marea alta: no baja en realidad más que para volver con más fuerza aún, y al cabo de cierto tiempo se percibe que en medio de sus fluctuaciones no ha cesado de ganar terreno”³.

En su segundo viaje, en mayo de 1835, Tocqueville descubre otra Inglaterra. Visita la ciudad de Manchester y en ella observa de cerca los efectos del capitalismo industrial. Manchester, escribe, “algunos grandes capitalistas, miles de obreros pobres, un poco de clase media”⁴. El contraste entre lo nuevo y lo viejo, entre la sociedad moderna y el Antiguo Régimen, es lo que caracteriza la nueva ciudad industrial. En Manchester la

¹ Montesquieu, *Esprit des lois*, V, 19, in *Œuvres complètes*. Paris. Gallimard, 1951.

² Tocqueville, Alexis, *Voyage en Angleterre de 1833*, in *Œuvres I*. Paris. Gallimard, 1991, p. 449. Traducimos de ahora en más todos los textos de Tocqueville cuya referencia aparece en francés.

³ *Ibid.* p. 450.

⁴ *Ibid.* p. 501.

manufactura más avanzada del planeta se despliega sobre relaciones cuasi medievales de explotación. Unos días bastan a Tocqueville para sacar conclusiones:

Desde esta sucia acequia la mayor corriente de industria humana sale para fertilizar al mundo entero. De esta cloaca inmunda sale oro puro. Aquí el espíritu humano se perfecciona y se embrutece, aquí la civilización realiza maravillas y el hombre civilizado se convierte casi en un salvaje⁵.

El hombre, en el mundo moderno, en el universo del dinero y la industria, corre el riesgo de volverse un salvaje. Con esta hipótesis Tocqueville se inscribe, indirectamente, en el legado de aquel que él mismo señala como uno de sus tres principales referentes, Rousseau, quién había respondido negativamente a la pregunta de si el desarrollo de las artes y las ciencias constituía un claro progreso para la humanidad⁶. Ya no se trata, como lo hacía Montesquieu y Tocqueville mismo más de una vez, de establecer una relación necesaria entre civilización, comercio, y libertad, sino de advertir sobre una posible desviación patológica del mundo moderno, una anomalía en el curso del progreso: la degradación del hombre, o dicho de otro modo, su alienación.

Aporías

Algo ocurre en Manchester, algo que incluso no había ocurrido en Estados Unidos. Tocqueville se encuentra con un imprevisto, con una posibilidad que estaba por fuera de su imaginario. A Norteamérica llegó armado de una serie de hipótesis, incluso con un

⁵ *Ibíd.* p. 504.

⁶ Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*. Paris. Garnier-Flammarion, 1992. Tocqueville escribe, en una carta a su amigo Louis de Kergorlay: “Hay tres hombres con los cuales vivo un poco todos los días: Pascal, Montesquieu y Rousseau”. Cf. Tocqueville, A., “Lettre à Louis de Kergorlay. 10 novembre 1836”, in *Oeuvres complètes*, XIII, 1-2. Paris. Gallimard, 1977.

sistema conceptual ya casi elaborado⁷. Los Estados Unidos no eran más que la prueba definitiva de una intuición relativamente temprana: la igualación de condiciones es un proceso irreversible, de lo que se trata es de saber si la igualdad conduce a la libertad o a la servidumbre. La novedad del problema que representa Manchester lo obliga de alguna manera a ampliar su campo de indagación. Los conflictos sociales de 1830 ya lo habían alertado sobre la importancia de la cuestión obrera, el problema del pauperismo, y los efectos de la urbanización, pero el problema específico de la alienación en el trabajo no parece haberlo preocupado antes. Tocqueville reconoce de ahora en más que la cuestión obrera es “inmensa” y que como tal requeriría “por sí sola un libro”. Afirma incluso que se trata del “mayor problema de nuestros días”⁸. Pero nunca escribirá ese libro.

Avanzará sin embargo algunas hipótesis en el capítulo II, II, 20 de *De la democracia en América*, intitulado “De qué manera la aristocracia podría surgir de la industria”. Se trata allí de analizar un fenómeno que surge de la nueva sociedad industrial, algo que solo existe en el mundo capitalista y que por lo tanto no tiene punto de comparación:

Cuando un artesano se libra únicamente a la fabricación de un solo objeto, termina por hacer ese trabajo con una destreza singular. Pero pierde, al mismo tiempo, la facultad general de aplicar su espíritu a la dirección del trabajo. Se vuelve cada día más hábil y menos industrioso, y es posible decir que en él el hombre se degrada a medida que el obrero se perfecciona⁹.

Obligando a los hombres a ocuparse “todos los días del mismo detalle”, la división del trabajo atrofia progresivamente sus facultades esenciales. El proceso descrito es

⁷ Para la cuestión de la elaboración del “sistema conceptual” de Tocqueville, véase el texto de Furet, F., “Le système conceptuel de *De la démocratie en Amérique*”, in *L’atelier de l’histoire*. Paris. Flammarion, 1982, p. 217-254.

⁸ Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, “notes et variantes”, in *Œuvres II*. Paris. Gallimard, 1992, p. 1129 y 1138. Véase también Lamberti, J.-C., *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris. PUF, 1983, p. 227-238.

⁹ Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*. Paris. Gallimard, 1961, cap. II, II, 20, p. 222.

claramente el de una forma de alienación. El hombre se enajena porque pierde la capacidad que lo distingue, aquella de pensar la generalidad y no aplicarse solamente a una tarea puntual y mecanizada. La facultad propiamente humana de proyectarse en el espacio y en el tiempo se disipa en la reducida tarea que la industria asigna al obrero - quién “no se pertenece más a sí mismo sino a [su] profesión”, es decir a un “lugar que no puede dejar”¹⁰.

Fiel a su método, Tocqueville se concentra en los efectos políticos y morales de la alienación. Observa ante todo que la actual división del trabajo, que genera pobreza y enajenación en masa, impide a una gran parte de la población ejercer plenamente la ciudadanía, es decir participar no solamente en las instancias electorales abiertas por la constitución sino también en las asociaciones civiles y políticas que él mismo señaló previamente como una de las instituciones fundamentales de la democracia. En una sociedad de semejantes, argumenta, asociarse es una necesidad, ya que ningún individuo es tan poderoso para oponerse a una ley injusta o imponer una medida social necesaria. “En los países democráticos, las asociaciones políticas son por así decir los únicos particulares poderosos que pueden regular el Estado”. En ese sentido, “son las asociaciones quienes, en un pueblo democrático, deben ocupar el lugar de los individuos poderosos que la igualdad de condiciones ha hecho desaparecer”¹¹.

¿No estamos aquí frente a una flagrante contradicción entre el ideal de ciudadanía subyacente a la descripción de la democracia norteamericana y la degradación humana que se observa en la “cloaca inmundada” de Manchester? La pregunta no es fácil de responder, y ha llevado a más de un lector a concluir que hay aquí una aporía infranqueable de la obra de Tocqueville: su teoría de la democracia no resistiría a la fuerza disruptiva de la llamada cuestión social¹².

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd.* cap. II, II, 7, p. 170 y II, II, 5, p. 158. Una argumentación similar, con conceptos diferentes, se encuentra en las *Lecciones de sociología* de Durkheim.

¹² Cf. Keslassy, E., *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*. Paris. L'Harmattan, 2000.

Ahora bien, antes de sacar cualquier conclusión es necesario detenerse en los textos en los que Tocqueville afronta directamente el problema. Es el caso de una nota preparatoria del segundo volumen *De la democracia en América*, de 1840:

Se ha hecho notar en Europa que la división del trabajo volvía al hombre infinitamente más apto a ocuparse del detalle al que se aplica, pero que disminuía su capacidad general. El obrero deviene así amo en su especialidad, y un bruto en todo el resto. Ejemplo de Inglaterra. Estado lamentable de las clases obreras en ese país. Lo que vuelve al Americano del pueblo un hombre tan inteligente, es que la división del trabajo no existe, por así decir, en América. Cada uno hace un poco de todo (...) Gran causa de la superioridad en los asuntos comunes de la vida y del gobierno de la sociedad¹³.

Tocqueville coteja aquí Estados Unidos e Inglaterra. El eje comparativo ya no es Francia/Estados Unidos, es decir, antiguo régimen aristocrático y nuevo régimen democrático, sino una sociedad pre-capitalista y una sociedad capitalista. La relativa ausencia de división del trabajo, y por lo tanto de pauperización y alienación obrera, aparece en este pasaje como la causa de la “superioridad” moral y política de Estados Unidos respecto a su madre patria. La economía norteamericana, basada en la pequeña propiedad local, se ajustaría mejor a las condiciones básicas de la ciudadanía democrática.

Pero la cuestión es aún más complicada de lo que parece. Más allá de su cruda constatación, más allá de la perplejidad que le produce Manchester, Tocqueville no puede dejar de lado la hipótesis que funda el liberalismo moderno, a saber la de una correlación necesaria entre “comercio” y “libertad”:

Se dice que el espíritu comercial da naturalmente a los hombres un espíritu de libertad. Montesquieu lo ha escrito en algún lado. Eso es verdad en parte. Pero yo pienso que es sobre todo el espíritu y los hábitos de la libertad que dan el espíritu y los hábitos del comercio

¹³ Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, “notes et variantes”, in *Œuvres II*. Paris. Gallimard, 1992, p. 1041.

(...) Para ser libre, es necesario concebir una empresa difícil y perseverar, estar acostumbrado a actuar por sí mismo; para ser libre, es necesario acostumbrarse a una existencia llena de agitación y de peligro, estar todo el tiempo atento y sostener una mirada inquieta alrededor de sí: la libertad tiene ese precio¹⁴.

Aceptando en parte la tesis liberal, en la clave crítica de Montesquieu más que en el entusiasmo de Adam Smith, Tocqueville propone modificar los términos de la dialéctica: es el espíritu de libertad, la capacidad de emprender por sí mismo, el que exige la libertad de comercio; es la inquietud de espíritu, el cuestionamiento permanente, el que necesita un contexto económico relativamente libre. Al mismo tiempo, esta libertad no puede ser ilimitada, ya que existe una peligrosa tendencia capitalista a la concentración económica, la cual termina por crear una nueva aristocracia industrial. El obrero se encuentra en una situación de “dependencia continua, estrecha y necesaria” respecto al patrón, y el “sentimiento de la semejanza”, afecto fundante de la sociedad democrática, se destruye progresivamente en razón del desarrollo ilimitado de las diferencias sociales. “¿Qué es esto, pregunta Tocqueville, sino una aristocracia?”¹⁵.

La ecuación se vuelve cada vez más difícil de resolver. A medida que la sociedad industrial se extiende e instala durablemente, es decir, “a medida que el principio de la división del trabajo se aplica más completamente, el obrero se vuelve más débil, más limitado y más dependiente”¹⁶. Con él, la ciudadanía democrática se degrada. Dicho en términos aún más generales, es posible constatar que libertad y comercio han ido históricamente juntos, y al mismo tiempo, es difícil negar que la base del comercio

¹⁴ Tocqueville, A., *Voyage en Angleterre et en Irlande de 1835*, in *Œuvres I*. Paris. Gallimard, 1991, p. 513-4.

¹⁵ Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, cap. II, II, 20, p. 223. Sobre el advenimiento de la idea de “semejanza” véase Rosanvallon, P., *La société des égaux*. Paris. Seuil, 2011, p. 27-37.

¹⁶ Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, cap. II, II, 20, p. 222.

moderno, la gran industria, atenta contra las bases morales de la democracia. La aporía no es menor, y Tocqueville lo advierte explícitamente: “los amigos de la democracia deben observar este fenómeno con gran preocupación, ya que si la desigualdad permanente de condiciones y la aristocracia penetran de nuevo en el mundo, podemos predecir que entrarán por esta puerta”¹⁷.

Posibles soluciones

Las soluciones propuestas por Tocqueville pueden desilusionar a más de un lector. No hay en su obra, como era usual en su tiempo, una respuesta unitaria. De hecho, él mismo critica su potente pero escueto capítulo de *De la democracia en América* sobre la cuestión industrial: “Este capítulo tiene el inconveniente de exponer la cuestión más grande de nuestros días sin siquiera intentar resolverla”¹⁸. Un principio de respuesta se encuentra sin embargo en dos textos inéditos sobre el problema del “pauperismo” –el primero justo antes de su visita a Manchester en 1835, el segundo luego de ella, en 1837.

En el primero, Tocqueville se diferencia claramente de los economistas liberales que, retomando la tesis de la armonía espontánea de intereses, sostienen que la pobreza desaparecerá con el pleno desarrollo de la industria. Tocqueville sostiene en ese sentido que el pauperismo no puede ser explicado como el resultado de conductas individuales irresponsables ya que se trata de una tendencia estructural de las sociedades modernas¹⁹.

¹⁷ *Ibid.* p. 225.

¹⁸ Citado en Tocqueville, A., *Œuvres I*. Paris. Gallimard, 1991, p. 1628.

¹⁹ Tocqueville, A., “Mémoire sur le paupérisme”, in *Œuvres I*. Paris. Gallimard, 1991, p. 1155 y 1168. Véase también Tocqueville, A., “Notes sur l’économie politique de Jean-Baptiste Say”, in *Œuvres complètes*, Tomo XVI. Paris. Gallimard, 1989, p. 425-435, y “Axiomes d’économie politique”, *ibid.* p. 436-38. Sobre este punto véase el artículo de Ferraton, C., “L’idée d’association chez Alexis de Tocqueville”, *Cahiers d’économie politique*. Paris. L’harmattan, N° 46, 2004, p. 49.

Dos soluciones se presentan en su tiempo, el sistema de la “caridad pública” y el sistema de la “caridad privada”. Tanto uno como otro son para Tocqueville imperfectos. La caridad privada es sencillamente insuficiente en una sociedad capitalista de masas, sujeta a crisis a repetición, estructuralmente anómica, como lo dirá más tarde Durkheim²⁰. La caridad pública, por otro lado, tiene en su opinión efectos a largo plazo contraproducentes para la moralidad individual: “Toda medida que funde la caridad legal sobre una base permanente y que le dé una forma administrativa crea una clase ociosa y perezosa, que vive de los aportes de la clase industrial y trabajadora. Este es, sino su resultado inmediato, al menos su consecuencia inevitable”²¹. Tocqueville acepta, e incluso promueve, la asistencia pública para niños, ancianos y enfermos; defiende la necesidad de políticas sociales en casos de crisis o de catástrofes naturales; sostiene incluso la necesidad de garantizar legalmente el acceso a la educación; pero se opone al establecimiento de un “sistema regular, permanente, administrativo, cuyo objetivo sea el de satisfacer las necesidades del pobre”. Un tal sistema, escribe, “haría nacer aún más miserias y depravaría a la población que intenta rescatar”. Pero su argumento central es más político que económico. El problema, afirma, es que la caridad pública termina por desvirtuar la idea misma de derecho:

No hay nada que, en general, eleve y sostenga más alto el espíritu humano que la idea de derecho. Hay en ella algo grande y viril que quita al pedido su carácter de súplica, y ubica aquel que reclama en el mismo nivel que aquel que concede. Ahora bien, el derecho que tiene el pobre de obtener la asistencia de la sociedad tiene eso de particular que, en lugar de elevar el corazón del hombre, lo rebaja²².

²⁰ Cf. Durkheim, E., *De la division du travail social*. Paris. PUF, 1991 y Durkheim, E., *Le suicide : étude de sociologie*. Paris. PUF, 1999.

²¹ Tocqueville, A., “Mémoire sur le paupérisme”, *op. cit.* p. 1168.

²² *Ibid.*, p. 1171.

Como lo ha mostrado en otros textos, la idea moderna de derecho es general. Ya no se trata, como en las sociedades aristocráticas, de un privilegio exclusivo. El individuo no necesita ganarse su derecho, ya que este no es más que el efecto inmediato de su simple condición de ser humano. Estos derechos, en los últimos siglos, han ido ampliándose de civiles a políticos y sociales, algo que Tocqueville considera como una consecuencia inevitable del largo proceso de igualación de condiciones que caracteriza el Occidente moderno²³. Al mismo tiempo, para ser efectivo, para que sea reconocido socialmente, el derecho, el derecho a ser libre, a actuar y pensar por sí mismo, el derecho a ser considerado como un igual, debe ser demostrado, puesto en práctica de manera permanente, si se quiere evitar recaer en situaciones de desigualdad estructural – donde unos trabajan y son reconocidos como tales y otros viven de la asistencia pública y carecen de reconocimiento social. En resumen, la caridad privada es insuficiente y la caridad pública desfavorece el desarrollo de disposiciones éticas indispensables para la vida democrática. ¿Que propone entonces Tocqueville para evitar la pobreza, la alienación, y otras “malas tendencias” estructurales de la sociedad moderna?²⁴

Un segundo texto sobre el pauperismo explora una serie de hipótesis que parecieran definir su orientación. La cuestión en este texto ya no es la de cómo paliar los males de la sociedad industrial sino directamente cómo evitarlos. El razonamiento de Tocqueville parte, como siempre, de comparaciones. De la misma manera que la solución al problema agrario es la distribución de la tierra, la solución al problema industrial es la distribución de la industria. Es necesario, escribe, “dar al obrero un interés en la fábrica”, del mismo modo que los “hábitos de la propiedad”²⁵. El texto explora en ese

²³ Cf. . 5 septembre 1843”, in *Lettres choisies – Souvenirs*. Paris. Gallimard, 2003, p. 515-9.

²⁴ La noción de “mala tendencia”, empleada por Tocqueville en una correspondencia con su amigo y traductor Henry Reeve, constituye a nuestro entender una buena síntesis conceptual de lo que podríamos llamar su filosofía social. Cf. Tocqueville, A., “Lettre à Henry Reeve. 15 novembre 1839”, in *Lettres choisies – Souvenirs, op. cit.*, p. 456.

²⁵ Tocqueville, A., “Deuxième article sur le paupérisme”, in *Œuvres I*. Paris. Gallimard, 1991, p. 1187.

sentido, sin desarrollarla, la posibilidad del accionariado obrero. El problema que presenta esta solución no es difícil de percibir: los patrones no accederían voluntariamente a ella, y alguien que cree profundamente que solo la persuasión es compatible con la libertad no piensa un segundo en obligarlos²⁶.

Una solución complementaria es la economía social, el desarrollo de mutuales y cooperativas. Tocqueville parece convencido de que una regulación social justa y eficaz requiere el desarrollo de prácticas asociativas no solo civiles sino también económicas. Cita incluso algunas tentativas que fueron hechas, sin gran éxito aparente. Pero no parece sin embargo descartar este tipo de solución. La conclusión que saca rápidamente es más que clara y tiene el mérito de elevarse del análisis coyuntural al diagnóstico histórico:

Tengo tendencia a creer sin embargo que un tiempo se aproxima en el cual un gran número de industrias podrán ser conducidas de esa manera. A medida que los obreros adquirirán una educación más extendida y que el arte de asociarse por objetivos honestos y pacíficos progresará entre nosotros; cuando la política no se meterá en las asociaciones industriales y que el gobierno, tranquilizado acerca de su propósito, no negará a estas últimas su benevolencia y su apoyo; las veremos multiplicarse y prosperar. Pienso que, en los siglos democráticos como los nuestros, la asociación en todos los ámbitos debe poco a poco substituirse a la acción preponderante de algunos individuos poderosos²⁷.

²⁶ *Ibíd.* Véase también la “Notice” de los “Ecrits académiques” de Tocqueville en las *Œuvres I*. Paris. Gallimard, 1991, p. 1627. Hay otro texto inédito en el cual Tocqueville propone concretamente políticas sociales que considera necesarias para combatir la pobreza en su región. Se trata en particular la creación de cooperativas solidarias. Para poder implementarlas, apela a lo que podríamos llamar el interés bien entendido de los ricos, a fin de convencerlos de la necesidad que ellos mismos tienen de aceptar este tipo de medidas: “es necesario que los ricos comprendan que la Providencia los ha hecho *solidarios* de los pobres y que no hay desgracias enteramente aisladas en este mundo. Habría menos robos, menos hurtos, y menos desórdenes de toda especie en la comuna, ya que habría menos necesidades acuciantes a satisfacer”. Tocqueville, A., “Lettre sur le paupérisme en Normandie”, in *Oeuvres complètes*, Tomo XVI. Paris. Gallimard, 1989, p. 160.

²⁷ Tocqueville, A., “Deuxième article sur le paupérisme”, *op. cit.* p. 1187-8.

La gran propiedad, la concentración del comando económico, no son para Tocqueville condiciones necesarias para la prosperidad. Razones ante todo políticas y morales lo llevan a pensar que la economía deberá adaptarse a la tendencia principal de las democracias: la sustitución del gobierno individual por la interacción de los asociados. La intuición de Tocqueville en este texto menor, nunca acabado, no hace a fin de cuentas más que retomar una de las principales tesis antropológicas de *De la democracia en América*: “los sentimientos y las ideas no se renuevan, el corazón no se agranda y el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de los hombres”²⁸. El hombre es un animal social, en el sentido de que el desarrollo pleno de su humanidad, de sus facultades naturales, depende de un tipo de acción recíproca. En las condiciones modernas, donde las comunidades *naturales* tienden en mayor o menor medida a debilitarse, solo la asociación puede proporcionar un terreno propicio para la expresión y el desarrollo de esas facultades, ya que es solamente allí que los miembros de una sociedad de individuos “se ven en gran número, se escuchan, se hablan” y desarrollan la “facultad de producir en común”²⁹.

La cooperación tiene además la gran ventaja de contribuir a perfeccionar la idea de derecho. La práctica asociativa muestra al individuo, de manera patente, que necesita de los otros para llevar adelante ciertas empresas, y que por lo tanto su propio derecho es inseparable del de sus semejantes. En cualquier asamblea se vuelve evidente, al momento de proyectar en común, la necesidad que tiene cada uno de apoyarse en los otros: “Desde el momento en que se trata en común los asuntos comunes, cada hombre percibe que no es tan independiente de sus semejantes como lo creía, y que, para obtener su apoyo, es necesario a menudo prestarles ayuda”³⁰. Hay también allí una cuestión de reconocimiento. Tanto las asociaciones políticas como los jurados populares, las asambleas, y otras instancias participativas, en el ámbito público o

²⁸ Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, op. cit., cap. II, II, 5.

²⁹ *Ibid.*, cap. II, II, 7, p. 171 y II, II, 5, p. 156.

³⁰ *Ibid.*, cap. II, II, 4, p. 149.

privado, dan al individuo la posibilidad de probar de manera concreta su derecho a ser libre. Allí puede hacer y expresar lo que piensa y mostrar al mismo tiempo, frente a sus pares, que tiene no solo el derecho sino también el mérito suficiente como para hacerlo. “El hombre de pueblo que es llamado a participar en el gobierno de la sociedad concibe una cierta estima de sí”, escribe Tocqueville en el primer volumen de la *Democracia*³¹. Gracias a la práctica asociativa, es posible lograr la combinación entre independencia moderada y obediencia condicional que Tocqueville señala como la virtud primordial para una sana vida democrática –donde es necesario, dicho en términos clásicos, que todo ciudadano sea capaz de gobernar y ser gobernado.

Dentro de este marco general, la generalización del trabajo asociativo puede considerarse como una respuesta legítimamente tocqueviliana a las aporías del mundo moderno, democrático y capitalista. Sus tesis sobre el problema del pauperismo bosquejan una orientación política de carácter general: “la asociación en todos los ámbitos debe poco a poco substituirse a la acción preponderante de algunos individuos poderosos”³².

Conclusión

A partir de estas breves consideraciones, algunas conclusiones pueden ser sometidas a juicio del lector. La primera, la más evidente, pasa por la inscripción de la obra de Tocqueville en las historias de las teorías políticas y sociales. Su principal preocupación es sin dudas la de la libertad individual, algo que comparte con su mejor interlocutor del otro lado de la Mancha, John Stuart Mill. Al mismo tiempo, sus estudios históricos y comparativos lo llevan a concluir que allí donde el Estado ha ocupado el lugar de las instituciones intermedias características de las sociedades tradicionales, las condiciones objetivas y subjetivas que permiten el ejercicio de una plena libertad individual no

³¹ *Ibíd.*, cap. I, II, 6, p. 366.

³² Tocqueville, A., “Deuxième article sur le paupérisme”, *op. cit.* p. 1187-8.

pueden desligarse de la cooperación voluntaria de semejantes. Dicho de otro modo, el “gusto sublime” por la libertad, que Tocqueville admiraba en cierta nobleza del Antiguo Régimen y que era posibilitado por una estricta desigualdad de rangos, depende en gran medida, en una sociedad democrática, de los diferentes tipos de asociación³³.

Al mismo tiempo, hay algo que Tocqueville considera intrínsecamente verdadero en la sociedad democrática, más allá de toda comparación con situaciones anteriores. Se trata del hecho antropológico de la interdependencia humana. Como para la sociología posterior, la solidaridad, menos que un deber moral o religioso, es para Tocqueville un elemento básico, constitutivo, de la vida social, y el problema de la libertad individual no puede ser desligado de esa premisa. Esta convicción lo lleva a afirmar, como lo hacía en uno de los textos antes citados, la necesidad que todos los hombres comprendan “que la Providencia los ha hecho *solidarios*” entre sí, y que “no hay desgracias enteramente aisladas en este mundo”³⁴. Es por eso que, más allá del carácter sublime de la libertad aristocrática, solo la noción democrática de libertad, derivada de una noción general de derecho, puede ser llamada verdadera, y es precisamente en esa verdad donde reside su carácter revelador, providencial³⁵.

³³ Tocqueville, A., . Paris. Flammarion, 1998, “Avant-propos” y III, 3, p. 259.

³⁴ Tocqueville, A., “Lettre sur le paupérisme en Normandie”, in *Oeuvres complètes*, Tomo XVI. Paris. Gallimard, 1989, p. 160. Cabe agregar que ese sentido común sociológico fue reforzado, a fines del siglo XIX, por una doctrina científica que vino a confirmar sus hipótesis: la microbiología. Como lo explica Pierre Rosanvallon, “el descubrimiento del rol de los microbios y de los virus trae consigo la alteración de las representaciones del lazo social. Al revelar el proceso de acción microbiano, Pasteur da un fundamento nuevo a la percepción de la interacción social. Muestra que los individuos no pueden ser aprehendidos como monadas aisladas y que lazos invisibles –los del microbio– los ligan sin que sean conscientes. (...) Con Pasteur, toda enfermedad adquiere una dimensión social; luchar contra ella supone, de una manera u otra, que se recomponen lo social”. Rosanvallon, P., *L’Etat en France*. Paris. Seuil, 1990, p. 130.

³⁵ “Según la noción moderna, la noción democrática, y me atrevo a decir, la noción justa de libertad, se supone que cada hombre ha recibido de la naturaleza las luces necesarias para guiarse a sí mismo, y que trae consigo desde el nacimiento un derecho igual e imprescriptible a vivir independiente de sus semejantes en todo aquello que le concierne, y a disponer como le parezca de su propio destino”. Tocqueville, A., *L’état social et politique de la France avant et après*

Por estos motivos, Tocqueville está lejos de compartir el optimismo de lo que en su época se conocía como los “economistas”. Como lo hemos visto aquí, una buena parte de las máximas que estos sostienen, en lugar de contribuir a ampliar las posibilidades de acción y pensamiento del individuo, terminan globalmente por restringirlas. Al mismo tiempo, las soluciones milagrosas que comenzaban a cristalizarse por esos años, apuntando a un control total del Estado, no hacen más que anunciar, a los ojos de Tocqueville, nuevas formas de despotismo³⁶. Su posición es minoritaria, pero en poco años su camino estará más poblado. El diagnóstico y el tipo de solución que propone confluirán en la corriente principal de la tradición francesa de la sociología, la cual, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, agrupará principalmente a Emile Durkheim, Marcel Mauss y Célestin Bouglé. Desde este punto de vista, el Tocqueville sencillamente liberal que presentan muchos de sus intérpretes, de los más finos a los más vulgares, resulta conceptualmente insostenible. Su filosofía política se construye, como hemos intentado mostrarlo aquí, en los bordes del liberalismo, el republicanismo, y el solidarismo, y es justamente esa singular confluencia la que la distingue de una simple ideología.

Desde el punto de vista de un diagnóstico histórico, Tocqueville, en parte, tenía razón. La llamada economía social y solidaria se ha convertido poco a poco en un verdadero tercer sector respecto al Estado y el mercado, caracterizado por una organización democrática de las decisiones y un régimen particular de apropiación, distribución y ganancia³⁷. Hoy sus críticos argumentan, sin embargo, que esta fue progresivamente instrumentalizada por un modelo de Estado desregulador dispuesto a desentenderse poco a poco de su responsabilidad respecto a la garantía de los derechos sociales³⁸.

1789, in *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris. Flammarion, 1998, p. 79-81. Sobre el carácter “providencial” de la democracia véase la “Introducción” a *De la democracia en América*.

³⁶ Véase Tocqueville, A., “Discours prononcé à l'Assemblée Constituante dans la discussion du projet de constitution (12 septembre 1848) sur la question du droit au travail”, in Tocqueville A., *Œuvres I, op. cit.*, p. 1139-1152.

³⁷ Cf. la *Charte de l'économie sociale* de 1980 en Francia.

³⁸ Cf. Hély, Matthieu, “L'économie sociale et solidaire n'existe pas”, *La Vie des idées*, 11 de febrero del 2008. URL : <http://www.laviedesidees.fr/L-economie-sociale-et-solidaire-n.html>

Las posiciones respectivas respecto a la cuestión de la asistencia pública también han evolucionado, sobre todo al momento de constatar que el pauperismo continúa siendo un problema en sociedades plenamente industrializadas y que de ningún modo el mercado es capaz de absorber la totalidad de las necesidades sociales. El ideal de una república de propietarios, central en la fundación de las repúblicas francesas y norteamericanas, fue progresivamente remplazado por el de un Estado social capaz de permitir el acceso a la independencia económica a quienes no pueden hacerlo a través de la propiedad.

Estas transformaciones responden a una evolución más general que atañe a la noción misma de libertad individual. Aquellos que, en siglo XIX, se apoyaban exclusivamente en la idea de responsabilidad a la hora de explicar el destino social de un individuo, deben hoy reconocer, luego de un siglo y medio de sociología, que el problema es más complejo de lo que podía parecer entonces. La libertad individual necesita una serie de soportes, de condiciones objetivas de posibilidad, sin los cuales su invocación no hace más que velar situaciones de dominación: “De qué manera los trabajadores no-propietarios han podido acceder al estatuto de individuos? Ha sido, paradójicamente, inscribiéndose en sistemas de regulación colectiva que les han suministrado el umbral necesario para existir por sí mismos”³⁹. En ese sentido, se han visualizado posibilidades que aparecían como utópicas en el siglo XIX, como la de un “salario mínimo universal” o “salario de existencia”⁴⁰. Al mismo tiempo, desde la filosofía, la psicología y las ciencias sociales, se ha mostrado que la libertad individual depende de condiciones intersubjetivas, como el reconocimiento familiar, social e institucional, abriendo así una fructífera serie de debates acerca de la mayor o menor responsabilidad estatal en la garantía del acceso a la autonomía⁴¹.

³⁹ Castel R., Haroche C., *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*. Paris. Fayard, 2001, p. 30-1 y 116-7, tr propia.

⁴⁰ ? Autour du *Speenhamland Act*”, La Vie des idées, 23 de septiembre del 2008. URL : <http://www.laviedesidees.fr/De-la-charite-publique-a-la-mise.html>. Sobre la cuestión del “salario mínimo universal” ver Vanderborght Y., Van Parijs P., 2005, *L'allocation universelle*. Paris. La découverte, 2005.

⁴¹ Cf. Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona. Crítica, 1997 y *La sociedad del desprecio*. Madrid. Trotta, 2001. Ver también Fraser, N., Honneth, A., *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London and New York. Verso, 2003.

Se ha comprendido, en suma, que la creación y el sustento de lo que Tocqueville llamaba una sociedad de semejantes, en la que se busca permanentemente prevenir situaciones capaces de destruir la idea de una pertenencia común al conjunto social, requiere una cierta regulación, ya sea estatal o asociativa. Se ha entendido también que ese delicado equilibrio, irreductiblemente político, no admite fórmulas definitivas.

Bibliografía

Barthelemy, M., Jaume, L. (Eds.), “Les associations devant la démocratie en France et Amérique”, *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*. Toronto. Toronto University Press, vol. XXXII, N° 2, 2011, p. 51-124.

Castel R., Haroche C., *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*. Paris. Fayard, 2001.

Chanial, Ph., *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*. Paris. La Découverte, 2001.

Durkheim, E., *De la division du travail social*. Paris. PUF, 1991.

Durkheim, E., *Le suicide : étude de sociologie*. Paris. PUF, 1999.

Durkheim, E. *Leçons de sociologie*. Paris. PUF, 2003.

Ferraton, C., “L’idée d’association chez Alexis de Tocqueville”, *Cahiers d’économie politique*. Paris. L’harmattan, N° 46, 2004: 45-65.

Fraser, N., Honneth, A., *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London and New York. Verso, 2003.

Furet, F., *L’atelier de l’histoire*. Paris. Flammarion, 1982.

Hély, M., “L’économie sociale et solidaire n’existe pas”, *La Vie des idées*, 11 de febrero del 2008. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/L-economie-sociale-et- solidaire-n.html>

Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona. Crítica, 1997.

- Honneth, A., *La sociedad del desprecio*. Madrid. Trotta, 2001.
- Keslassy, E., *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*. Paris. L'Harmattan, 2000.
- Lamberti, J.-C., *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris. PUF, 1983.
- Manent, P., *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris. Fayard, 1993.
- Mill, J. S., *Essays on Tocqueville*, in *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII - Essays on Politics and Society Part I*. Toronto. University of Toronto Press ; London. Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Montesquieu, Ch., *De l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes*. Paris. Gallimard, éd. de la Pléiade, 2 vol, 1951.
- Paugam, S., *Repenser la solidarité*. Paris. PUF, 2011.
- Ritcher, M., "Comparative Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville", in *Comparative Politics*, vol. 1, N° 2, Jan., 1969, p. 129-160.
- ? Autour du *Speenhamland Act*", La Vie des idées, 23 de septiembre del 2008. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/De-la-charite-publique-a-la-mise.html>.
- Roldán, D., *Lecturas de Tocqueville*. Madrid. Siglo XXI, 2007.
- Rosanvallon, P., *L'Etat en France*. Paris. Seuil, 1990.
- Rosanvallon, P., *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*. Paris. Seuil, 2004.
- Rosanvallon, P., *La société des égaux*. Paris. Seuil, 2011.
- Rousseau, J.-J., *Discours sur les sciences et les arts*. Paris. Garnier-Flammarion, 1992.
- Schleifer, J. T., *The Making of Tocqueville's Democracy in America*. Indianapolis. Liberty Fund, 2000.
- Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*. Paris. Gallimard, collection Folio/Histoire, 2 vol., 1961.

Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, in *Œuvres*. Paris. Gallimard, collection de la Pléiade, 3 vol., 1991-2004.

Tocqueville, A. *Oeuvres complètes*, Tomo XIII, 1-2. Paris. Gallimard, 1977.

Tocqueville, A., “Notes sur l’économie politique de Jean-Baptiste Say”, in *Œuvres complètes*, Tomo XVI. Paris. Gallimard, 1989, p. 425-435.

Tocqueville, A., “Axiomes d’économie politique”, in *Œuvres complètes*, Tomo XVI. Paris. Gallimard, 1989, p. 436-38.

Tocqueville, A., “Lettre sur le paupérisme en Normandie”, in *Oeuvres complètes*, Tomo XVI. Paris. Gallimard, 1989, p. 158-161.

Tocqueville, A., “Voyage en Angleterre de 1833”, in *Œuvres*, volumen I. Paris. Gallimard, 1991, p. 449.

Tocqueville, A., “Voyage en Angleterre et en Irlande de 1835”, in *Œuvres*, volumen I. Paris. Gallimard, 1991, p. 513-4.

Tocqueville, A., “Mémoire sur le paupérisme”, in *Œuvres*, volumen I. Paris. Gallimard, 1991, p. 1155-1180.

Tocqueville, A., “Deuxième article sur le paupérisme”, in *Œuvres*, volumen I. Paris. Gallimard, 1991, p. 1181-1197.

Tocqueville, A., *L’Ancien Régime et la Révolution*. Paris. Flammarion, 1998.

Tocqueville, A., *Lettres choisies – Souvenirs*. Paris. Gallimard, 2003.

Vanderborght Y., Van Parijs P., *L’allocation universelle*. Paris. La découverte, 2005.

Zetterbaum, M., *Tocqueville and the Problem of Democracy*. Stanford. Stanford University Press, 1967.

La persistencia de lo real. Lo económico como problema en la filosofía política (del joven Marx).

The persistence of the real. Economy as a problem in (young Marx's) Political Philosophy.

Facundo Rocca*

*Fecha de Recepción: 28 de Septiembre de 2012
Fecha de Aceptación: 13 de Noviembre de 2012*

Resumen: *El siguiente trabajo se propone analizar cómo la diferencia entre economía y política, previa lógicamente a la (in)determinación económica de lo político, deviene problemática al interior del proceso de pensamiento del joven Marx. Para esto se analiza el corpus filosófico-político más temprano de las obras de juventud para rastrear de qué manera lo económico es tramitado dentro de lo que se denomina esquema político-ideal (Gaceta Renana) y esquema político-antropológico (Manuscrito de 1843). En el movimiento entre estos dos esquemas se reseña también el recorrido que va desde la autonomización de lo político frente a la teología a su descentramiento como forma particular de la actividad humana. Por último se intenta demostrar de qué forma lo económico como problema real de la sociedad moderna constituye un resto que desarma permanentemente estas formas marxianas del pensamiento filosófico-político que intentan suturar la escisión moderna entre política y economía.*

Palabras clave: *Joven Marx, filosofía-política, autonomía de lo político, determinación económica de lo político.*

* Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Actualmente cursa estudios en Psicología y Psicoanálisis. Participó en 2012 del Círculo de estudios Jacques Rancière (UNSAM). Correo electrónico: rocca.facundo.c@gmail.com

Abstract: *The following paper analyzes how the difference between economics and politics, as a problem preceding logically to the economic (in)determination of the political, becomes problematic within the thought process of the young Marx. For this, we analyze the earliest political-philosophical corpus of the juvenile works, to track how the economical is processed in what is known as the political-ideal scheme (Rheinische Zeitung) and the political-anthropological scheme (Manuscript of 1843). In the movement between these two schemes, we will also review the itinerary that goes from the autonomization of politics from theology, to the decenterment of the political as a particular form of human activity. Finally, we attempt to show how economics as a real problem of modern society constitutes a rest permanently disarming these forms of Marxian political-philosophical that attempt to suture the modern division between politics and economics.*

Keywords: *Young Marx, political-philosophy, autonomization of the political, economic determination of the political.*

I. La escisión como *a priori* de la determinación.

La modernidad capitalista abre su tiempo con la separación. Separación de la Política del dominio del Cielo y, al mismo tiempo, pretensión de deshacer su separación con el pueblo quebrando la asociación entre el cuerpo del Rey y el aparato de Estado. Separación de una esfera autodeterminada, dueña de su propia lógica, que organiza la producción de la vida humana y toma forma como economía. Desde entonces política y economía definen y ponen en movimiento a la modernidad, y entablan entre sí una relación polémica tanto en lo real como para el pensamiento que hereda la tarea - también moderna- de pensar la comunidad humana que se presenta desgarrada entre estos dos nombres.

El pensamiento de Karl Marx se aloja como punto central de esta polémica de lo real moderno y su pensamiento, anudando política, proceso socio-histórico, economía y filosofía política.

En esto reside el desafío de revisitar los textos de juventud de Marx para analizar su propio trabajo de digestión de la filosofía política moderna como un nuevo enfrentamiento a ese problema común sobre el origen de la modernidad: el que incumbe simultáneamente a la separación, diferenciación y contradicción entre lo económico y lo político. Porque en esto se juega la posibilidad de acceder al problema de lo político en Marx *más acá* de una teoría de la determinación de clase del Estado, del presupuesto económico de lo político, o del carácter ideológico de su discurso, pero también *más allá* de sus deformaciones y vulgarizaciones.

Lo central para nosotros no será recorrer los orígenes del pensamiento marxista para encontrar esas anticipaciones materialistas que anuncien el tan mentado encuentro con la verdad de lo político en la forma de lo económico, borrando el proceso genético real del pensamiento marxiano, las diferencias que lo puntúan, y las formas precisas (que no serán necesariamente *económicas*) en que lo económico aparece en este movimiento; sino analizar cómo la diferencia misma entre economía y política, su no correspondencia -que es lógicamente previa a la determinación económica de lo político- deviene problemática al interior de ese proceso de pensamiento. Para esto analizaremos los más tempranos textos de la obra marxiana: los escritos periodísticos de la *Gaceta Renana (Die Rheinische Zeitung)* y la *Critica a la filosofía del Estado de Hegel (Kritik)*, intentando explorar la forma en que el problema de lo económico surge internamente como obstáculo a un pensamiento que *es* puramente político-filosófico, y produce por la persistencia de su realidad una separación también dentro de ese pensamiento.

II. *Die Rheinische Zeitung*. Colonia, 1842

II.1. *Política y universalidad. El esquema político-ideal*

A través de todos los artículos periodísticos del período de la *Gaceta Renana* emerge un criterio permanente con el que el joven Marx aborda los objetos de su labor político-periodística: la contraposición entre particularidad (religión, estamentos, interés privado, sociedad civil) y universalidad (filosofía, ciudadanía, interés general, Estado).

Criterio que produce un requerimiento igual de permanente a lo político y su actividad en el Estado: si estos deben adecuarse a su concepto, a la Idea (y deben hacerlo en tanto “*todo lo racional es real*”) entonces tienen que constituirse por derecho propio, centrarse absolutamente en sí mismos, producir su actividad sin otra lógica que la que surge de sí, y no dejarse confundir con, o determinarse por, la tosquedad material y egoísta del interés privado, la existencia parcializada del estamento, o a la parcialidad del dogma teológico.

Lo político aparece como esfera propia de la universalidad, que en su carácter racional-ideal, unifica las partes en un todo; pero que las unifica justamente transformándolas, al integrarlas en su lógica propia, es decir, por encima de la lógica (tosca, material, privada, particular) de los elementos individuales. Lógica evidentemente hegeliana¹ que reclama e instituye a lo político en salvaguarda de la unidad de lo particular y lo universal en el mundo moderno.

Pero, se sabe, el esquema ya entonces se distancia de Hegel en la medida que desarma el nudo racionalidad-realidad. Los escritos periodísticos de Marx encuentran tres direcciones por las cuales la crítica a la situación política alemana se introduce a través de este distanciamiento entre la idea de Estado y su realidad. La primera, la más común al movimiento jovenhegeliano en general, se mueve en el terreno de la crítica religiosa. Constituye la denuncia de incompatibilidad del carácter cristiano-teológico del Estado existente con su concepto racional. La segunda refiere directamente a la crítica política, apunta contra el carácter reaccionario y autoritario del régimen prusiano y se resuelve, en el terreno específicamente político, en una crítica de los resabios feudales del régimen. Por último, la tercera dirección, se refiere directamente al problema que nos convoca, que aparece bajo la forma de la relación entre el Estado y la industria, y como crítica del interés privado.

¹ Como bien se señala en: Löwy, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2010, pp. 51-63, específicamente p. 56; y en Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue, 1998, pp. 29-38.

Aunque el problema que nos atañe pareciera concentrarse exclusivamente en la tercera dirección, es por medio de esas otras direcciones recorridas que el pensamiento marxiano da forma a su concepto de lo político, para enfrentarlo entonces con el problema del interés privado y la propiedad. Esto es fundamental porque, si efectivamente *es a partir de la tercera dirección que la escisión y relación entre economía y política se constituye originalmente como problema* para Marx, esto ocurre: 1) como una forma particular de una lógica general de la autonomía de lo político como universalidad, y 2) encontrando una resolución parcial a las contradicciones que enfrenta este procesamiento político-filosófico del problema del interés privado por recurso a las direcciones anteriores. Analicemos en este sentido cada una de estas direcciones de la crítica del Marx renano.

II.2. Crítica teológica, autonomización y fundamento de lo político.

Los principales elementos de esta dirección aparecen condensados en “*El editorial no. 179 de la Gaceta de Colonia*”². Se trata del tema jovenhegeliano de la incompatibilidad entre razón y religión, pero por medio de una radical *afirmación de la autonomía de lo político* sobre la teología.

Porque Marx no sólo marca que la religión, al ocuparse de lo político, se vuelve filosofía necesariamente de modo antifilosófico, es decir, no ajustado a la razón (en tanto quiere abordar un tema que es propio de esta y no de aquella); sino que realiza una profunda afirmación de lo político como tal, en la forma de un condensado de todo el desarrollo político-filosófico previo:

Sólo la más crasa ignorancia puede sostener la afirmación de que esta teoría, la *sustantivación del Estado*, es una ocurrencia momentánea de los filósofos de nuestros días.

² Marx, Karl. “El editorial no. 179 de la Gaceta de Colonia”. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 220-236. De aquí en adelante, todo lo resaltado en itálicas o comentado entre corchetes es propio y no pertenece a la cita original.

La filosofía no ha hecho en política nada que no haya hecho dentro de sus respectivas esferas [...] cualquier otra ciencia. [...]. Inmediatamente antes y después de los días del gran descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la *ley de gravitación del Estado*, se encontró *la gravedad en él mismo* [...]. Maquiavelo y Campanella, primero, y después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau, Fichte y Hegel, comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a *desarrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia, y no de la teología* [...]. La filosofía moderna no ha hecho más que llevar adelante la labor ya iniciada por Heráclito y Aristóteles.

Ahora bien, si los *anteriores maestros filosóficos* del derecho del Estado construían el Estado *partiendo de los impulsos, ya del orgullo ya de la sociabilidad, o partiendo también de la razón, pero no de la razón de la sociedad, sino de la razón del individuo*, el punto de vista más ideal y fundamental de la *novísima filosofía* se construye partiendo de la *idea del todo*. Considera al Estado como el *gran organismo* en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política y en que el *individuo ciudadano* del Estado obedece en las leyes de éste solamente a su propia razón, a la razón humana.³

Este extenso pasaje, pleno de referencias a la tradición filosófico-política, posee una importancia capital. Constituye una síntesis de la idea indiscutiblemente moderna de la autonomía de lo político. Autonomía que, partiendo de su lucha negativa contra el principio religioso, se afirma positivamente. Proceso de *sustantivación del Estado* (es decir, de su constitución como palabra/sujeto válido por sí mismo), que la filosofía realiza como descubrimiento de “*la ley de gravitación del Estado [...] en él mismo*”. Y ese *en sí mismo* afirma positivamente lo político como terreno con sustancia propia, aunque lo haga al mismo tiempo que, con su referencia al pensamiento humanista y iusnaturalista -que lo ve “*con ojos humanos*” y encuentra sus leyes “*a partir de la razón y la experiencia*”- descentra esa sustancia propia conquistada al Cielo religioso, cargando a lo político con el *problema de su fundamento*.

³ Marx, op. cit. (“El Editorial no. 179...”), pp. 235-236.

Porque en su afirmación contra el principio religioso, acecha a lo político la tentación de hallar un nuevo fundamento. Así, el iusnaturalismo que abre el pensamiento político moderno reemplaza el ultraterreno fundamento teológico (y, al mismo tiempo, *de facto*) del Estado, por la constitución contractual de lo político como actividad humana, como resultado del encuentro de los individuos (ya sea que ese encuentro resulte precipitado casi irracionalmente por el miedo o derive del más lógico acuerdo entre racionales propietarios de sí mismos) que componen una sociedad (ya sea que esta los preexista o los presuponga). Lo político de hecho no se afirma contra lo religioso simplemente por sus propios medios, porque su misma existencia remite a los asuntos terrenos del hombre, a la existencia real de la comunidad, de la que se aferra para producirse. Y no sólo en esa existencia la universalidad y la razón no están aseguradas, sino que, en tanto otra, no resulta inmediatamente idéntica a lo político. En la existencia humana, siempre hay algo que resultará distinto de lo político, y sobre todo en su forma moderna se encontrará un resto de la actividad humana que se separa de lo político como universal, que resiste su indiferenciación: *lo económico*, o *lo social*. Ese es el drama de la moderna *sustantivación del Estado*, y de la filosofía política que la acompaña.

Por eso encontramos en Marx un corrimiento de la tradición iusnaturalista (“*los anteriores maestros...*”) a favor de la filosofía especulativa hegeliana (“*la más ideal novísima filosofía...*”) como huida frente al problema del fundamento. Frente al empirismo psicológico o individualista que construye el Estado en las formas del contrato “*a partir de la razón [individual] y la experiencia*”, Marx opta por partir únicamente de la Razón (humana), de la Idea, o del Todo (los términos sabemos se vuelven casi sinónimos en la filosofía hegeliana), opta por la filosofía especulativa que parece asegurar -y afirma de sí misma esa capacidad- la unidad de la comunidad humana en su universalidad.

Porque si lo político tiene que afirmarse como radicalmente autónomo, como irreductible a cualquier elemento ajeno, debe borrarse o descartarse “*la experiencia*” como fundamento, y conservarse sólo aquello que es parte de la misma sustancia que el Estado: la Razón. Porque justamente el Estado no es más que la razón humana realizada

como “*gran organismo*”. De ahí que el “*individuo ciudadano obedece en las leyes de éste solamente a su propia razón*”. La ley, el Estado, la razón del individuo-ciudadano, comparten una misma sustancia racional, y es a partir de esto que pueden reconocerse unos en otros. Para afirmar lo político como irreductible, ninguna sustancia ajena a él mismo puede interponerse en medio de este reconocimiento, de esta equivalencia: ni la experiencia, ni los impulsos, ni el individuo aislado. Por eso no hay tampoco lugar para la razón en tanto sea razón del individuo y no Razón humana, es decir universal. Por eso Marx dice individuo-ciudadano cuando afirma esta cadena de equivalencias, para remarcar que sólo un individuo que razona como ciudadano accede verdaderamente a la sustancia universal de la política.

Entonces pareciera como si esa mezcla de “*razón y experiencia*” como fundamentos de la revolución copernicana de la filosofía política, que Marx estima de tan grande manera, fuera explícitamente reemplazada. De esta forma, la mención positiva de cierto fundamento “*empírico*” -o mejor dicho, experiencial- del Estado no sería sino un rastro de cierta intuición post-especulativa de Marx.

Asoma sin embargo cierta dificultad para resolver por simple recurso al Todo hegeliano el escurridizo problema del fundamento moderno de lo político. Porque encontramos, por otro lado, que en su corrimiento del iusnaturalismo Marx diferencia entre fundamentar la ley del Estado a partir de los instintos, o del individuo, y “*no de la razón de la sociedad*”. Afirmar no sólo la posibilidad, sino la positividad de una fundamentación social del Estado es central para pensar una forma de abordar lo político que escape a su mera consideración especulativa como forma de la abstracta razón humana. Y esta fundamentación social -que partiría efectivamente “de la experiencia” (resta resolver de qué tipo de experiencia se habla, si de una puramente individual o social)- no implica necesariamente su reducción a la simple lógica económica de la necesidad empírica. Todo depende en definitiva de qué contenidos llenen las vacuas expresiones de “social” o “experiencia” (y estos no son indefectiblemente el de lo económico como objetividad técnica y lo empírico como

datos preexistentes a la actividad humana). Es cierto que esta sutil distinción que se encuentra en el pasaje de Marx no escapa a cierta confusión. Indudablemente no tiene el mismo sentido hablar de “razón humana” que “razón de la sociedad”; no pueden ponerse como equivalentes la razón humana como puesta en existencia de la Razón abstracta y una razón humana entendida como la lógica de la existencia real del hombre autoconstruida en comunidad, es decir, como producto social. El problema está, sin embargo, planteado en medio de esa “confusión”, y la resolución de esta confusión misma será central para el devenir del pensamiento marxiano.

La primera dirección de la crítica parece llevarnos simultáneamente a la constitución de una lógica autónoma de lo político que es, como veremos, el recurso *ideal* con el que Marx enfrentará el problema político del estamento y el obstáculo económico del interés privado, pero al mismo tiempo abre sintomáticamente la pregunta por el fundamento de lo político, que por ahora es clausurada por recurso a la idea hegeliana de totalidad racional.

Pero suspendiendo momentáneamente el problema del fundamento, retengamos que esa lógica general de lo político autonomizado afirma que el Estado debe renegar de una fundamentación teológica si quiere afirmarse de acuerdo a su Idea, debe pensarse sólo a partir de sí mismo. En definitiva, frente a la falsedad particular del dogma teológico que reclama para sí la protección del Estado, pidiendo que este rebaje su actuación a favor de su interés teórico-religioso, que niega el lugar público de la filosofía, Marx afirma la autonomía de lo político y el derecho de la razón (filosofía) de ser la única forma de pensamiento verdadera sobre el derecho, es decir sobre su necesaria existencia materializada.

Para avanzar, retengamos entonces esta ciertamente existente relación de igualdad entre política-estado y filosofía-razón (surgida positivamente de su diferenciación negativa con lo teológico), que constituye el fundamento ideal (y ciertamente jovenhegeliano) para afirmar la universalidad de lo político.

II. 3. Crítica política e incapacidad del estamento burgués (primer rebasamiento)

Avancemos entonces por la segunda dirección: crítica política a los resabios feudales del régimen alemán, que tiene su expresión paradigmática en “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”⁴. Aquí el debate sobre la ley de prensa se convierte en un punto de partida para la crítica al principio mismo de la Dieta renana: su representación estamental (y no democrática).

[En este debate] se manifiesta con mayor claridad y de un modo más resuelto y acusado el *espíritu estamental específico* [...] pues es en la oposición a una libertad de carácter general donde el espíritu de una esfera determinada, el interés individual de un estamento particular, la natural unilateralidad del carácter se revela siempre del modo más rudo y despiadado.⁵

Es en la oposición a una libertad general (la prensa libre) donde se revela la unilateral particularidad del estamento. Porque la unidad de lo universal y lo particular que realiza el Estado sólo es posible si la acción Estatal eleva a lo universal a todos los elementos que se le aparecen como exteriores y que él organiza, los múltiples conflictos e intereses de la sociedad civil; es decir, si logra traducir en el lenguaje de la razón universal, del Todo, las acciones, demandas, conflictos entre las razones particulares, para darles su lugar preciso en la totalidad. Esta *lógica política de la transustanciación o “regeneración política”*⁶ sólo es pensable a partir de la autonomización radical de político ya conseguida contra lo teológico, pero extensible ahora a todo elemento ajeno a lo político. Y es justamente esta lógica de acción esencial de lo político lo que Marx encuentra puesto en riesgo en la oposición a la libertad de prensa:

La prensa libre es [...] el nexo expresado en palabras que une al individuo con el Estado y con el mundo, la cultura incorporada que *esclarece las luchas materiales como luchas espirituales e idealiza su tosca forma material*. [...] Es el *espíritu de Estado*, que puede transportarse a cada choza más barato que el gas material. Es

⁴ Marx, Karl. “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 173-219.

⁵ Marx, op. cit. (“Los debates...”), p. 178.

⁶ Abensour, op. cit., p. 43.

omnifacético, omnipresente, omnisciente. Es el mundo ideal que fluye constantemente del mundo real para refluir de nuevo a él, como un espíritu enriquecido que *lo renueva todo*.⁷

La prensa libre aparece como un elemento primordial en esa lógica del espíritu de Estado (“*omnifacético, omnipresente, omnisciente*”: absolutamente autonomizado y determinante) que “*lo renueva todo*” al idealizar, es decir, al elevar a la racionalidad de la Idea, las “*toscas formas materiales*” de las luchas que atraviesan la sociedad.

Marx arremete entonces contra todos los estamentos “feudales” de la Dieta (caballeros y nobleza) que se oponen al avance de la libertad y el derecho modernos o los tergiversan para resguardar los privilegios que sólo les competen en tanto *estamentos*. Y encuentra en este *espíritu estamental* un otro *particular* que se erige en obstáculo a la realización plena del principio político.

Pero Marx embiste también contra la forma que toma la defensa de la libertad de prensa por parte del estamento de la ciudad (burguesía) en el que encuentra un *semi-liberalismo*, es decir, un liberalismo inconsecuente con su idea absoluta de libertad racional, que se aleja así del clásico liberalismo. Critica el intento burgués de afirmar la libertad de prensa en los términos de su propia lógica particular, de su interés, es decir, en función de la libertad de industria. La oposición es similar a la de los estamentos feudales: donde estos cuestionaban la ley y la libertad para proteger sus privilegios particulares, el burgués asimila a su libertad y su derecho particular a la libertad toda, anulándola.

Porque asimilar la prensa libre a la industria, sostener que “la libertad de prensa, en lugar de sujetarse a sus propias leyes, debe regirse por las relaciones con la libertad industrial”⁸, supeditar la libertad genérica a la particularidad de su especie industrial es tanto más grave en cuanto anula ese lugar de elemento primordial que la prensa libre para asegurar el proceso de universalización que produce lo político:

⁷ Marx, op. cit. (“Los debates...”), p. 203.

⁸ Marx, op. cit., p. 213.

De este modo, el mundo de la prensa, en vez de servir de nexo general del pueblo, *se convertiría en el verdadero medio para su divorcio*, [...] la diferencia [material] entre los estamentos se plasmaría así espiritualmente [...].⁹

Una prensa que se dé su ley en relación a la libertad de industria “*plasmaría espiritualmente*” las diferencias de los estamentos (y aquí el termino *Stand* probablemente esté jugando más que nunca en su ambigüedad de clase moderna y estamento medieval); es decir, invadiría el lugar donde las diferencias materiales se diluyen en el todo, el terreno de las ideas y la política; quebraría, así, el lugar político de la prensa, pero también la propia capacidad de lo político, y del Estado, de producir la “*regeneración política*”. El moderno mundo de *lo económico* aparece por primera vez como una forma particular de esa libertad que sin embargo pretende usurpar su lugar organizador, que pretende desplazar el dominio de la razón política como libertad universal por su propio dominio.

Hay que resaltar la importancia de este segmento, porque podemos encontrar en él un *primer rebasamiento de la lógica del Estado racional*. Aunque en un sentido muy preciso no resulta menor que Marx encuentre, no ya en rémoras feudales (constitutiva e históricamente opuestas al avance moderno de libertad y derecho), sino en el estamento moderno por definición un obstáculo a la realización del principio político-racional. Pero, sobre todo, es central que esta crítica se dirija no a un desfase con su principio, sino a una insuficiencia de su principio mismo: la libertad como libertad de industria. Es *la libertad económica* que define al burgués moderno lo que resulta en un *obstáculo por sí mismo para la lógica moderna de lo político* como universal. El esquema racional debe rebasarse en algún punto para que Marx registre una oposición a la libertad genérica (condensada dramáticamente en la libertad de prensa) resultando de una especie de libertad; para alojar esta crítica de la libertad como causante de la falta de libertad.

⁹ Marx, op. cit., p. 214.

Pero la crítica de Marx, a pesar de sus intuiciones y rebasamientos, confiesa desde su inicio su pertenencia al esquema general hegeliano-racional. Reprocha al estamento de la ciudad que la suya sea “*la oposición del burgués, no la del citoyen*”¹⁰. El estamento de la ciudad habla como burgués y no como *citoyen*, de la misma forma que el resto de los estamentos expresan su espíritu particular y no un espíritu político. La crítica que intuía un rebasamiento se resuelve, sin embargo, en un simple reproche a la incapacidad (¿salvable?) del *bourgeois* de devenir *citoyen*. Pero este requerimiento al burgués de convertirse en *citoyen* está lejos de la afirmación de la existencia contradictoria de burgués y *citoyen* como necesaria a la sociedad moderna que encontraremos en “Sobre la cuestión Judía”¹¹; es decir, no lee esta intuitiva contradicción entre interés privado e interés político general como propia y constitutiva de la política moderna. No la registra todavía por fuera de una esperanza general de transustanciación de lo particular (estamento burgués, interés material) en lo universal (*citoyen*, interés general) gracias a la lógica política de la regeneración ideal, que es frustrada, no por la lógica misma de la sociedad moderna y su política dividida, sino por el principio de la representación estamental que atrapa a cada estamento (inclusive al urbano-burgués) en su lógica particular, como si fuera la forma estamental-feudal de representación de la Dieta -es decir, la no correspondencia entre el Estado existente y su principio- lo que forzara al ciudadano-burgués a ponerse como particular antes que como ciudadano universal, a interponer como permanencia su interés privado y material entre la lógica de la regeneración política.

II. 4. Crítica al interés privado e insuficiencia de la ley (segundo rebasamiento)

Todo pareciera estar dado entonces para que la crítica al interés privado se tramite sin problemas por medio de esa autonomización de lo político, y de esa lógica de transustanciación política que encontrábamos en las direcciones anteriores.

¹⁰ Marx, op. cit., p. 207.

¹¹ Marx, Karl. *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2004.

Sin embargo, en el conocido artículo “Debates sobre la ley castigando los robos de leña”¹², que es extensamente considerado como evidencia de la aparición del problema económico en Marx, parecerá resentirse y fracturarse ese esquema hegeliano de la racionalidad política. Porque enfrentado con el perjuicio cometido contra ciertos sectores populares¹³, Marx se correrá, de alguna forma, de esa teoría de la racionalidad política, que encontraba siempre el progreso de la libertad y la razón en el progreso del derecho positivo, y pondrá en cuestión la unidad del concepto de ley, encontrando limitaciones al proceso de racionalización en el derecho de las costumbres y reivindicando el “antiguo” derecho consuetudinario:

Si estos derechos consuetudinarios de los de arriba representan costumbres en contra del derecho racional, los derechos consuetudinarios de los pobres van en contra de la costumbre del derecho positivo. *Su contenido no se rebela contra la forma legal, sino, por el contrario, contra la carencia de forma de éste.* La forma de la ley *no se opone* a ellos, *sino que aún no los reviste* [...].

Las legislaciones más liberales, en lo tocante al derecho privado, se limitan a formular, elevándolos al plano de lo general, los derechos con que se encuentra. Y donde no los encuentran, no los conceden. Han abolido las costumbres particulares, pero olvidando, al hacerlo, que mientras que el desafuero de los *poseedores* se manifestaba bajo la forma de arrogancias arbitrarias [costumbre contra derecho], el de los *desposeídos* cobraba la forma de concesiones fortuitas [costumbres a falta de derecho]. Su modo de proceder era acertado al ir en contra de quienes alegaban *costumbres contra el derecho*, pero falso en lo referente a los que se amparaban en *costumbres fuera del derecho*.¹⁴

El *segundo rebasamiento* operado por Marx al interior de su esquema racionalista aparece aquí: *la ley encuentra un límite y un exceso*, algo se le escapa en su proceso de

¹² Marx, Karl. "Debate sobre la ley castigando los robos de leña". *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 248-283.

¹³ El problema de una nueva penalización sobre la apropiación de leña puede parecer menor. Pero, como señala Bensaïd, es parte de un proceso mayor de reordenamiento jurídico frente al avance de la forma moderna de propiedad sobre espacios de carácter ambiguo (público-privados) típicos del mundo medieval: en este caso, los terrenos y bosques comunales. Ver: “Marx y el robo de leña. Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad”. *Los debates de la Dieta Renana*. Barcelona: Gedisa, 2007, pp. 102-106.

¹⁴ Marx, op. cit. (“Debate sobre la ley...”), p. 255.

ordenamiento del mundo, de elevación al plano ideal-racional de las costumbres particulares de la sociedad civil como derechos universales. Porque la ley deja *unilateralmente* por fuera a esas costumbres que se volvían concesiones fortuitas para los desposeídos. La lógica de la regeneración política (operada por las formas de la Razón que venimos enumerando con Marx: prensa libre, ley, derecho, Estado) no alcanza a cumplir su objetivo, y pareciera aquí que este límite de la lógica de la regeneración política no es dado por elementos externos del pasado feudal, sino por una falta en la ley misma. Hay algo que la ley “*aún no reviste*”, un contenido carente de forma legal, pero necesario y positivo. Un resto que el proceso de regeneración de lo universal que provocan la ley y la política moderna no puede procesar ni resolver eficazmente.

No es menor que Marx produzca este quiebre en la idea de Ley -que produce entonces su insuficiencia, que deja ese resto que no puede ser racionalizable como derecho- a partir de la *dicotomía poseedores/desposeídos*. Se introduce, en medio de un razonamiento que se reconocía especulativo, un criterio material como imposible de ser elevado al plano del derecho (espiritual), como límite de la ley. Ese elemento material, que no es otro que la propiedad moderna, pareciera no poder ser idealizado por el espíritu estatal. Marx registra que la miseria presente en la sociedad civil, irresoluble por su propia lógica privada (como ya había notado Hegel), tampoco logra su resolución en el Estado, en tanto la ley no puede revestirla. Falla gigantesca de la regeneración política que producía para Marx el Estado, que no se demuestra eficaz frente al moderno problema *social* del pauperismo.

Así todo, los “aún” persisten (“*la ley aún no los reviste*”, la clase pobre como “*costumbre que aún no ha encontrado lugar en el Estado*”) como síntoma de la afirmación de la esperanza en esa misma lógica de la regeneración/transustanciación de los conflictos materiales en el espíritu político.

Pero en lugar de esto, la Dieta renana produce “legislaciones del egoísmo”, leyes que no pueden ser leyes, “leyes inhumanas” que en lugar de tener su esencia en su alma espiritual interna la encuentran en la esencia “material y exterior del interés

particular”¹⁵. Eso es la Ley sobre el robo de leña que vota la Dieta renana y contra la que Marx reacciona. Se produce así una extraña confusión en el espacio de la política entre legislador y propietario¹⁶, una apropiación privada del derecho, que resulta en que “la Dieta ha degradado [...] la idea de Estado [...] a medios materiales al servicio del interés privado”¹⁷. El esquema general, la lógica político-idealista se reproduce nuevamente: el predominio del interés particular del propietario rebaja el mundo espiritual de lo político (la Idea de Estado) a sus medios materiales, egoístas, privados; exige y logra que “el Estado renuncie a su territorio espiritual, para que sus pedazos de madera sean vengados”¹⁸.

Vuelve a reproducirse, entonces, el diagnóstico que encuentra las causas de este rebajamiento de la actividad Estatal, ahora a causa del “vil materialismo”, en el carácter estamental de la Dieta. Analicemos la síntesis final del razonamiento de Marx:

Aquí se muestra ante la conciencia de la propia Dieta la colisión entre el interés de los propietarios de bosques y los principios del derecho [...] Lo que la Dieta ha votado es si los principios jurídicos deben sacrificarse al interés de los propietarios de bosque o, a la inversa, el interés de estos a los principios jurídicos, y en la votación *el interés ha triunfado sobre el derecho*. [...] nuestra Dieta [...] hace que el interés privado dé leyes al derecho allí donde el derecho daba leyes al interés privado.

La Dieta por lo tanto, ha cumplido plenamente con su misión. Ha defendido, y para eso fue creada, un determinado interés especial, considerándolo como un fin en sí. [...] Y si para ello ha tenido que pisotear el derecho, eso no es más que la simple consecuencia de su misión [...]

[Este debate es] *un ejemplo de lo que puede esperarse de una asamblea de estamentos representativo de interés particulares a la que se encomienda la misión de legislar*.¹⁹

¹⁵ Marx, op. cit., p. 259.

¹⁶ Marx, op. cit., p. 269.

¹⁷ Marx, op. cit., p. 280.

¹⁸ Marx, op. cit., p. 278

¹⁹ Marx, op. cit., p. 282

Es decir que la crítica que se enfrentaba al interés privado, y parecía rebasar el esquema racional que animaba la actividad político-filosófica de Marx, termina resolviéndose en la crítica al principio estamental como causa del rebajamiento, de la falla de la lógica de regeneración política, encuadrándose nuevamente en el esquema político-racional.

De ahí que se produzca más tarde la afirmación apoteótica del principio político versus el interés privado de la propiedad, en el artículo conocido como “*Sobre los comités de órdenes en Prusia*”:

La inteligencia política regulará, por ejemplo, la propiedad inmobiliaria de acuerdo con las máximas del Estado, y no las máximas del Estado de acuerdo con la propiedad territorial; *no hará valer la propiedad según su egoísmo privado, sino según su naturaleza pública.*

En un verdadero Estado no hay ninguna propiedad, ninguna industria, ninguna materia capaz de cerrar, como tal, un acuerdo con el Estado; sólo hay poderes espirituales y los poderes naturales sólo tienen voz en el Estado en su resurrección dentro de él, en su reencarnación política. El Estado atraviesa toda la naturaleza con nervios espirituales y en cada punto tiene que manifestarse que lo que domina no es la materia sino la forma, no es la naturaleza sin el Estado sino la naturaleza del Estado, no es el objeto privado de libertad, sino el hombre libre.²⁰

Estos pasajes condensan radicalmente los elementos centrales de la lógica de la transustanciación política -el dominio de la forma racional, de la inteligencia política sobre la materia a la que sólo atiende cuando ha reencarnado políticamente en la esfera espiritual del Estado- y la afirman en su absolutización de lo político frente al problema de la propiedad y el interés privado moderno.

²⁰ Marx, Karl. “Los artículos de los Nos. 335 y 336 de la Gaceta General de Augsburgo sobre las comisiones estamentarias de Prusia”, en Abensour, op. cit., pp. 42 y 44.

Marx requiere, en definitiva, a los poderes del Estado, que sean efectivamente espirituales, que *“traten de resolver este problema material específico políticamente, es decir poniéndolo en relación con la razón y la moral del Estado general”*²¹. Marx apela como resolución al problema material de la propiedad a esa misma lógica de trasmutación política, a la *“inteligencia política”*²², que antes parecía haberse encontrado limitada frente al problema mismo (segundo rebasamiento). Por eso resulta significativo que, enfrentado con el hecho real, el pensamiento de Marx produzca primero su rebasamiento (*“Debate sobre la ley...”* es de octubre de 1842) y se vea forzado luego (*“Sobre los comités...”* está fechado en diciembre de 1842) a producir una reafirmación radical de ese esquema que se había visto ya seriamente rebasado.

II. 5. Particularidad y Universalidad, como forma “filosófica” de procesar la escisión moderna entre Economía y Política.

Recapitulemos. Centramiento absoluto de lo político sobre sí mismo y rechazo a cualquier intento de descentramiento del Estado por parte de una lógica particular, no-política. Dentro de este esquema general (que se construye originariamente en la disolución del complejo teológico-político), Marx aborda el problema de la escisión entre economía y política propia de la sociedad capitalista moderna, como un conflicto entre dos lógicas, una particular y otra universal. Pero el enfrentamiento entre la lógica del interés privado y la lógica universalizante de lo político sostiene una línea de continuidad con la oposición del carácter universal del Estado moderno frente al particularismo cristiano o estamental-medieval. E incluso más, el rebajamiento del Estado al servicio del interés privado es registrado como resultado de la persistencia de

²¹ Marx, op. cit. (*“Debates sobre la ley...”*), p. 283.

²² Abensour, op. cit., pp. 41-43.

elementos estamentales-medievales en el seno del Estado moderno, es decir, de la realización incompleta del principio político racional en el Estado real.

El problema de la relación economía-política es procesado entonces filosóficamente como especie de la contraposición general del carácter universal de la razón frente a la particularidad de la materia, y a la contraposición entre el particularismo singular del individuo moderno (el principio subjetivo) y la esfera genérica de lo universal que son anudados internamente por la Razón en el Estado. En síntesis: la escisión entre economía-política, sociedad civil y sociedad política es resuelta bajo el esquema general de la filosofía especulativa hegeliana.

De hecho, debe notarse que el problema de la relación compleja entre economía y política no constituye conscientemente para Marx un aspecto central ni específico de la tarea filosófico-política a la que se aboca. Todo el esfuerzo de su pensamiento parece estar dirigido a disipar el problema de la propiedad, del interés privado, de la libertad de industria, del pauperismo social, como aspectos indiferenciados del conjunto de los *particulares* que deben subsumirse al *Todo* de la razón política. Y, sin embargo, es frente a estos puntos, que rondan aquello que podemos llamar *lo económico*, donde el esquema de pensamiento del Marx renano tropieza permanentemente aunque logre procesar internamente sus rebasamientos (incapacidad del *bourgeois* de elevarse por sobre su especie de libertad para defender la libertad genérica, insuficiencia de la ley-razón para ordenar el problema material de la propiedad)

De hecho estas profundas insuficiencias propias del esquema político general frente al núcleo de lo económico moderno -la propiedad-, no son sentidas en principio sino como una distancia más de lo real con la razón. La crítica se dirige a esa distancia, en la forma de una crítica a la existencia del Estado en desacuerdo con su concepto, que exige a lo político la imposición efectiva de su principio para asegurar entonces la racionalización de lo real sin distinción alguna de lo económico como límite.

III. *Kritik. Kreuznach, 1843.*

III. 1. Crisis y descentramiento de lo político.

El esquema político-ideal ha sido fuertemente debilitado y le espera, entonces, su inmediata crisis²³. Esta toma forma en la redacción del *Manuscrito* de 1843²⁴ como ajuste de cuentas con la filosofía hegeliana pero también como crítica político-filosófica del Estado y de lo político como insuficiencia. Porque es en este trabajo donde Marx realiza un descentramiento de la política. Donde la absolutización de lo político, su gravitación sobre sí mismo, es quebrada en un gesto de inversión feuerbachiana. Esto es harto conocido: el Estado pierde su carácter de sujeto determinante para volverse predicado de lo que antes eran simplemente sus momentos: la sociedad civil y la familia.

Pero la absolutización de lo político -y la lógica de regeneración-idealización que permitía- era centrales para la “solución” misma dada por el período renano a la separación de *lo económico* del espacio universal de *lo político*: la unidad en el Estado racional de particularidad y universalidad desde la perspectiva del todo orgánico. Por eso el *Manuscrito* del ‘43, en tanto destruye por medio del descentramiento el pilar de la solución anterior -y lo destruye justamente porque es el fundamento de una solución que se evidenció irreal para Marx, pero también recurrentemente trabajosa de ser pensada cuando se enfrentaba directamente al problema del interés privado y la propiedad- debe también proveer una nueva solución que entonces remitirá nuevamente al asunto de la autonomía de lo político, pero también al problema, que antes habíamos puesto en suspenso, de su fundamento.

²³ Esta *crisis* de 1843 (Abensour, op. cit., pp. 21-22; Löwy, op. cit., pp. 63-68) es en realidad una doble crisis: crisis de la estrategia de confluencia entre el joven-hegelianismo de izquierda y el liberalismo renano; pero también, crisis de la idea de Estado racional y del esquema hegeliano. Es decir crisis *política* junto a una crisis del pensamiento *sobre* lo político que resulta en el trabajo crítico plasmando en el *Manuscrito*.

²⁴ También referido como: *Kritik de 1843*, y publicada en español como: Marx, Karl. *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

III. 2. La hipóstasis de la Idea contra la sustantivización del Estado, nueva autonomización de lo político.

En el comentario a los primeros párrafos (260-272) de la *Filosofía del derecho* hegeliana que abre el *Manuscrito* de 1843 encontramos la crítica al Idealismo hegeliano por *misticismo, logicismo, hipóstasis, inversión* de sujeto y predicado, pero referida concretamente a la relación entre Estado-Sociedad Civil²⁵. Siguiendo a Feuerbach, critica la subjetivación del Estado en detrimento de sus factores realmente activos: la sociedad civil y la familia, que eran en la filosofía hegeliana simples determinaciones pasivas del Estado, su concreción en la finitud.

Pero la denuncia a esta inversión, a esta absolutización de lo político frente al contenido real que es su verdadero fundamento, produce también una *nueva emancipación de lo político*, ya no frente a la teología, sino *frente a la filosofía* como abstracción.

Porque el anterior gesto de afirmación de lo político contra lo teológico, se reafirma ahora contra la filosofía especulativa. Y esta emancipación se produce al registrar la incapacidad de la filosofía de dar cuenta de la lógica propia de la política, de su contenido real. La filosofía especulativa se limita, en cambio, a forzar lo político al interior de sus propias categorías:

La idea se convierte en sujeto y la relación real entre familia y sociedad civil con el Estado es concebida como la imaginaria actividad oculta de ambas. Familia y sociedad civil son los presupuestos del Estado; propiamente son ellas las activas, pero la especulación invierte la situación. Ahora bien, desde el momento en que la Idea se ha subjetivado, los sujetos reales [...] se convierten en factores irreales cargados del *otro significado que les confiere ser la objetividad de la Idea*.²⁶

²⁵ Marx, op. cit. (“Crítica a la...”), pp. 67-85. Ver también la sistematización de esta crítica marxiana a la dialéctica realizada en Del Para, M. *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martínez Roca., 1971, pp. 57-125.

²⁶ Marx, op. cit., p 71.

Todo parece como si para encontrar la relación real entre Estado y Sociedad civil (y esa relación real se presente efectivamente en una desabsolutización de lo político, en un descentramiento que reconozca la dificultad de los modernos elementos económicos de subsumirse a lo universal) lo político tiene que ser autonomizado nuevamente frente a la filosofía especulativa. La inversión es doble, lo político (y lo real) deben valer por sí mismos frente a la filosofía (el espíritu absolutizado) para entonces encontrar el verdadero fundamento de lo político en lo que la especulación ponía antes como su predicado.

Y esto es importante porque marca, tanto el persistente entusiasmo marxiano por la esencia de la política moderna -que debe afirmarse ahora contra la filosofía especulativa-, como la crítica política y filosófica a Hegel -que al subsumir el hecho político en la Lógica de la Idea hipostasiada no puede captar su diferencia específica, su contenido real y se contenta con ofrecer una mediación aparente y la aceptación acrítica de las características del régimen político empírico como racionales-; como así también el inicio de la deriva de un replanteo de la relación entre lo político y su exterioridad. Porque esta nueva afirmación de la autonomía de lo político *contra* la filosofía especulativa, justamente porque se afirma *contra* la razón abstracta, no puede contentarse con lo político en sí mismo, no puede resolverlo sin otra referencia que sí (recordemos la anterior identidad entre razón y política: al hacer brotar lo político de la Idea de Totalidad, la autonomización de lo político como sustancia propia sólo se lograba precariamente, es decir, sin tener que interponer otra sustancia distinta de sí, por medio del recurso a la Razón como sustancia idéntica a lo político, la ley, y el Estado como universales). De ahí entonces la necesidad del descentramiento y la búsqueda de un nuevo fundamento de lo político, que no será sin embargo resuelta en los viejos términos iusnaturalistas.

III. 3. Del descentramiento al fundamento real de lo político. El Hombre y la verdadera democracia.

La nueva fundamentación de lo político será feurbachiana, es decir antropológica, abstractamente humana. Se intentará reducir lo político a su fundamento original en el

hombre, de la misma forma que Dios (y la Idea) eran reconducidos a su condición de obra humana y reconciliados con el principio material de la existencia humana²⁷:

*Hegel parte del Estado y ve en el hombre al Estado hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado. Lo mismo que la religión no crea al hombre sino el hombre a la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo, sino el pueblo la Constitución. [...] la democracia es la esencia de toda constitución, el hombre socializado como una Constitución especial.*²⁸

Pero Marx es un feuerbachiano político, y por eso el fundamento del Estado no es el Hombre sin más, sino el “*hombre socializado*”, su “*cualidad social*” y también la comunidad, el *demos* total: “*los asuntos de Estado no son sino formas en que existen y actúan las cualidades sociales del hombre*”²⁹. El fundamento de lo político tiene entonces una nueva sustancia. Donde antes se partía de la idea del Todo, del “*Estado como gran organismo*”, contra la teología pero también contra la lógica individual y atomística del iusnaturalismo, ahora lo político encuentra su fundamento en el Hombre. Pero el Hombre no es aquí equivalente al individuo, sino una categoría también ella universal (“*ser en la especie*” feuerbachiano). Lo político se hace derivar ya no de la abstracta idea de Todo corporizada en el Estado, sino de la actividad humana como actividad espiritual y material, y por eso realmente universal. Es decir se abandona el fundamento especulativo de lo político (nueva autonomización de lo político) que antes parecía asegurar su universalidad, pero sin que eso signifique una recaída en la dispersión iusnaturalista.

De este descentramiento y re-fundamentación de lo político como actividad humana se deriva el concepto marxiano de *verdadera democracia*. Porque si lo político es reconducido a las objetivaciones de la acción de la comunidad humana, lo político como principio sólo puede afirmarse como *democracia*. Porque es en ella donde la acción del

²⁷ Ver Feurbach, Ludwing. *La esencia del Cristianismo*. Buenos Aires: Claridad, 2006, y *La Filosofía del Futuro*. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1969.

²⁸ Marx, op. cit. (“Crítica a la...”), p 99.

²⁹ Marx, op. cit., p 89.

demos (del pueblo, del hombre como comunidad genérica) determina toda acción política, se vuelve fundamento real, no sólo en el concepto, de toda actividad. Así en el conocido *excurso sobre la democracia*³⁰, esta remplace el espacio de lo universal que antes ocupaba sin más el Estado, justamente porque el Estado y lo político han perdido su carácter de totalidad a favor de la actividad humana -en comunidad- a la que son reconducidos como producto o predicado. En la democracia, la ley, la constitución, el Estado son objetivaciones del hombre socializado, su propia actividad exteriorizada como espacio político. Y así las cosas, resulta la democracia la mejor forma de organización de la comunidad en tanto permite la completa exteriorización de lo político como actividad diferenciada pero al mismo tiempo específicamente universal del hombre, porque en ella se asegura la unidad entre *forma y contenido, materia y espíritu, actividad política y no política* del hombre.

Y esto porque en la *verdadera democracia* no se produce la subsunción del conjunto de la actividad del hombre como comunidad a una de sus partes. Subsunción que Marx registra primero con relación al principio monárquico (que como se sabe constituía un problema real en la situación alemana, y teórico en la filosofía del derecho hegeliana), donde “el todo, el pueblo [*demos*] se halla subsumido bajo una de las formas en que existe: la Constitución”³¹, pero que rápidamente reencuentra no ya en la forma monárquica de Estado, sino en la forma-Estado, en el Estado como forma. Y en ese movimiento reaparecerá, sintomáticamente, aquel elemento *económico* -la propiedad- que antes había resistido la lógica de transustanciación; así como aquellas problemáticas -la no existencia como ciudadano del *bourgeois* y la insuficiencia de la Ley- que forzaban los rebasamientos del anterior esquema político-racional:

Todos los otros regímenes juntos constituyen una sola forma de Estado concreta y específica. En la democracia el principio formal es a la vez el principio material. De ahí que ella sea la verdadera unidad de lo general y lo particular. Sea por ejemplo en la monarquía, sea en

³⁰ Marx, op. cit., pp. 98-103.

³¹ Marx. op. cit., p 99.

la república -si se la toma meramente como una *forma más de Estado- el hombre político tiene una existencia propia junto al hombre apolítico, privado. La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad civil aparecen en esta división como formas de existencia distintas del Estado político [...]* ellas son el contenido a que se refiere el Estado político como forma organizadora y en el fondo como entendimiento que determina, limita, ahora afirma y luego niega, en una palabra *carece de contenido propio. [...]*

En todos los Estados no democráticos el Estado, la Ley, la Constitución es lo dominante, aunque en realidad no domine, es decir no impregne materialmente el contenido de los otros ámbitos no políticos. En la democracia la Constitución, la Ley, el mismo Estado no es más que una característica que el pueblo se da a sí mismo [...].

La propiedad, etc., en resumen todo el contenido del Derecho y del Estado es el mismo con pocas diferencias en Norteamérica y en Prusia. La república es allí solo un régimen, lo mismo que aquí la monarquía. El contenido del Estado es exterior a estas Constituciones. [...] La Constitución ha sido hasta ahora el ámbito religioso, la religión de la vida del pueblo, el cielo de su generalidad frente a la existencia terrena de su realidad. El ámbito político era el único ámbito estatal en el Estado, el único ámbito en el que contenido y forma eran contenidos al nivel de la especie, verdaderamente general; pero a la vez, como este ámbito se oponía a los otros, también su contenido se convirtió en formal y particular [...].³²

Encontramos entonces que entre la realización efectiva en lo real de un “*contenido a nivel de la especie, verdaderamente general*” que encontraría su culminación en la verdadera democracia como éxtasis de lo político, se interpone la existencia *junto* al hombre político del *hombre apolítico-privado* (es decir la no elevación a *citoyen* del hombre privado que se anunciaba ya en el primer rebasamiento del esquema político-ideal), así como “*la propiedad, el contrato*” como “*formas de existencia distintas*” de lo político -que se diferencian de él al mismo tiempo que le ponen su contenido- causando entonces que el espacio universal de lo político como actividad del hombre socializado

³² Marx, op. cit., pp. 100-101.

sea degradado a una mera forma particular, que aparece como lo dominante “*aunque en realidad no domine, es decir no impregne materialmente el contenido de los otros ámbitos no políticos*”.

Y en esta última línea reaparece, aunque invertido, el problema que en los escritos renanos habíamos reseñado como *insuficiencia de la ley* (segundo rebasamiento). Porque nuevamente lo político y sus objetivaciones: *el Estado, la Ley, la Constitución*, encuentran un límite frente al contenido no político que se les enfrenta. Pero donde antes ese límite era pensado como resto que no lograba ser elevado, transustancializado, a la esfera universal e ideal de lo político, se transforma ahora en una incapacidad de lo político de materializar en el espacio no político su esencia como contenido y no como simple forma. Es decir, se pasa de un lamento por la insuficiencia de la ley, a una crítica del Estado como formalismo. Y esa crítica al Estado como mera forma busca ya en este escrito su relación con el mundo no estatal y su lógica, como sus causas modernas y reales:

Se comprende por qué la Constitución ha comenzado a existir como tal *allí donde el ámbito privado ha alcanzado existencia autónoma*. Donde el comercio y la propiedad del suelo todavía no se han liberado, emancipado, tampoco lo ha hecho la Constitución. La Edad Media fue la democracia sin libertad [...] Si la *abstracción del Estado* como tal no se ha producido hasta los tiempos modernos, es porque la *abstracción de la vida privada ha comenzado en el tiempo moderno*. La abstracción del Estado político es un producto moderno.³³

Es decir que “la abstracción de la vida privada”, esa que el mundo del “*comercio y la propiedad*” hace de lo universal implícito en su carácter humano, es lo que requiere simultáneamente la abstracción del mundo político del ámbito material-privado. De ahí la comparación con el inmediato pasado feudal, porque el mundo moderno se diferencia en su doble abstracción con la Edad Media, donde la unidad estaba dada por la fijeza de lo privado que se traducía inmediatamente en político.

³³ Marx, op. cit., p. 102.

Pero debemos advertirnos de no comprender esta forma en que aparece la relación entre política y economía como una simple falta de correspondencia. Porque la solución a esta insuficiencia de lo político como formalismo no resultaría de adecuar la existencia y la idea de lo político a los intereses y contenidos que surgen espontáneamente de la actividad económica individual, de los impulsos o las pasiones del hombre aislado (esa sería más bien la solución de los “anteriores maestros” iusnaturalistas). Esto, por el contrario, anularía el contenido universal que asoma tras la idea de Hombre, pero que sólo tiene existencia como forma ideal en lo político. Anularía la diferencia entre política y economía, entre universal y particular, para producir nada más que el dominio particularizado de la actividad humana como interés privado. Nuestro pasaje parece exigir en realidad lo contrario a una correspondencia para poder asegurar esa correspondencia como unidad verdadera de general y particular: que el Estado sea un *universal real*, es decir no sea una simple forma, sino que extienda el contenido genérico que le es propio hacia el mundo concreto del hombre, aunque para esto deba asumir su lugar como un producto más de esa actividad concreta del hombre. Este movimiento, como nueva forma de anudamiento de universal y particular es lo que se nomina en el *Manuscrito* como *verdadera democracia*.

Pero para terminar de captar la lógica de este nuevo *esquema político-antropológico*, cotejémoslo con relación al esquema político-ideal del período renano. Habíamos dicho que en ese primer Marx el desacople entre Estado ideal y Estado real -es decir, su incapacidad de asegurar el interés general (que se postulaba especulativamente)-, resultaba de su subordinación a los intereses particulares de los estamentos y del egoísmo privado. Ese Marx quería afirmar la autonomía de lo político, quebrar su determinación por el mundo material que encontraba en la realidad (pero era pensada como ajena a la Idea de Estado), para permitir el efecto regenerador de lo político que aseguraba, idealizando los conflictos materiales, la unidad de particularidad y universalidad. El quiebre de esa unidad se le aparecía como resultado de una insuficiente autonomización de lo político sobre lo material, una correspondencia espuria en tanto referían a sustancia distintas (una espiritual, activa, racional; la otra, material, pasiva, individual). Ahora Marx requiere de lo político su puesta en totalidad

con lo no-político (descentramiento) entendido como actividad humana total (fundamento real). Requiere no su absolutización sino su particularización (que vimos era posible por una nueva autonomización de lo político frente a la filosofía especulativa). Y esto para conseguir el mismo objetivo anterior: evitar la escisión entre particularidad y universalidad que en el mundo moderno se revela como separación entre *existencia política* y *lógica económica*. Se exige entonces que el Estado no se contente con llevar a sus términos ideales los particulares que se le enfrentan (idealización/transustanciación política), sino que, a la inversa, concrete materialmente su universalidad ideal, la vuelva real. Y todo este movimiento es permitido porque político y no-político no son ya esencias diferenciadas (espiritual/material), sino existencias de una misma substancia esencial que es la actividad humana.

El *Manuscrito* se revela entonces como un texto central para entender la génesis del enfrentamiento entre política y economía en el pensamiento marxiano. De un lado, la preocupación heredada del período renano por asegurar el interés general, la universalidad (que reaparece en los nuevos términos feuerbachianos como espacio genérico) de lo político frente a los intereses particulares. Del otro, el reconocimiento del carácter abstracto del Estado, que, escindido del ámbito no-político de la actividad humana, sólo puede volverse una forma carente de contenido propio. En el centro, el problema de la escisión entre sociedad civil y Estado, entre el mundo material y el político, entre propiedad-comercio y comunidad, es decir entre economía y política, entre la lógica desigual real de la propiedad privada y el abstracto igualitarismo político que prometía el Estado moderno posrevolucionario.

III. 4. El recurso al hombre como *ser en la especie* para suturar la separación entre Estado y Sociedad.

Luego de todo este movimiento, el problema de la escisión moderna no puede ser ya pensado como un desajuste entre particularidad y universalidad (que entonces reclamaba de lo universal su efectivización de acuerdo a la Idea, su más absoluta idealidad como distanciamiento de los intereses materiales particulares), sino que se

anuncia como escisión directa entre *sociedad civil* (o *espacio no-político* del hombre socializado) y *Estado (político)* en tanto formas de la actividad humana. La nueva solución pasaría -dijimos- por requerir la universalización real de lo político y lo no-político, que Marx concibe como democracia. Por eso, la afirmación de su fundamento real -el hombre socializado, el pueblo, el *demos*-, su reducción a parte de la actividad humana general, parece tener un carácter regenerador para Marx en la verdadera democracia. Porque si lo político puede ser reconducido para asegurar esa unidad perdida es porque se encuentra todavía que la *actividad del hombre* de la que surge, tiene la posibilidad de, y debe, ser actividad genérica, es decir, espacio universal y, aún más, espacio *realmente* universal, en tanto que es acción concreta, sensible, no solo ideal. Porque al reducir a una misma substancia humana toda exteriorización (política y no-política) se permite su identificación y al mismo tiempo se previene su enajenación.

Sin embargo el pensamiento marxiano registra un algo (la propiedad privada, aunque todavía de forma confusa, sin las determinaciones propias de su lógica; y el formalismo de Estado que le es correlativo) que evita que lo particular (el hombre) construya su universal real, particularizando como mera forma (el Estado, lo político) su característica universal de ser genérico.

Es decir: esta solución, que Marx produce en medio de la crisis y crítica del anterior esquema político-ideal, es endeble. Depende del carácter todavía abstracto de lo humano, de suponer la actividad humana como potencia genérica siempre realizada. Si cualquier elemento de esa actividad se interpone en el proceso de su universalización real (y ese elemento se anticipa ya para el propio Marx, no sólo para nosotros, en la propiedad privada), la solución se desmorona. De la misma forma que forzaba aquellos rebasamientos del esquema político-ideal, *lo económico* asedia permanentemente al nuevo esquema político-antropológico evitando su solidificación, en tanto se anticipa en las formas de la *propiedad privada* como espacio de división, de particularización egoísta que quiebra el *ser en la especie* del Hombre, que *convierte el espacio no-político en espacio inhumano*, es decir, en ámbito no genérico.

IV. El asedio permanente de lo económico a la filosofía-política

Extraigamos finalmente lo que implica para nosotros esta irrupción permanente de *lo económico* en el pensamiento *político* del joven Marx con la que nos topamos recurrentemente en nuestro desarrollo.

En principio, nos ha quedado la certeza de ese asedio permanente que imposibilita la consolidación de uno de los pensamientos más radicales sobre lo político, en tanto intentaba afirmar en un único movimiento el carácter absoluto, universal y racional de lo político como positividad, la forma marxiana de la filosofía especulativa jovenhegeliana como actividad pública.

De esta certeza se desprenden dos conclusiones convergentes:

1) Que el posterior interés marxiano en desentrañar las causas por las cuales el espacio de la sociedad civil como resto no-político de la actividad humana devenía espacio no-genérico -interés que le requerirá el trabajo de enfrentarse a la lógica propia de esas formas de actividad humana que se diferenciaban como economía-, no está presupuesto en los textos de juventud que transitamos. En ellos lo económico es tramitado permanentemente dentro del lugar que le asigna el esquema general de pensamiento y resuelto (aún cuando esa resolución lo resienta) a su interior. Justamente porque esta necesidad no es externa al proceso total de pensamiento de Marx; no resulta de la acumulación de anticipaciones *materialistas* dentro de un esquema idealista que entonces es disuelto para encontrar su verdad ya fragmentariamente presente. Creemos que es más bien la recurrente insuficiencia de las formas en que este pensamiento radicalmente político intenta suturar el problema moderno de lo económico y de su diferenciación como espacio no universal, lo que produce la necesidad de someter a crítica los supuestos con que se pensaba lo universal y lo político, pero también la necesidad de resituar la importancia del problema *material* de lo económico como asunto por sí mismo primordial. Sería entonces esa sucesiva insuficiencia que producía el movimiento desde el esquema político-ideal al político-antropológico lo que explique entonces el posterior movimiento hacia al estudio de la economía política.

2) Que esta recurrencia de lo económico y su imposibilidad debe ser una constante a todo pensamiento moderno, en tanto expresa la característica escindida de la sociedad capitalista moderna. Y esto también como corolario de la conclusión anterior; es decir, en tanto esa resistencia de lo económico que produce la necesidad de su indagación no puede ser simplemente una anomalía del pensamiento político moderno que se produciría sólo con Marx (o bajo su responsabilidad). Antes bien, cabe proponer como hipótesis que toda filosofía política, en tanto pensamiento que refiere a un objeto que existe como comunidad internamente escindida, debe tramitar de alguna forma (más o menos endeble, más o menos explícita) esa persistencia real de lo económico como espacio que desajusta lo político y las formas en que es pensado.

Política y economía en el romanticismo alemán. Un contrapunto en torno a las hermenéuticas de Carl Schmitt y Walter Benjamin.

Politik and economy in German Romanticism. A counterpoint around
hermeneutics of Carl Schmitt and Walter Benjamin.

Alejandro Cantisani* y Ricardo Laleff Ilieff**

Fecha de Recepción: 12 de Octubre de 2012
Fecha de Aceptación: 19 de Noviembre de 2012

Resumen: *El objetivo del artículo consiste en analizar la relación entre política y economía a la luz de los postulados que respectivamente efectuaron Carl Schmitt y Walter Benjamin en torno al romanticismo alemán. La razón por la cual se parte de dichos pensadores obedece al modo en que sus lecturas sobre el romanticismo permiten relacionar la diada política-economía con la cuestión de la técnica y el individualismo en la Modernidad. En este sentido, desde la visión de Schmitt —expuesta en Romanticismo Político de 1919 y en La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones de 1929— el romanticismo articula la tensión entre política y economía en el particular contexto de negación y neutralización de lo político. En tal virtud, en las presentes líneas se procura destacar una íntima conexión entre las perspectivas de ambos autores sosteniendo, a manera de hipótesis, que la fórmula benjaminiana de la “estetización de la política” y la “politización del arte” consignada en 1936 en La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica puede ser leída como una respuesta al postulado schmittiano del “esteticismo romántico”.*

Palabras

clave: *Política, Economía, Romanticismo, Benjamin, Schmitt.*

* Doctorando en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Becario UBA y docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Correo electrónico: acantisani@sociales.uba.ar

** Doctorando en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Magíster en Defensa de la Escuela de Defensa Nacional (EDENA). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente de la UBA. Correo electrónico: lilieff@hotmail.com

Abstract: *This paper aims at analyzing the relationship between politics and economics in the light of the statements of Carl Schmitt and Walter Benjamin concerning German Romanticism. Their interpretations of Romanticism allow to relate the political-economy dyad with the question concerning modern technique and individualism. In this sense, from Schmitt's view, as shown in *Political Romanticism* (1919) and in *The Epoch of Neutralizations and Depoliticizations* (1929), Romanticism articulates the tension between politics and economy in the particular context of denial and neutralization of the political. Accordingly, the following lines seek to highlight an intimate connection between the perspectives of both authors, contending that Benjamin's formulas of an "aestheticization of politics" and of a "politicization of art" established in *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* (1936) can be read as a reply to Schmitt's postulate of a "romantic aestheticism".*

Keywords: *Politic, Economy, Romanticism, Benjamin, Schmitt.*

Introducción.

Antes de emprender un trabajo que verse sobre la tensión entre política y economía en el romanticismo alemán es menester expresar una serie de salvedades. En primer lugar cabe destacar que las próximas líneas no tienen como objetivo analizar los pormenores de un movimiento cultural harto complejo e intrincado, sino que, más bien, el foco de atención estará dirigido en desentrañar dicha tensión a partir de las hermenéuticas de Carl Schmitt y Walter Benjamin. La razón por la cual se parte de los mencionados pensadores obedece al modo en que sus lecturas relacionan la díada política-economía con la cuestión de la técnica y el individualismo en la Modernidad, pero, asimismo, debido a que entre sus obras se establece un verdadero diálogo no exento de mutuas interpelaciones. En este sentido, la influencia schmittiana en *El origen del Trauerspiel alemán* de Benjamin ha sido más que admitida por su autor¹, mientras que en lo que a Schmitt respecta, tras los largos años nacionalsocialistas, citarí y discutiría algunos

¹ El propio Benjamin se lo expresó a Schmitt a través de una epístola fechada el 9 de diciembre de 1930.

puntos del mencionado trabajo de Benjamin en su *Hamlet o Hécuba*. Sin embargo, ante este primer y archifamoso contrapunto es posible dar cuenta de un segundo intercambio polémico o, al menos, de una segunda dimensión del diálogo. Esta vez el epicentro de origen no es otro que el romanticismo. El punto de partida vuelve a ser la pluma schmittiana a partir de dos de sus trabajos, *Romanticismo Político* (1919) y *La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones* (1929). En tal virtud, si la discusión ya clásica gira alrededor del texto *Teología Política* de Schmitt (1922) —pues a partir de allí Benjamin expresa su desacuerdo sobre la excepción y el carácter del soberano en el *Trauerspiel*—, bien podría admitirse la existencia de una segunda arista de divergencia que se manifestó en 1936 cuando Benjamin sostuvo la sentencia dual de la “estetización de la política” y la “politización del arte” en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. De todas maneras cabe aclarar que lejos se está aquí de reducir la complejidad de la perspectiva benjaminiana a una mera respuesta a Carl Schmitt. Sin embargo, lo que se desea consignar es que resulta posible conectar su reflexión en tiempos del totalitarismo con la perspectiva schmittiana del “esteticismo romántico” que da cuenta del rol de la estética ante la economización y tecnificación de la vida moderna.

Por consiguiente, el presente trabajo se dividirá en tres apartados: los dos primeros darán cuenta de los puntos clave de las lecturas que Schmitt y Benjamin efectuaron sobre el romanticismo, demostrando tanto la relevancia de dicho movimiento para el contexto alemán de principios de siglo XX como, principalmente, poniendo de relieve las diferencias entre ambas perspectivas. Sobre este punto resulta pertinente decir que es Schmitt quien le otorga un valor específico a la relación política-economía en el romanticismo, mientras que Benjamin parece no preocuparle esa dimensión en un primer momento. No obstante —esto se verá en el tercer apartado— el diagnóstico schmittiano del “esteticismo romántico” aparece retomado como punto de divergencia en *La obra de arte...*, escrito en el que comienza a entrar en juego la dimensión materialista de la obra benjaminiana y sobre el cual se asientan las razones definitivas de las discrepancias.

Schmitt y la ironía romántica:

Bien podría pensarse que *Romanticismo Político* representa —nada más y nada menos— un posicionamiento del autor frente a la cultura alemana o, para decirlo de forma más precisa, frente a una expresión de cierta relevancia en la cultura alemana. Pero en verdad, las cualidades de dicho trabajo sólo pueden ser aprehendidas cabalmente tomando en cuenta la totalidad de la obra schmittiana. En este sentido, debe ser leído como un prolegómeno a sus textos más afamados y maduros. Si bien es cierto que cada una de las obras de Schmitt refieren a temas específicos y a coyunturas históricas no menos particulares, es decir, a circunstancias que dotan de sentido polémico los posicionamientos expresados², aun así cabe señalar que los puntos nodales de su diagnóstico sobre la Modernidad pueden retrotraerse al temprano escrito de 1919. De modo que la negación moderna de lo político y la relevancia de la excepción como momento de elucidación que conlleva una decisión existencial —por citar solo dos elementos claves de su pensamiento— aparecen ya en dicha obra. Como bien refiere Jorge Dotti, se trata de un escrito donde se encuentra “trazada con nitidez la línea directriz de su pensamiento”³.

Lo cierto es que Schmitt encuentra en el romanticismo una temática que le permite expresar su particular visión sobre la relación entre lo político y lo económico. De hecho, para analizar dicha problemática tendremos en cuenta también la conferencia que dictó en España exactamente diez años después de editar *Romanticismo Político*, denominada “La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”. Allí el jurista ubica en la centralidad de la historia europea el aspecto original y típicamente moderno que el romanticismo supo expresar. Este elemento singular permitirá ir desentrañando la hipótesis de las presentes páginas como, asimismo, dar cuenta de la sutileza e ironía con la cual Schmitt cimienta su crítica.

² Tal como expresó Schmitt hacia fines de la década de 1920: “todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos, poseen un sentido *polémico*; tienen presente una conflictividad concreta, están ligados a una situación concreta”. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1984, p.27.

³ Dotti, Jorge. “Romanticismo o decisión política: aut aut”, *Prismas: revista de historia intelectual*, Centro de Historia Intelectual, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes- No. 4 - Vol. 4, (2000): 85-102, p.85.

En el prólogo de 1924 el autor plantea concretamente la premisa guía de la indagación efectuada unos años antes: se trata específicamente de correr el foco de atención, de abandonar los tópicos puntuales de la literatura romántica y dirigirse a la peculiar relación que el sujeto romántico teje con el mundo que lo rodea. Este es el único camino para no caer en la indefinición conceptual, pues:

La romantización puede tener, a su vez, direcciones contradictorias y puede considerar el mismo acontecimiento tanto en los tonos y colores de una transfiguración, como en los lúgubres de una atmósfera de terror.⁴

De esta manera, un tópico como la Edad Media puede significar la armonía celestial en la Tierra o una época oscura de la humanidad, un período histórico observado con nostalgia o con odio. Por ello es que ante tal contradicción Schmitt propone “dar una respuesta objetiva a una pregunta pensada seriamente”⁵, es decir, brindar una explicación no romántica sobre el romanticismo puesto que “no hay ideas románticas, sino ideas romantizadas”⁶. A partir de aquí, el jurista entabla su crítica al subjetivismo más libre y caótico. La historia no es el terreno de la pura arbitrariedad sino un espacio en donde se pone en juego valores existenciales. Por ello, Schmitt abjura la identificación —tantas veces efectuada— entre romanticismo y catolicismo. Independientemente de que algunos de los exponentes de su expresión alemana se hayan acercado al credo cristiano, para Schmitt la Iglesia encarna atributos que poco tienen que ver con la actitud romántica. En este sentido, es irrelevante que la Iglesia se convirtiera en objeto de su interés por la sencilla razón de que ello no le otorga especial relevancia al interior de un movimiento ya de por sí contradictorio. Además, la estructura eclesíástica nunca fue “sujeto y exponente de algún romanticismo”⁷, no puede serlo porque el romanticismo es incapaz de adoptar una postura peligrosa ante el mundo, de atrincherarse ante las situaciones conflictivas de los tiempos. El sujeto

⁴ Schmitt, Carl. *Romanticismo Político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p.50.

⁵ Schmitt, *op.cit.*, p.62.

⁶ *Ibidem*, p.218.

⁷ *Ibidem*, p.108.

romántico mantiene una relación de extrañez con lo circundante. De alguna manera, el Yo fichteano se enaltece hasta adoptar una posición de privilegio frente al entorno.

En un pasaje de la mencionada obra Schmitt explica que la estructura del romanticismo se entiende a partir de Descartes. No sólo porque es en el pensamiento del francés donde se encuentra la razón de “toda situación importante de la historia del espíritu moderno”⁸ sino también porque Descartes concluye con un pasaje doble que encierra una paradoja fundante: el giro copernicano que desplazó a la Tierra del centro del Universo concluye con el movimiento cartesiano hacia la interioridad y a la subjetividad. Por consiguiente, ser y realidad quedan escindidos bajo el predominio del Yo:

El pensamiento científico-natural de los hombres dejó de ser geocéntrico y buscó el centro fuera de la Tierra, el pensamiento filosófico se volvió egocéntrico y buscó el centro en sí mismo.⁹

El romántico es hijo de este des-centramiento a tal punto que se percibe a sí mismo como un observador de la realidad, ajeno a ella, como quien puede analizarla prescindiendo de lo “otro” externo a él, puesto que desde su óptica el mundo es algo que puede ser subjetivizado. En este sentido, en el ya citado prólogo, Schmitt expresa una definición que otorga aún mayor claridad a lo ya escrito en 1919: “el romanticismo es ocasionalismo subjetivizado, es decir, en el romanticismo el sujeto romántico considera el mundo como ocasión y oportunidad para su productividad romántica”¹⁰. Por consiguiente, todo acontecimiento es susceptible de convertirse en el centro de la reflexión poética, dado que se “toma los acontecimientos históricos como ocasión para una peculiar productividad literaria, en lugar de conocerlos objetivamente”¹¹. He aquí la importancia del término “occasio” que “niega el de *causa*”¹².

⁸ *Ibidem*, p.109.

⁹ *Ibidem*, p.110.

¹⁰ *Ibidem*, p.58.

¹¹ *Ibidem*, p.47.

¹² *Ibidem*, p.57.

No obstante cabe señalar que el romanticismo puede ser considerado revolucionario en su génesis debido a su colaboración con la fragmentación fundante de la modernidad, fragmentación que erige al individuo en el centro de la escena convirtiéndolo en el sujeto constitutivo de la democracia liberal: “en el mundo burgués, el individuo separado, aislado y emancipado se convierte en centro, en instancia última, en absoluto”¹³. Sin embargo, este romanticismo que se instituye en heredero de 1789 se postula como negación en 1848. Aunque nace de las fuerzas que se acumularon y estallaron en Francia como una “tormenta e impulso”¹⁴ (*Sturm und Drang*), la primera mitad del siglo XIX encuentra al sujeto romántico hartado de la conflictividad y de la convulsión social. El desenlace no puede ser otro, pues el problema central consiste en que aquel mundo forjado con sangre se pone ahora en peligro alterando nuevamente la vida cotidiana y la seguridad. De allí que el romanticismo pueda ser entendido como revolucionario y conservador al mismo tiempo, puesto que “revolución y restauración pueden ser consideradas de la misma manera, es decir, convertidas en ocasión de interés romántico”¹⁵. No obstante, la singular actitud que adopta el sujeto romántico frente a los acontecimientos es de corte apática, pues “busca una realidad concreta, pero una que no lo perturbe ni lo contradiga”¹⁶. En tal virtud, el romántico tampoco escribe utopías que implicarían un compromiso imposible de hallar en quien “no quiere ser incomodado con la tarea de una realización concreta”¹⁷. Tal como se infiere, los exponentes del romanticismo adoptan una postura de observadores:

Lograron escapar a la realidad de las cosas, ahora bien, las cosas, a su vez, también se les escaparon, y cuando en sus escritos, en sus cartas y en sus diarios personales se los ve dedicados a la manipulación del universo, a veces le recuerdan a uno los condenados en el infierno de Swedenborg correspondiente a los demasiados astutos: están sentados en un barril angosto, ven sobre sí maravillosas figuras, a las que toman por el mundo, y creen que tendrían que gobernar ese mundo.¹⁸

¹³ *Ibidem*, p.164.

¹⁴ Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una Odisea del Espíritu Alemán*. Buenos Aires: Tusquets, 2012, p.30.

¹⁵ Schmitt, Carl. *Romanticismo Alemán, op.cit.*, p.190.

¹⁶ *Ibidem*, p.133.

¹⁷ *Ibidem*, p.133.

¹⁸ *Ibidem*, p.141.

Pero ese mundo no deja de ser un mundo confuso:

En los fragmentos y alusiones románticas puede distinguirse toda la sabiduría asombrosa y arbitraria, como puede sacarse del oráculo todo horóscopo; o, para citar una comparación de Malebranche: como los niños distinguen en el sonido de las campanas todo lo que las campanas parecen haber dicho, mientras que las campanas no han dicho nada.¹⁹

En definitiva, el particularismo romántico no es más que expresión de un sector social bien definido, ya que sólo puede existir si previamente impera el orden “reglamentado”²⁰. En palabras de Schmitt: “desde el punto de vista psicológico e histórico, el romanticismo es un producto de la seguridad burguesa”²¹. Por lo tanto, resulta claro que su lógica responde a un quietismo acorde a la tranquilidad y a la contemplación privada, pero, a diferencia de la contemplación clásica griega, la romántica carece de pretensión alguna de concreción y se mantiene en los límites del terreno de la libertad individual-liberal:

Por más que su fraseología fuera revolucionaria o reaccionaria, belicosa o pacifista, hereje o cristiana, el romántico nunca estuvo decidido a abandonar el mundo de su vivencia sentimental y cambiar algo de aquello que sucede en la realidad ordinaria.²²

Diez años después de publicar *Romanticismo Político* Schmitt brinda una conferencia titulada “La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones” cuyo eje central ya no consiste en debatir en torno a una expresión cultural específica y arquetípica de la modernidad sino en ensayar una suerte de conceptualización sobre la historia europea que comienza con la polémica sentencia “vivimos en Europa central, *sous l’oeil des*

¹⁹ *Ibidem*, p.173.

²⁰ *Ibidem*, p.164.

²¹ *Ibidem*, p.164.

²² *Ibidem*, p.165.

*Russes*²³. Su tesis principal puede enunciarse de la siguiente manera: el proceso de secularización occidental se ha ido expresando en distintos centros de referencia que aglutinan los conflictos y cuya gravitación consiste en que, independientemente de su especificidad, “los problemas de los demás sectores son resueltos desde su punto de vista y sólo valen en adelante como problemas de segundo rango”²⁴. Cada uno de los centros mencionados por Schmitt ha dominado un siglo de la historia del viejo continente siendo tal su importancia que todo el desarrollo cultural europeo “se encuentra bajo el influjo de dichos pasajes”²⁵. Tal como lo expresa el autor, el primero de ellos tiene que ver con la mutación de la teología propia del siglo XVI a la metafísica del siglo XVII; luego, ya en el segundo pasaje, se produce el corrimiento de la metafísica a la moral humanitaria del siglo XVIII para, finalmente, posicionarse como centro de referencia la economía en el siglo XIX y a partir de ella generarse “la fe en la técnica”²⁶. Schmitt ilustra su consideración especificando expresiones intelectuales de cada época, de modo que, por ejemplo, el marxismo piensa “en términos económicos y por eso se queda en el siglo XIX que es esencialmente económico”²⁷. Sin embargo, lo interesante de observar es la forma en la cual se produce el último pasaje, allí donde aparece una “mezcla aparentemente híbrida e imposible de tendencias romántico-estéticas y técnico-económicas”²⁸:

El camino de lo metafísico a lo moral y a lo económico pasa a través de lo estético, y la ruta que pasa a través del consumo y del goce estético, aún hasta tal punto sublime, es la más segura y tranquila para alcanzar la economización general de la vida espiritual y llegar a una estructura del espíritu que encuentra las categorías centrales de la existencia humana en la producción y en el consumo. Durante el posterior desarrollo espiritual el esteticismo romántico está al servicio de la economía y constituye un típico fenómeno colateral de ella.²⁹

²³ Schmitt, Carl. “La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1984, p.77.

²⁴ Schmitt, Carl. “La época de las...”, *op.cit.*, p.82.

²⁵ *Ibidem*, p.79.

²⁶ *Ibidem*, p.86.

²⁷ *Ibidem*, p.81.

²⁸ *Ibidem*, p.80.

²⁹ *Ibidem*, p.81.

Por consiguiente, la fórmula condensada bajo el concepto “esteticismo romántico” pone de relieve la importancia de la temática analizada una década atrás. Schmitt encuentra en el romanticismo la apertura y la expresión arquetípica de la vida burguesa. Lo que se genera en el proceso de secularización que alcanza a la economía como centro de referencia no es otra cosa que la mercantilización de las esferas de la vida. La romantización se asemeja al consumo propio de los bienes y servicios bajo el capitalismo. La pasividad del sujeto romántico permite el pasaje al craso consumismo. Como bien destaca Dotti: “la secularización de Dios como yo romántico se corresponde con el endiosamiento del individuo liberal, del productor-consumidor en el libre mercado”³⁰. Esto tiene una consecuencia bien tangible, consecuencia que Schmitt denunció a lo largo de toda su obra y ante la cual se posicionó en las antípodas: el ocultamiento de lo político en la Modernidad. En este sentido, justamente en la oración final de la cita transcrita, se demuestra cómo el romanticismo es un fenómeno con su propia genealogía pero ligado a la economía, servicial de ella. Aquí aparece su mayor paradoja, pues su ocasionalismo “está al servicio de otras energías no románticas y la elevación sublime por sobre la definición y la decisión se transforma en una campaña servil de fuerzas ajenas y de decisiones ajenas”³¹. En suma, el esteticismo romántico permite la negación y neutralización de lo político. A su vez, como se dijo anteriormente, la economía le abre las puertas a la técnica. La irresoluta fe en ella establece el último elemento hacia la despolitización y neutralización del mundo moderno. De ahí en más los problemas se presentan como susceptibles de ser solucionados a partir de los avances técnicos. No obstante, Schmitt señala que:

La neutralidad de la técnica es algo distinto que la neutralidad de los otros centros hasta ahora presentes en la escena. La técnica es siempre sólo instrumento y arma, y precisamente por el hecho de que sirve a todos no es neutral.³²

³⁰ Dotti, Jorge. “Definidme como queráis, pero no como romántico”. *Romanticismo Político*. Schmitt, Carl. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p.20.

³¹ Schmitt, Carl. *Romanticismo Político*, *op.cit.*, p.242.

³² Schmitt, Carl. “La época de las...”, *op.cit.*, p.87.

Su potencia es tal que sus descubrimientos “son instrumentos de un tremendo dominio de masas”³³. Quien no observa esto no observa que la pregunta sobre el dominio de la técnica es una pregunta eminentemente política que acarrea cuestionar las fuerzas que se mueven detrás, por ello Schmitt alerta que la neutralización de lo político no puede ser total y, por lo tanto, un reagrupamiento que “ve de su parte sólo espíritu y vida y de la otra sólo muerte y mecánica no significa más que una renuncia a la lucha y tiene sólo el valor de un lamento romántico”³⁴. De modo que si se vuelve a las páginas de 1919 se observa nítidamente el motivo por el cual Schmitt establece que la productividad del romanticismo no escapa de la estética. Para él todo puede concebirse como la materia de una obra de arte: “la única productividad que el sujeto puede desarrollar en esta situación es de tipo estético”³⁵. Por ello, sólo acontece “el acompañamiento emotivo del romántico a un suceso político, que provoca ocasionalmente una productividad romántica”³⁶. En este sentido, el rasgo que caracteriza la relación del individuo romántico con el mundo “no es radicalmente revolucionaria, es de otro tipo: lúdica e ironizante”³⁷. He aquí, pues, la estetización de la política como forma que asume la fragmentación y la pretensión de independencia de la situación objetiva. De esta manera, los términos “romanticismo” y “político” se presentan como antitéticos:

Toda actividad política —sea que ella tenga como contenido solamente la técnica de la conquista, afirmación o ampliación del poder político, sea que se apoye en una decisión jurídica o moral— contradice el carácter esencialmente estético del romanticismo.³⁸

Como bien destaca Rüdiger Safranski, la ironía es el recurso por excelencia del romanticismo dado que sus exponentes construyeron una forma de expresión renovada que le cambió el sentido pretérito. Para Safranski fue Friedrich Schlegel —una de las referencias más importantes del movimiento en Alemania— quien “descubrió en la ironía conocida muchas formas de uso todavía desconocidas, descubrió lo desconocido

³³ *Ibidem*, p.87.

³⁴ *Ibidem*, p.90.

³⁵ Schmitt, Carl. *Romanticismo Político*, *op.cit.*, p.169.

³⁶ *Ibidem*, p.239.

³⁷ *Ibidem*, p.22.

³⁸ *Ibidem*, p.237.

en lo conocido, todo un rico mundo de significaciones sorprendentes”³⁹. Schmitt sabía de la importancia de la ironía para el romanticismo, de hecho, discurriendo sobre el uso de ella en la pluma de Schlegel, sostuvo que “la ironía romántica es el instrumento intelectual del sujeto que toma distancia frente a la objetividad”⁴⁰. Advertido de la particularidad de este recurso estilístico Schmitt señaló la peligrosidad intrínseca del movimiento. Sus palabras establecieron una crítica que denunciaba el servicio del arte en la economización de la vida y en la consecuente inexistencia de una decisión existencial que distinga “lo justo y lo injusto”⁴¹. Nótese la ironía schmittiana que atraviesa su conclusión. Ironía que, en definitiva, no se halla como corolario de sus conceptualizaciones sino como punto de partida de su pensamiento, rastreado claramente en el propio título de su trabajo de 1919.

Walter Benjamin y la actualización de la crítica romántica:

En 1913, bajo el pseudónimo *Ardor*, Walter Benjamin publica en la revista juvenil *Der Anfang* un artículo que lleva por título *Romanticismo. Un discurso no pronunciado ante la juventud escolar*. Hacia el final del mismo Benjamin sostenía lo siguiente:

Ésta es la nueva juventud, una juventud sobria y romántica. Porque no creemos que se pueda prescindir de lo romántico, que se quede anticuado y sea superado alguna vez. Esto es lo insuperable: la voluntad romántica de belleza, la voluntad romántica de verdad, la voluntad romántica de acción. Romántica y juvenil: pues esta voluntad, que para el hombre maduro puede ser necesidad y actividad inculcada, nosotros la experimentamos libremente durante algún tiempo, la experimentamos por primera vez, de forma impetuosa e incondicionada. Ésta es la voluntad que marca a la historia de manera ética y le da su *páthos*, por más que no le dé su contenido.⁴²

³⁹ Safranski, Rüdiger. *Romanticismo...*, *op.cit.*, p.59.

⁴⁰ Schmitt, Carl. *Romanticismo Político*, *op.cit.*, p.134.

⁴¹ *Ibidem*, p.182.

⁴² Benjamin, Walter. “Romanticismo. Un discurso no pronunciado ante la juventud escolar”. *Obras. Libro II / vol. I*. Madrid: Abada, 2010, p. 46.

No es impropio señalar que al igual que Carl Schmitt, Walter Benjamin identifica en el romanticismo una faceta burguesa que repliega al sujeto sobre un sí-mismo individual. Sin embargo, ya en este ensayo de juventud, se observa un posicionamiento distinto al de Schmitt en lo que respecta al carácter general del romanticismo. Si bien a lo largo de su obra Benjamin ha sido crítico de ciertos aspectos irracionales del mismo y de su tendencia individualizante, no deja de observar en éste un potencial tanto filosófico como político. De igual manera, en la oposición entre lo joven y lo viejo, opera como fantasma oculto la necesidad de distinguir momentos cualitativamente diferenciales del romanticismo alemán, a saber, el protorromanticismo (o romanticismo temprano), el romanticismo, y el romanticismo del siglo XIX.⁴³ Diferenciar el protorromanticismo y el romanticismo de las formas románticas del siglo XIX resulta sustancial a efectos de aprehender el potencial transformador del primer romanticismo. Benjamin observa en ese primer romanticismo, joven e impetuoso, elementos que permiten pensar que hay algo más allí que una mera tendencia estetizante y caduca como la que presentan las derivas románticas de los siglos XIX y XX. El primer trabajo sistemático de Benjamin al respecto es su tesis doctoral titulada *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, también de 1919. En palabras del propio Benjamin el trabajo “está pensado como contribución a una investigación de la historia de los problemas que tendría que exponer el concepto de crítica de arte a lo largo de sus transformaciones”⁴⁴. Sin embargo, el análisis benjaminiano del concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán no tiene por objetivo la mera presentación del mismo, sino que postula a la vez una tarea filosófica:

⁴³ La discusión en torno a la periodización de lo que se entiende por romanticismo alemán resulta un tópico de análisis en sí mismo. En lo referido a la lectura de Walter Benjamin, hemos optado por tener como horizonte de análisis la periodización que realiza Rüdiger Safranski en su ya citado trabajo, puesto que es el que consideramos más pertinente en vista de los trabajos benjaminianos. En dicho trabajo Safranski sostiene que existen dos grandes momentos conceptuales del Romanticismo alemán: 1) *El romanticismo*. Una actitud filosófico-estética y una época histórica específica 2) *Lo romántico*. Una actitud del espíritu desprendida de su época. Dentro del primero se encontraría lo que Benjamin caracteriza como protorromanticismo y romanticismo, mientras que en el segundo momento se situarían las derivas románticas de los siglos XIX y XX.

⁴⁴ Benjamin, Walter. “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán”. *Obras. Libro I / vol.1*. Madrid: Abada, 2007, p. 13.

Innegablemente, tal investigación de la historia de la crítica de arte es algo completamente distinto de una historia de la crítica de arte misma; es una tarea filosófica, dicho más precisamente, de historia de los problemas.⁴⁵

De este modo, desde las primeras líneas de su obra, Benjamin advierte que no se trata de un trabajo que pueda ser reducido al análisis descriptivo de la estética romántica. Hay aquí, a su vez, la pretensión de fundamentar un concepto de *crítica* en vistas de una *filosofía verdadera*. En dicho sentido, en este trabajo de juventud aparece una preocupación benjaminiana que persistirá a lo largo de su obra madura, a saber, los modos en que el arte entra en relación con el campo de conocimiento general.

La inmanencia de la crítica: he aquí el punto nodal que para Benjamin vuelve al romanticismo una manifestación digna de atención y consideración. El modo en que el romanticismo sitúa la crítica en medio de la obra, permite que un contenido de verdad sobre el objeto pueda ser elaborado. Reflexión y criticabilidad se constituyen entonces como los dos pilares de la crítica romántica. Esto implica que “la crítica de la obra es ahí más bien su reflexión, la cual no puede llevar evidentemente sino al despliegue del germen que le es inmanente”⁴⁶. De esta manera, tanto el juicio subjetivista como el juicio racionalista quedan desarticulados:

La crítica, que para la concepción actual es lo más subjetivo, era para los románticos lo regulador de toda subjetividad, contingencia y arbitrio en el nacimiento de la obra. Mientras que, según los conceptos actuales, la crítica se compone del conocimiento objetivo y la correlativa valoración de la obra, lo distintivo del concepto romántico de crítica es sin duda no reconocer una particular valoración subjetiva de la obra en el juicio de gusto. La evaluación es inmanente a la investigación y el conocimiento objetivo de la obra.⁴⁷

⁴⁵ Benjamin, “El concepto de arte ...”, *op. cit.* p. 13.

⁴⁶ *ibidem*, p. 78.

⁴⁷ *ibidem*, p. 80.

Si bien Benjamin pondera positivamente ciertos aspectos de la crítica romántica, no deja de señalar aristas negativas de la misma o, mejor dicho, de sus paradojas. El modo en que el romanticismo articula la relación entre forma, reflexión e idea del arte conlleva una liberalidad que excede la crítica artística. A diferencia de la Ilustración, para los románticos la forma no vale como regla en sí misma ni se encuentra atada a otras reglas. Por el contrario, la misma opera como un modo en que la reflexión se autolimita en tanto que “la disolución crítica de su pregnancia y multiplicidad (mediante la absolutización de la reflexión a ellas ligadas) llevará a toparse con su conexión en cuanto momentos en el medio”⁴⁸. Por dicha razón sostiene que “la idea del arte como medio crea en consecuencia, por primera vez, la posibilidad de un formalismo adogmático o libre, un formalismo liberal, como dirían los románticos”⁴⁹. En este sentido, si bien el concepto de crítica del romanticismo se opone al juicio subjetivo, contiene, en tanto heredero del *Sturm und Drang*, un dejo de subjetivismo liberal. No obstante, Benjamin señala que principalmente Friedrich Schlegel intentó resolver dicha paradoja realzando el carácter objetivo de la crítica inmanente de la obra. Sin embargo, el hecho de que para lograr esto Schlegel haya recurrido al concepto de ironía ha oscurecido la correcta interpretación de la crítica romántica.

La ironía comporta un carácter subjetivista, en tanto, mediante la misma el poeta puede jugar libremente con la materia, a la cual, no obstante desprecia, como señala Benjamin. Sin embargo, este carácter subjetivista signado por la ironía del artista no es más que un momento objetivo del despliegue de la obra. El problema radicaría en el hecho de que en el romanticismo temprano existe también una forma de ironía que no se centra en el material y trasciende “la unidad de la forma poética”⁵⁰. En esta segunda forma, la ironía se configura como un comportamiento del sujeto que crea la obra y no como un momento objetivo del desarrollo de la misma. En este sentido el autor señala lo siguiente:

⁴⁸ *ibídem*, p. 77.

⁴⁹ *ibídem*, p. 77.

⁵⁰ *ibídem*, p. 83.

La ironía formal no es, como el celo o la honestidad, un comportamiento intencional del autor, y no puede entenderse, como usualmente se hace, como indicio de una carencia subjetiva de límites, debiendo ser apreciada como momento objetivo en la obra misma. Con ello representa el paradójico intento de seguir construyendo en lo formado utilizando la demolición, y así demostrar en la obra misma su relación con la idea.⁵¹

Aquí yace probablemente uno de los núcleos más interesantes para pensar la distancia y la cercanía entre Benjamin y el romanticismo. Lo que subyace en su lectura de la crítica romántica es la idea de que la misma presenta una metafísica de la redención. Es ineludible la influencia de la religión en la obra romántica para Benjamin; sin embargo, lo que le interesa es reapropiarse y distanciarse de dicha metafísica en vistas de establecer un método crítico propio. En este sentido, la disquisición sobre la relación entre Goethe y el romanticismo, hacia el final del trabajo, debe ser leída en clave de reelaboración de la relación entre crítica y redención. En este punto es importante señalar también que, si bien aquí el análisis se sitúa dentro del campo artístico, el mismo tendrá implicancias relevantes para la concepción general de Benjamin referida a la crítica.

El cambio en cuestión se evidenciará con mayor claridad en su tesis de habilitación: *El origen del Trauerspiel alemán* (1925). La crítica a los conceptos románticos de reflexión, contenido y absoluto, esbozada en *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, termina de adoptar una forma más precisa en su trabajo sobre el *Trauerspiel*. A la continuidad de la reflexión romántica, Benjamin opondrá la discontinuidad del lenguaje formal de la crítica. En correlato con este aspecto la inmanencia del contenido de la obra será problematizada en tanto el *Trauerspiel* presenta una historicidad de la obra que rompe con los criterios inmanentes de la misma. En este sentido, también el concepto de absoluto es puesto en cuestión, puesto que al carácter viviente de la obra Benjamin opone el carácter de ruina de la misma.

⁵¹ *ibídem*, p. 86.

Nótese entonces que el cambio sustancial reside en el modo en que dicho autor piensa la historicidad de las obras y, en consecuencia, la propia relación de la crítica con la historia. Benjamin observa que el *Trauerspiel* rompe radicalmente con las formas de la Edad Media, presentándose como una expresión de la fragmentación de la Modernidad. En este sentido, se sitúa dentro de la historia, asumiendo dicha historicidad, pero conectándose a la vez con su prehistoria mediante el mito. En palabras del autor:

El contenido de éste, su verdadero objeto, es la vida histórica tal como se la representaba aquella época. En eso se diferencia de la tragedia. Pues su objeto no es la historia, sino el mito, y lo que le confiere el *status* de trágico a las *dramatis personae* no es el estamento -la monarquía absoluta-, sino la época prehistórica de su existencia -el pasado heroico.⁵²

Ahora bien, el *Trauerspiel* presenta un modo de pensar la relación entre obra e historia distinto a la del romanticismo. Esto exige un cambio sustancial en el ejercicio de la crítica. La crítica ya no es una forma de arte que encuentra su realización en la inmanencia del contenido de la obra. Por el contrario, la *crítica* se constituye como un proceso de *mortificación* en el cual la obra, ruina de un pasado perimido, encuentra su contenido de verdad en la historia. Así, la redención de las obras mediante la crítica no se encontraría en el despliegue del contenido inmanente de la obra en tanto “un despertar de la consciencia en las aún vivas, sino [en] un asentamiento del saber en ellas, en las muertas”⁵³. Ese saber asentado en las obras muertas es el que permite, para Benjamin, que la esperanza de la redención se sostenga.

El *Trauerspiel* presenta un mundo puramente histórico como resultado de la ruptura de la tensa relación entre naturaleza e historia. La historia se presenta como historia natural en tanto el mundo histórico se cierra sobre sí produciendo un tiempo que es pura

⁵² Benjamin, Walter. “El origen del *Trauerspiel* alemán”. *Obras. Libro I / vol. 1*. Madrid: Abada, 2007, p. 265.

⁵³ Benjamin, “*El origen del ...*”, *op. cit.*, p. 400.

repetición de una condición humana signada por la caída adánica. Ante esto, el arte de gobernar del soberano impregna la totalidad de un mundo que surca las mareas del poder y el cálculo político. Así, en la figura de un soberano que puede ser tanto tirano como mártir, el barroco alemán despliega el drama de la historia. No obstante, esa historicidad es la que vuelve al *Trauerspiel* una forma incompleta del tiempo. En dicha incompletitud que asume la catástrofe de la historia, una débil fuerza mesiánica destella como esperanza de redención. La tarea de la crítica consistirá entonces en mantener abierta esa herida que conecta pasado y presente de modo que el mundo histórico recuerde su incompletitud al encontrar su redención.

Conclusión: estetización de la política, ¿una ironía benjaminiana sobre Carl Schmitt?

A modo de conclusión es menester redimensionar lo expuesto hasta aquí, a la luz de la cuestión de la *estetización de la política*. Si bien el tópico tomó una notoriedad inusitada con *La obra de arte...* de Walter Benjamin, lo cierto es que ya en *Romanticismo político* de Carl Schmitt la cuestión encuentra una primera conceptualización polémica. Como se observa en el primer apartado, el jurista encuentra en el esteticismo romántico las bases mediante las cuales el liberalismo desestructura lo político dando paso a un proceso de economización de las esferas de la vida, es decir, a una suerte de estandarización bajo el imperio de la técnica. En este sentido, la conceptualización schmittiana consiste en sostener que la política en el liberalismo se sustenta sobre una paradoja: una política que se fundamenta en una no política y que, por ende, no puede conducir a otra cosa que no sea su estetización y neutralización inacabada. En *El concepto de lo político* Schmitt advierte que la lucha por la despolitización sólo podría alcanzar su triunfo completo a través de una “última guerra final de la humanidad”⁵⁴, lo que revitalizaría entonces lo político.

⁵⁴ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, *op.cit.*, p.33.

Cabe advertir que en lo que respecta a la relación entre estetización, economización y política existe una divergencia notoria entre Schmitt y Benjamin. El rasgo materialista de éste último lo sitúa en las antípodas del jurista. Sin embargo, no menos cierto es que existen puntos convergentes entre ambos. Por ejemplo, Benjamin al igual que Schmitt, observa una íntima ligazón entre economización y estetización, entendiendo que esa conexión es heredera, en parte, de ciertas formas del esteticismo romántico. Sin embargo, desde la óptica benjaminiana no podría pensarse la Modernidad misma en un modo del quehacer político que no se encuentre en íntima conexión con los procesos económicos. Por consiguiente, no sería pertinente postular un modo esencialista o existencialista de lo político que contrarreste los efectos de la economización, pues si bien Schmitt aclara la variabilidad de los agrupamientos humanos, no menos cierto es que su definición de lo político acarrea, en última instancia, una definición existencial de carácter teológico-político⁵⁵. Más bien, para Benjamin el *quid* de la cuestión sería comprender la dimensión histórica de esa praxis humana llamada “política” a efectos de construir una política táctica y estratégicamente efectiva.

Ahora bien, el párrafo final del ensayo *La obra de arte...* lejos se encuentra de presentarnos la solución del problema en cuestión; más bien, nos presenta la reformulación del problema inicial a la luz de lo expuesto:

La humanidad, que antaño, con Homero, fue objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, ahora ya lo es para sí misma. Su alienación autoinducida alcanza así aquel grado en que vive su propia destrucción cual goce estético de primera clase. *Así sucede con la estetización de la política que propugna el fascismo. Y el comunismo le responde por medio de la politización del arte.*⁵⁶

⁵⁵ Recién en la edición de 1963 de *El concepto de lo político* Schmitt consigna, en una nota al pie, la problemática de la apertura a la trascendencia en la obra de Hobbes. Allí el jurista admite que lo político no se reduce a la relación entre protección y obediencia tal como se deja entrever en las primeras ediciones de su trabajo. De esta forma, dicha aclaración concuerda mucho más con una reflexión de carácter teológico-político. *Ibidem*, p.61, nota al pie 62.

⁵⁶ Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. *Obras. Libro I / vol.2*. Madrid: Abada, 2008, p. 47.

¿Qué implica la estetización de la política en términos benjaminianos? En su ensayo *La ideología estética como ideología o ¿qué significa estetizar la política?*⁵⁷ Martin Jay señala que existen diversas lecturas posibles de la estetización de la política. La más común sería la que sostiene que se trata de la aplicación de los conceptos del *l'art pour l'art* en el campo de la política. Pero también es posible realizar una lectura que centre la atención en la cuestión de las masas; siendo el problema el modo en que las mismas se vuelven materia inerte, factible de ser moldeada por el arte del gobernante. De igual modo, se podría interpretar la estetización de la política en clave de la reducción de la política a un espectáculo. O, finalmente, pensarla como la sumisión de la praxis política a una totalidad orgánica a partir de una peculiar metafísica del arte que impregna la totalidad de la política. Todas las lecturas posibles señaladas por Jay tienen como horizonte común la idea de que la política adopta criterios estéticos. Las diferencias interpretativas radicarían en el *modo* en que dicha *estetización de la política* se realiza. La pregunta que se podría hacer es, ¿cuál es la lectura correcta de la *estetización de la política*? Exegéticamente no sería factible señalar que ninguna de las lecturas es incorrecta en esencia, pues todas dan cuenta del asunto de un modo fragmentario. En efecto, el punto nodal de estas interpretaciones no radica en preguntarse si su interpretación sobre la *estetización de la política* es o no acertada, sino cómo resuelven la misma. En dicho sentido, lo que recorre el total de las lecturas presentadas por Jay es una preocupación central por el otro polo del enigma benjaminiano, es decir, la *politización del arte*. ¿Es posible politizar el arte de modo tal que la *estetización de la política* no se produzca?

Este modo de situar el análisis difícilmente permita leer la relación entre estética y política más allá del fascismo y el nazismo. El hecho de que la relación entre estetización y fascismo tenga un peso específico en el ensayo no debería impedir pensar un problema que se sitúa más allá de la dimensión histórica específica de su contexto de producción, a saber, ¿por qué la política puede adoptar una forma estética?

⁵⁷ Jay, Martin. “La ideología estética como ideología o ¿qué significa estetizar la política?”. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 143-165.

Peter Fenves en *¿Existe una respuesta a la estetización de la política?* señala que el modo más común de responder a la pregunta por la estetización de la política es haciendo referencia a los regímenes políticos que se conciben a sí mismos como obras de arte. Por consiguiente, la *estetización de la política* sería la forma que adoptan ciertos regímenes que eliminan “todo estándar legal y moral de la política, proponiendo—más o menos explícitamente—estándares estéticos en su lugar”⁵⁸. Sin embargo, esta definición resulta insatisfactoria a efectos de concebir toda la ambivalencia del gesto benjaminiano. Además, la referencia a Karl Marx al inicio del ensayo de Benjamin es ya un indicio de dicha incompletitud, ya que, desde cierta perspectiva materialista-histórica que adopta el ensayo, las categorías políticas no pueden ser reducidas a categorías legales y morales:

Las categorías y criterios de la política -cualesquiera sean, y Benjamin tiene buenas razones para nombrarlas aquí- disfrutan de una relativa independencia respecto de la legalidad positiva o natural, y esta independencia, que en circunstancias excepcionales se traiciona a sí misma, hace mucho más difícil la pregunta planteado por su estetización, mucho menos abierta a respuestas que adopten esta forma tranquilizadora: moldear las cuestiones políticas según las normas legales.⁵⁹

En tal virtud, el ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* debe ser leído también en torno a la proximidad entre la política y la estética en su forma de constitución. Con esto se hace referencia a la independencia de ambos campos para con las normas legales. No obstante debe aclararse que la tesis que sostiene la independencia de la política y la estética para con las normas legales no supone carencia de las mismas. Más bien implica que, en un estado de situación pos-aurático, la praxis llamada arte, mediante la disciplina estética, intenta presentar su fundamento a partir de sus propias reglas y leyes. De igual modo, la praxis política “puede representar su

⁵⁸ Fenves, Peter. “¿Existe una respuesta a la estetización de la política?”. *Walter Benjamin: culturas de la imagen*. Uslenghi, Alejandra (comp.). Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010, p. 78.

⁵⁹ Fenves, “¿Existe una respuesta ...”, *op. Cit.*, p. 80.

carácter de fundamento en términos legales y presentarse, por lo tanto, como el único orden supremo al cual está subordinada toda esfera de la vida, de manera inmediata y decisiva”⁶⁰. En el sentido de lo expuesto, lo que observa Benjamin es que el arte posaurático se asemeja la praxis política. Esto no implica que sean en esencia lo mismo, sino que sus lógicas constitutivas de la política y la estética operan de un modo similar. El problema central radica en que no bastaría con resolver dicha semejanza delimitando tajantemente desde la *teoría* dichos campos de modo tal de que la *estetización de la política* no se produzca.

En este punto la crítica de Benjamin apunta tanto a los teóricos del arte como a los teóricos políticos. La estética puede postular la autonomía de la obra de arte pero la reproducción técnica que rompe con la autenticidad de la misma no hace más que recordarle que su autonomía es una pretensión. Esta es una conclusión que bien podría sugerir el Schmitt de 1919. Sin embargo, Benjamin ahonda aún más en esta cuestión, afirmando que la singularidad de la obra se encuentra fundamentada en la propia praxis social, inclusive en la forma más antigua de arte, a saber, la práctica ritual. En dicho sentido, intentar delimitar la especificidad del arte mediante la estética no modificaría el hecho de que el objeto artístico puede ser captado, utilizado y evaluado más allá del campo artístico. Inclusive, es posible afirmar que en ello reside la definición conceptual del término *estetización*, a saber, “en la transformación de algo en un objeto que es captado y evaluado desde dos perspectivas incompatibles pero complementarias: la de la expresión egoísta y la del placer autoalienado”⁶¹. Este tratamiento del objeto a la luz de dos perspectivas divergentes, en los términos de Schmitt, es el resultado de la funcionalización del romanticismo a otras fuerzas, principalmente a las fuerzas dominantes de la neutralización y de la despolitización.

Por otro lado, la crítica de Benjamin apunta también a los teóricos políticos que intentan demarcar la especificidad de la política desde la teoría, hecho que supone necesariamente la postulación de una política pura. En términos benjaminianos, la

⁶⁰ *Ibidem*, p. 90.

⁶¹ *Ibidem*, p. 86.

propia singularidad de la política como praxis desarticula la existencia de una política pura. En dicho sentido, la postulación de una esencia de la política o de una autonomía de la misma es, al igual que en la estética, una pretensión teórica. En otras palabras, si la política es por su propio modo de constitución una praxis singular, el arte, en su estadio posaurático, también intenta constituirse como una praxis singular. Por ello, *estetización* y *politización* presentan la misma ambivalencia, a saber, la fundamentación de su praxis por su propia topicalidad discursiva. La diferencia sustancial radica en que no sería posible pensar la política sin *politización*, mientras que sí sería posible pensar un arte sin *estetización*.

Por dicha razón, lo expuesto hasta aquí nos muestra con mayor claridad la divergencia entre Benjamin y Schmitt en torno a la cuestión de la *estetización*. El modo en que Schmitt intenta contrarrestar la *estetización de la política* recurriendo a una definición esencialista que defina “lo justo y lo injusto” no podría conducir hacia otro lugar, para Benjamin, que a la profundización de la *estetización*. Así, la definición schmittiana que reza “la específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de *amigo y enemigo*”⁶², en términos benjaminianos, no permitiría establecer una especificidad de la política. Más bien, contribuiría a acrecentar el avance de los criterios estéticos en el campo político. De modo que mientras Schmitt entiende que el fenómeno de la *estetización* es propio o al menos servicial del liberalismo, Benjamin va más allá al postular que también se coaliga con el conservadurismo. Sólo de esta manera se podría comprender el motivo por el cual la *estetización de la política* puede conducir tanto al capitalismo liberal como a su vertiente más reaccionaria a manos del fascismo y del nazismo. En este sentido la *estetización de la política* no debe ser comprendida simplemente como el modo en que el nazismo y el fascismo gestaron sus regímenes como obra de arte, sino, como un modo general en que la política de fines del siglo XIX y principios del siglo XX se vio impregnada de conceptos y criterios de la estética moderna. De algún modo, el desarrollo de las técnicas imbuyó al arte moderno de una nueva función ritual al interior

⁶² Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, *op.cit.*, p.23. Itálicas en el original.

de las sociedades. Sin embargo, el hecho de que el mismo estuviera signado por la pretensión de autonomía produce como efecto, no la sumisión del arte al campo de la política, sino su inscripción de manera problemática al interior de dicho campo; al punto tal de borrar toda especificidad de la política. Por dicha razón el fenómeno de la *estetización de la política* no debe leerse como un producto exclusivo del fascismo y el nazismo, sino como la forma general de una política moderna en estado de *crisis*.

Ahora bien, si lo que atraviesa el ensayo benjaminiano es la idea de que el acotamiento de la *estetización de la política* no puede ser resuelto en un sentido estrictamente teórico, ¿cómo llevar a cabo esta tarea? Rápidamente se podría responder al cómo diciendo “*politización del arte*”. Sin embargo, la respuesta benjaminiana contiene en ese cómo una pregunta por el quién. Si las masas son el objeto de la *estetización* esto quiere decir que son también el objeto en que la tarea de la *politización* debe ser realizada. La *estetización* sólo puede encontrar su fundamento en la política cuando las masas se vuelven uniformes mediante los medios técnicos. En este sentido, Benjamin señala que:

El fascismo intenta organizar las masas recientemente proletarizadas sin tocar el ordenamiento de la producción y de la propiedad, cuya eliminación precisamente aquéllas persiguen. Pues el fascismo ve su salvación en el permitir que las masas se expresen (en lugar de que exijan sus derechos). Aquí ha de señalarse, especialmente respecto a los noticiarios semanales, cuya importancia propagandística no es susceptible de ser sobreestimada, que la reproducción en masa favorece la reproducción de masas. En desfiles gigantescos y festivos, monstruosas asambleas, masivas celebraciones deportivas y, en fin, en la guerra, reproducidas hoy todas juntamente para su proyección y difusión, la masa se ve a sí misma cara a cara.

Por ende, la idea de *politización del arte* no debe ser leída como la forma última propuesta por Benjamin contra la *estetización de la política*. Más bien, debiera ser interpretada en clave de un principio de esperanza que permite vislumbrar una

posibilidad efectiva para salir de la *estetización de la política* propugnada por los regímenes totalitarios. Sin embargo, dicha tarea sólo puede ser realizada por las masas sobre cuya dominación se cierne. Por otro lado, abordar el ensayo de Benjamin como la presentación del problema de la *estetización de la política* y no como su solución práctico-teórica, permite pensar también la cuestión de la *estetización de la política* en los regímenes democráticos persiste en nuestro tiempo histórico.

Lo cierto es que tanto Walter Benjamin como Carl Schmitt son exponentes acabados de un tiempo de la historia occidental, signado por la crisis de su experiencia. El diálogo entre ambos se reduce a unas breves referencias exegéticas perdidas en los anaqueles de la historia de la teoría. Sin embargo, la atención reflexiva que tuvieron sobre la tradición occidental así como sobre su tradición nacional sitúa a Benjamin y a Schmitt en un diálogo cara a cara respecto de su tiempo. El romanticismo se constituye como una pieza clave de dicho diálogo perdido, puesto que para ambos tal expresión da cuenta de un cambio radical en el modo de pensar la relación entre los hombres y las cosas. Pero aún más porque uno y otro observan allí el germen de un fenómeno que domina la escena contemporánea de principios del siglo XX: la *estetización de la política*. Sin embargo, esta afinidad electiva por el romanticismo, a la vez que los acerca teóricamente, los distancia políticamente. El modo en que intentan formular una respuesta sobre la *estetización* que se traduzca en una política efectiva sitúa a Schmitt en un campo antagónico al de Benjamin. La manera en que Schmitt procura reconstruir una definición clara de los conceptos políticos polémicos, para Benjamin sólo podría acrecentar la estetización de la política debido a su dimensión existencialista. La fórmula amigo-enemigo conduce, en términos benjaminianos, a una compactación de las masas en tanto pone en el centro las fuerzas esteticistas homogeneizadoras de la guerra. Paradójicamente, allí donde Schmitt procura disipar dichas fuerzas no hace más que acrecentar las fortalezas de las mismas. Por consiguiente, una ironía se despliega sobre Carl Schmitt, sobre aquel hombre que mejor supo hacer uso de ella para contrarrestar al romanticismo. Le debemos a la respuesta benjaminiana tal sutileza.

Bibliografía:

- Benjamin, Walter. “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán”. *Obras. Libro I / vol.1*. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. “El origen del Trauerspiel alemán”. *Obras. Libro I / vol. 1*. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. *Obras. Libro I/vol.2*. Madrid: Abada, 2008.
- Dotti, Jorge. “Definidme como queráis, pero no como romántico”. *Romanticismo Político*. Schmitt, Carl. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Dotti, Jorge. “Romanticismo o decisión política: aut aut”, *Prismas: revista de historia intelectual*, Centro de Historia Intelectual, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes- No. 4 - Vol. 4, (2000): 85-102.
- Fenves, Peter. “¿Existe una respuesta a la estetización de la política?”. *Walter Benjamin: culturas de la imagen*. Uslenghi, Alejandra (comp.). Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.
- Jay, Martin. “La ideología estética como ideología o ¿qué significa estetizar la política?”. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una Odisea del Espíritu Alemán*. Buenos Aires: Tusquets, 2012.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1984.
- Schmitt, Carl. “La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1984.
- Schmitt, Carl. *Hamlet o Hécuba*. Valencia: Pretextos, 1994.
- Schmitt, Carl. *Romanticismo Político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Schmitt, Carl. *Teología Política*. Buenos Aires: Struhart, 2005.

Repensando el Estado, los movimientos sociales y el poder popular.

Rubén Dri *

Fecha de Recepción: 19 de Octubre de 2012

Fecha de Aceptación: 5 de Noviembre de 2012

En los inicios de la era de la globalización se había decretado la muerte del Estado, fagocitado por las grandes corporaciones. Fue Antonio Negri uno de los pensadores que le dieron el responso y celebraron la instalación del imperio omniabarcador y flexible que terminaría siendo derrotado por la informe multitud. La historia es impiadosa con quienes largan al aire su encendida imaginación como si de ella surgiesen verdades. Hoy a nadie se le ocurre afirmar que los Estados han desaparecido. Es cierto que en ellos y sobre ellos sobrevuelan poderes que intentan someterlos con suerte diversa, pero los Estados siguen siendo realidades palpables que es necesario analizar, sobre todo en América Latina en la etapa de la construcción de la Patria Grande.

1.- Los Movimientos sociales

Lo social como un ámbito diferente de lo político surge con la revolución moderna capitalista, al destruir ésta los feudos medievales en los cuales no había separación alguna entre los ámbitos económico, social, político e ideológico, como bien lo analizó Marx en su texto “La cuestión judía”. El señor feudal detentaba el poder político, económico, social e ideológico.

La revolución capitalista, que tiene sus comienzos en las redes comerciales que se instalan a fines de la Edad Media, logra desplegarse cuando puede realizar la

* Profesor Emérito de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Argentina. Correo electrónico: driruben@yahoo.com.ar

acumulación originaria, haciendo que el capital someta al trabajo, formalmente en la primera etapa, es decir, sin producir todavía la separación del trabajador con relación a los medios de producción, pero sometiendo todo el proceso, a las leyes del capital. En una segunda etapa se produce la “subsunción real”, es decir, la separación del productor con relación a los medios con los que produce.

La subsunción real arranca al individuo de la estructura –familia patriarcal, feudo- de la cual era solamente miembro y lo arroja a un espacio vacío, en el que debe buscar la manera de sobrevivir. O encuentra trabajo en la industria naciente, o está condenado a morir de hambre. Nace el ámbito de la particularidad, el de la sociedad civil que es, al mismo tiempo, el del mercado, frente al cual se alza el de la universalidad, el Estado, que debe hacerse cargo del todo. Es el ámbito de lo político.

Dos ámbitos pues, el de la universalidad y el de la particularidad, el de lo político y el de lo social. Cuando hablamos de lo político, nos estamos refiriendo a la universalidad, a la totalidad, conformada por lo social y lo político, la sociedad civil y el Estado. Lo político pues, tiene que ver con la totalidad, pero además, y fundamentalmente con el **poder**.

La política es la actividad que mira a la totalidad desde la óptica del poder. Mediante ella se reforma, transforma, revoluciona o mantiene la totalidad. La política quiere el poder, todo el poder, para realizar las transformaciones que pretende el sujeto político que logra hacerse con ese poder.

Cuando se habla de lo social, en cambio, no se apunta a la totalidad sino a la parcialidad. No se pretende todo el poder sino una parcialidad del mismo. El sujeto social pretende conseguir el agua para el barrio o el alumbrado, la instalación de una biblioteca, la mejora en determinados servicios, el juicio y la condena para los culpables del genocidio, determinadas medidas de seguridad.

Resumiendo, diremos que lo social tiene como acción un ámbito acotado. Siendo sus fines limitados, mientras que lo político apunta a la totalidad del ámbito y tiene como herramienta fundamental el poder para actuar sobre dicha totalidad. No quiere ello decir que lo social no sea político, pero no lo es directamente, sino de manera refleja. Toda

acción, incluso la que se pretende más alejada de lo político es política en ese sentido. En un ámbito como es el de las sociedades en las que necesariamente estamos, no hay acciones completamente neutras.

Ahora bien, en América latina, en la década del 90 del reciente siglo pasado, se produjo la avalancha neoliberal que les propinó a los sectores populares la derrota política, tal vez, la más aplastante de la historia. Ello los llevó, a dichos sectores en general, y a sus militantes en particular, a guarecerse en lo social. De esa manera comenzaron la reconstrucción del sujeto político.

Este fenómeno se produce no sólo en Argentina, sino en todo el ámbito latinoamericano que es cubierto por un entramado de movimientos sociales de la más variada forma. Movimientos de derechos humanos, movimientos de género, homosexuales, ecológicos, sociedades de fomento, cooperativas, comunidades eclesiales de base, organizaciones de pueblos originarios, asambleas barriales, asambleas populares, movimientos campesinos.

En ese proceso movimientista social o asambleario, se destacan fundamentalmente dos expresiones que pasan a ser verdaderos referentes, el movimiento zapatista en México y el de los Sin Tierra en Brasil. En Argentina estos movimientos vienen en alza en la década del 90 y, como consecuencia de la pueblada del 19-20 de diciembre de 2001 que quiebra la triunfante marcha neoliberal, el territorio de las ciudades principales se puebla de asambleas.

Por supuesto que no es la primera vez que surgen movimientos sociales. Pero éstos pasan a tener una significación y una importancia especial que no la tenían los movimientos de las etapas anteriores. Efectivamente, surgen en un momento en que el sujeto central de las reivindicaciones populares, sujeto “revolucionario” según la concepción que deviene de Marx, es decir, la clase obrera, se encuentra en profunda crisis debido a diversas causas como la devastación neoliberal, la revolución tecnológica y la caída del denominado “socialismo real”. Los movimientos sociales expresan un nuevo sujeto, o mejor, nuevos sujetos que pasan a tener un papel fundamental en lo político y, consecuentemente, en el Estado.

2.- Repensando el Estado

Trataremos de repensar el Estado, apoyándonos en algunos pensadores que consideramos fundamentales en esta tarea. Comenzaremos por Hegel, considerado con toda justicia como “el filósofo del Estado moderno”. Como es sabido, el Estado es el centro de su filosofía. Su angustia y desesperación en los inicios de su filosofar era, precisamente, que su país, Alemania, ya no era un Estado y, en consecuencia, allí no podía haber libertad.

Muchos años más tarde, en una Alemania que había podido fundar el Estado moderno, puede desplegar la filosofía del Estado, del cual dice que “es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad *patente*, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe” (Hegel, 1993 # 258).

Es “la realidad de la idea ética”, o sea, la realidad del sujeto colectivo en su máxima expresión. El sujeto, en la concepción hegeliana, se conforma en un proceso en el cual va pasando por múltiples **formas o configuraciones: ser, esencia, concepto, idea. El Estado no es una máquina como la pensó Hobbes**, sino un sujeto colectivo formado por una multitud de sujetos individuales y colectivos menores. Pero no es cualquier sujeto, sino “**el** sujeto ético”. La eticidad, lo ético, es el hábitat del ser humano, el ámbito intersubjetivo en el que se puede realizar.

“En cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, el Estado es lo *racional* en sí y para sí. Esta voluntad sustancial es autofinalidad absoluta, inmóvil, donde la libertad llega a su derecho supremo frente a los individuos, cuyo *deber supremo* consiste en ser miembro del Estado” (Hegel, 1993 # 258).

El momento de la particularidad, el de la “sociedad civil”, encuentra su universalidad en el Estado, siendo por tanto éste el ámbito en el que los sujetos individuales pueden realizarse. Es por ello que el “deber supremo” de los individuos es ser “miembro del Estado”, formar parte del mismo, o mejor, ser un momento del mismo.

La realidad de los sujetos, es decir, la realidad en sentido fuerte, es siempre la dialéctica de lo universal y lo particular, el Estado y la sociedad civil. Ahora bien, “cuando el Estado se confunde con la sociedad civil y se pone su determinación en la seguridad y la protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces el *interés de los individuos como tales* constituye la finalidad última en que se unifican, y de ahí se sigue precisamente en que ser miembro del Estado sea algo discrecional” (Hegel, 1993 # 258).

Ataca Hegel de esa manera la concepción liberal, que sostiene que el Estado debe estar al servicio de los intereses particulares que se mueven en el ámbito de la sociedad civil, protegiendo la propiedad privada y la libertad individual. Si ello es así, el ser miembro del Estado es algo discrecional. No existe un proyecto colectivo expresado por el Estado. Sólo proyectos individuales para los cuales el Estado puede ser un instrumento favorable, pero también un estorbo.

En la concepción hegeliana, pues, el Estado es lo “racional en sí y para sí” porque abarca los dos momentos de la racionalidad, el de la universalidad y el de la particularidad, o sea, el Estado en sentido estricto y en sentido ampliado, que comprende también a la sociedad civil. Ésta, por su parte, abarca el sistema económico-social, la administración de la justicia, la educación pública, las escuelas primaria, secundaria, terciaria y universitaria, la policía y la corporación. En el ámbito del Estado en sentido estricto por su parte, se incluyen los diversos poderes, los funcionarios, la acción social, las relaciones con los otros Estados. Se trata, en consecuencia, de una realidad compleja que conocerá profundos y amplios desarrollos en pensadores militantes como Antonio Gramsci y Álvaro García Linera.

Pero antes tenemos que pasar por Marx, el cual también tiene en cuenta la complejidad del Estado. En efecto, sostiene en la *Ideología alemana* que “el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época” (Marx, 1977. 72).

Dos dimensiones, pues, en la definición marxiana: “instrumento” –aunque no use esa metáfora- de la clase dominante y “condensación” de la sociedad civil. Destacamos en primer lugar este segundo momento que retoma el concepto hegeliano de Estado como

ámbito de lo universal y particular, Estado y sociedad civil, pues ésta “se condensa” – *sich zusammenfass-* en el Estado, es momento del mismo. Todo el entramado de la sociedad civil, en consecuencia, forma parte del Estado.

Esta concepción se encuentra en tres de los cuatro planes que Marx elaboró en la preparación de su obra fundamental, *El Capital*, como se puede ver en los *Grundrisse*.

En el primero de esos planes figura como primer momento “las determinaciones abstractas generales que corresponden en mayor o menor medida a todas las formas de sociedades” (Marx, 1980: 29). Está claro que este primer momento corresponde al primer momento de la dialéctica ¹hegeliana, el de la universalidad abstracta.

El segundo momento dice: “Las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad civil y sobre las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y campo. Las tres grandes clases sociales. Cambio entre ellas. Circulación. Crédito (privado) (Ibidem). Está claro que es el momento de la particularización de la dialéctica hegeliana.

Finalmente el tercer momento, el del universal concreto hegeliano: “Síntesis de la sociedad civil bajo la forma de Estado. Considerada en relación consigo misma. Las clases “improductivas”. Impuesto. Deuda pública. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración” (Marx, 1980: 29-30).

La “condensación” ahora es “síntesis” de la sociedad civil, que implica una realidad compleja que Marx no desarrolla, porque sólo se trata del plan de trabajo. El Estado comprende las clases “improductivas”, los impuestos, la deuda pública, mientras que la privada es dejada para la sociedad civil, el crédito público, la población, las colonias, la emigración.

Por otra parte, en la concepción marxiana, el Estado comporta el momento instrumental al servicio de la clase dominante. Se trata de dos momentos contradictorios.

¹ Pueden consultarse los planes en las siguientes páginas de los *Grundrisse* citados en la bibliografía: 29-31; 162-163; 203-204; 216-217.

Lamentablemente en la tradición marxista el momento de condensación o síntesis de la sociedad civil fue dejado de lado y sólo se desarrolló el momento instrumental, con lo cual el concepto de Estado quedó simplificado, mutilado, unilateralizado.

El momento subjetual es dejado de lado. Efectivamente, la sociedad civil, ámbito de la particularidad, de los individuos, en la medida en que es un momento de la totalidad social, de la cual el otro momento es propiamente el Estado, es la intersubjetividad organizada, que se construye como un sujeto colectivo.

Lenin, en su célebre texto sobre “El Estado y la revolución” no escapa a esa mutilación, por lo cual se puede concluir que es necesario romper, quebrar, eliminar, ese instrumento, cosa que realizará la revolución proletaria. Será necesario crear un nuevo instrumento en manos del proletariado que hará avanzar a la sociedad hacia el comunismo, con el cual “el Estado se extingue” (Lenin, 1974: 110).

Gramsci, en la línea del pensamiento marxista, rompe con la mutilación en la concepción del Estado, retomando y enriqueciendo la concepción hegeliano-marxiana. Estado y sociedad civil constituyen dos momentos de la totalidad, situándose la violencia, el poder, en el momento del Estado, y la hegemonía, la persuasión, la dirección moral y política, en el momento de la sociedad civil.

Con la concepción gramsciana el concepto de Estado ha salido del encierro al que lo habían condenado los teóricos del marxismo. Retomaba la concepción de condensación de la sociedad civil que Marx nunca tematizó y le daba amplios desarrollos. En Hegel la sociedad civil que, como hemos visto, constituye el momento de la particularidad, incluye estructuras como las corporaciones y todas las que se refieren a la justicia, como hemos visto.

Esto se amplía mucho más en Gramsci, para el cual la escuela, la universidad, la iglesia, las bibliotecas, los sindicatos, los medios de comunicación, la literatura, tanto la que podríamos considerar de las élites como la popular, forman parte de la sociedad civil y, en consecuencia, del Estado.

Estado y sociedad civil, poder y hegemonía, violencia y persuasión, constituyen los dos momentos de la totalidad Estado, dos momentos que se desarrollan dialécticamente. No se trata de un polo, el Estado, constituido como dominación que busca la legitimidad, pues ésta no sería otra cosa que la aceptación de la dominación establecida por el Estado. La hegemonía no es la legitimación del poder, sino el momento de su construcción. La legitimación va de arriba hacia abajo, mientras que la hegemonía va horizontalmente y de abajo hacia arriba.

En esta línea hegeliano-marxiana Álvaro García Linera expresa que “todo Estado es institución, parte material del Estado; todo Estado es creencia, parte ideal del Estado; todo Estado es correlación de fuerzas, jerarquía en la conducción y control de las decisiones; y todo Estado es monopolio” (Linera, 2010: 18).

Ello significa que el Estado es materia, estructura material, a la que se refería la concepción marxista del Estado como “instrumento” o máquina, como lo pensó Hobbes. Pero si nos quedamos aquí, entre las manos sólo tenemos un esqueleto o un aparato maquinal, sin vida, un Leviatán, un Moloch, que vive de la sangre de los miembros de la sociedad.

Ese momento maquinal, material, comporta una estructura ideal. Es idea, es símbolo, creencia, percepción. Hegel expresa que el Estado es lo “racional en sí y para sí” porque en él “la autoconciencia particular es elevada a la universalidad”. Idea y materia, o sea, materia concebida; símbolo y realidad, es decir, realidad simbolizada; creencia y realidad, esto es, realidad creída; percepción y cosa, o en otras palabras, cosa percibida.

Más aún, el Estado es “correlación de fuerzas”, lucha en la que se dirime el sentido, la orientación de la sociedad. Todo Estado es siempre un Estado en disputa, voluntad de imponer un determinado proyecto de sociedad. Poder y hegemonía, o hegemonía que construye poder que debe imponerse de tal manera que logre el monopolio del poder.

3.- Estado y poder popular

En la Propuesta con la que Hugo Chávez optó por el mandato 2013-2019 de la República Bolivariana de Venezuela figura lograr “la irrupción definitiva del nuevo Estado Social y Democrático, de Derecho y de Justicia, mediante la consolidación y expansión del poder popular a través de las Misiones y Grandes Misiones socialistas y el autogobierno en poblaciones y territorios específicos conformados como comunas, entre otras políticas” (Chávez, 2012: 3).

Encontramos aquí un concepto del Estado ampliado en la línea hegeliano-marxiana-gramsciana. El Estado es social, lo que significa que los movimientos sociales son constitutivos del mismo, no un simple agregado o espacios sobre los que actúa el Estado. Lo social es incorporado al Estado, lo que no debe interpretarse como una absorción de lo social por parte del Estado o una forma de cooptación.

Ello no quiere decir que entre lo social y lo político en sentido estricto, entre los movimientos sociales y las estructuras políticas, no haya contradicción. Necesariamente la hay y constituye el motor mismo de la marcha dialéctica del Estado.

Ahora bien, es en la base, en los movimientos sociales, donde se gesta y desarrolla el “poder popular” que, en la definición chavista forma parte fundamental del Estado. La “consolidación y expansión del poder popular” es el motor de la “irrupción” del nuevo Estado. Construir poder popular es construir el nuevo Estado; el poder popular y el poder de arriba, poder de los movimientos sociales y poder de las estructuras políticas, se eliminan-conservan-superan. La contradicción se renueva en un nuevo nivel. En contra de las teorías del consenso la construcción del Estado social y democrático se realiza por la vía de la continua superación de la contradicción, o mejor, de las contradicciones.

Un problema central a resolver en el ámbito del poder popular es el de la fragmentación de los diversos grupos que lo constituyen. Mientras esa fragmentación continúe será

imposible la construcción de un verdadero poder popular. Es por ello que en la citada propuesta chavista se incluye el propósito de “lograr la consolidación de un sistema de articulación de las diferentes instancias del Poder Popular” (Id.: 13).

Ahora bien, no es tarea del Estado en su nivel de estructura política lograr la articulación de los diferentes grupos que han de construir el poder popular. La tarea la deben realizar los mismos grupos. La tarea no es fácil pero de ninguna manera imposible. Sólo quienes son sujetos pueden articular, tarea que implica reconocer las contradicciones y ponerse a la tarea de superarlas. No se trata de cumplir con un mandato que viene de arriba, lo cual significaría abdicar la tarea de construirse como sujeto colectivo.

Sólo con la construcción del poder popular puede lograrse el “reconocimiento de la dignidad del ser humano” y la definitiva “erradicación de la pobreza” como se afirma en la propuesta chavista. El sujeto popular en la medida en que construye poder deja de ser objeto al que se puede ayudar o explotar. Pasa a ser artífice de su propio destino, que es colectivo, comunitario. Los planes de ayuda social van cediendo el lugar al trabajo creativo con el cual van bajando los niveles de pobreza, hasta desaparecer como problema social.

En el programa chavista figura “desarrollar y especializar programa formativos que eleven la capacidad de gestión del poder popular en competencias que le sean transferidas en los ámbitos económico, político y social, y en áreas estratégicas para el desarrollo nacional” (Id.: 13). El poder popular no es considerado como una instancia que actúa fuera del ámbito estatal. Todo lo contrario, forma parte fundamental del Estado ampliado que estamos considerando. Por ello interviene en todos sus ámbitos y en las áreas estratégicas.

Bibliografía

Chávez, Hugo (2012) *Propuesta del Candidato de la Patria, Comandante Hugo Chávez para la Gestión Bolivariana Socialista 2013-2019*. Caracas, 11 de junio de 2012.

Hegel, G. W. F. (1993) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid, Libertad/Prodhufi.

Lenin, V. I. (1974) *El Estado y la Revolución*. Pekin, Ediciones de lenguas Extranjeras.

Linera, Álvaro García, Ernesto Laclau, Guillermo O' Donnell (2010) *Tres pensamientos políticos*. Buenos Aires, UBA, Sociales Publicaciones.

Marx, Carlos (1977) *La ideología alemana*. México, Ediciones de Cultura Popular.

Marx, Carlos (1980) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México DF, Siglo XXI editores.

El valor como Hegemonía.

Value as Hegemony.

Rodrigo Steimberg*

Fecha de Recepción: 20 de Septiembre de 2012

Fecha de Aceptación: 15 de Noviembre de 2012

Resumen: *El presente trabajo intenta seguir el desarrollo de las determinaciones del valor para mostrar en él la forma en la que, en palabras de Laclau y Mouffe, la negatividad adquiere una forma concreta específica. Es decir, se propone abordar a la mercancía cómo célula de la unidad de la producción y consumo de la vida sociales. Una vez expuesto que en esta célula se esconde la producción efectiva de la equivalencia entre distintos concretos útiles, indagaremos si, entonces, puede ser pensada su “lógica” como una que se ajusta a la de la equivalencia, tal como esta es presentada en Hegemonía y Estrategia Socialista. A estos fines, analizaremos como exponente de la lógica social descrita por Laclau y Mouffe la contradictoria, y por tanto posible, relación entre instancias sociales que la representación política supone.*

Palabras clave:

Mercancía, Valor, Antagonismo, Totalidad social

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica (CONICET), Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Argentina. Correo electrónico: tumberodo@hotmail.com

Abstract: *This paper attempts to trace the development of value determinations to show how, in words of Laclau and Mouffe, negativity acquires a concrete form. That is, it is proposed to address the commodity as unit cell of social production and consumption. Once exposed that what is hidden in this cell is the actual production of the equivalence between different useful objects, we will investigate if, then, this logic can be thought as one that fits the equivalence one, as it is presented in Hegemony and Socialist Strategy. To this end, we will discuss as an exponent of social logic described by Laclau and Mouffe, the contradictory, and therefore possible, relationship between social instances that political representation involves.*

Keywords: *Commodity, Value, Antagonism, Social totality.*

La representación imposible.

Laclau y Mouffe dan cuenta de aquello que, a mediados de la década del ochenta, entienden como crisis del marxismo. En su versión teórica, en esa crisis está en juego la validez de pensar a un grupo social -la clase obrera- como sujeto histórico de la superación del modo de producción capitalista. Ante este panorama, los autores se proponen desarticular todos aquellos discursos que ataban la acción política a unos supuestos intereses sociales brotados de alguna instancia específica de la formación social. En resumidas cuentas, y a los fines del presente trabajo, Laclau y Mouffe analizan todos los supuestos necesarios de una teoría que no parta de la existencia de sujetos sociales portadores de intereses históricos inmanentes a su posición, sino que sea capaz de pensar cómo los propios intereses se configuran a partir de la acción política, siendo que la acción política, en su propio discurrir, se articula a sí misma como portadora de los intereses que crea. Es decir, Laclau y Mouffe desarrollan una lógica específica de lo social. Esta lógica es la lógica de la equivalencia o del antagonismo.

Para los autores, el supuesto general del marxismo, tanto de sus fundadores como de Gramsci, -cuyo desarrollo es para Laclau y Mouffe el que más se ajusta al suyo propio-, es que la identidad de los sujetos sociales (es decir, para nuestros intereses, de la clase obrera y de la burguesía) se encuentra meramente expresada en el plano político. Con ello, la aparición de los sujetos en la instancia política no es más que un mostrarse algo que ya disponen, una identidad ya-siempre vigente, así sea que esa su mostración no se corresponda con esta última identidad (en este caso, con los intereses que le corresponden como sujetos). Ahora bien, en la propia noción de expresión Laclau y Mouffe encuentran el elemento en el que estalla la lógica de la equivalencia.

Si los intereses de los grupos sociales se manifiestan en las luchas políticas¹, entonces lo político representa otra cosa, está en lugar de identidades que lo superan, que le son exteriores. Sin embargo, no puede ocurrir que la lucha política sea una instancia tal que lo que en ella tome forma no se corresponda de alguna manera con las identidades surgidas en alguna otra instancia social, pues la lógica de la expresión o de la manifestación implica que lo que aparece, en su aparecer, señala algo más que lo que aparece, aquello que se representa en la aparición. Es decir, no puede haber representación sin haber un representante y un representado, lo cual implica que haya dos instancias o arenas en las cuales se dividen las relaciones sociales. Pero, a la vez, el planteo de la representación hace de lo representado algo idéntico a sí mismo. Sólo se puede representar algo que adquiere su consistencia antes de ser representado, algo presentado para sí mismo. En este caso, una posición de sujeto allende su manifestarse en la lucha política. El núcleo de la argumentación de la representación o manifestación de intereses brotados de las relaciones económicas en la lucha política -“la lucha de la clase obrera”-, necesita que en la segunda, en el elemento en el que lo representado se representa, haya algo que señale que es justamente representación de lo representado. Es decir, la representación supone que lo representado aparece en lo representante. La representación necesita entonces tanto de una separación entre representante y

¹ Como los autores lo tratan a nivel general, no es pertinente ya de qué tipo de grupo se trata, pues lo que se impugna es el principio en sus términos abstractos

representado, como de su unidad, de algún tipo de relación que indique que lo que aparece es aparición de algo. Dicen los autores:

“La representación se constituye, por tanto, no como un tipo definido de relación, sino como el campo de una oscilación inestable cuyos puntos de fuga son, según hemos visto, o bien la literalización de la ficción a través del corte de todo lazo entre representante y representado, o bien la desaparición de la identidad separada de ambos a través de su absorción como momentos de una identidad única”².

Retomemos las palabras de Laclau y Mouffe. Si se cortara la posibilidad de que una relación política represente otra cosa que a sí misma (en el caso que presentamos, nuevamente, se trata de la identidad de la clase obrera y de la burguesía engendrada en relaciones de producción determinadas), se tornaría efectiva la separación inherente a toda representación, con lo que se desbarataría la posibilidad de la representación misma. Es decir, no habría más que esferas de acción absolutamente separadas. Sin embargo, esta posibilidad no es más que un rodeo para presentar la identidad de estas esferas de acción, identidad igualmente impugnada por la lógica de la equivalencia. Pues si las esferas política y económica constituyeran campos efectivamente delimitados, entonces su identidad se ofrecería como dada y tendríamos delante una suma de campos con sus reglas determinadas. Es decir, tendríamos delante una identidad compuesta con anterioridad al acontecer de su propia relación. Escriben Laclau y Mouffe:

“Pero el hecho mismo de que la reducción de lo social a la interioridad de un sistema fijo de diferencias es imposible, implica que también lo es la pura exterioridad, ya que las identidades, para ser totalmente externas las unas respecto a las otras, requerirían ser totalmente internas respecto a sí mismas: es decir, tener una identidad plenamente constituida que no es subvertida por ningún exterior. Pero esto es precisamente lo que acabamos de rechazar. Este campo de identidades que nunca logran ser plenamente fijadas es el campo de la sobredeterminación. Ni la fijación absoluta ni la no fijación absoluta son, por tanto, posibles.”³

² Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Buenos Aires: FCE, 2011, 162-163

³ Laclau y Mouffe, *op. cit.*, 150-151.

Los autores rechazan tanto la idea de representación que supone que hay algo para representar antes de ser representado, como la idea de pura exterioridad entre esferas sociales que en vez de tomar a la representación como una unidad, se detiene ante la inmediatez identitaria de los elementos o las instancias en las que la representación toma forma. Una vez rechazada tanto la posibilidad de una totalidad social, dado que esta supondría alguna forma de unidad subyacente, como la de los elementos que la componen e incluso la de la positividad de las relaciones mismas entre ellas⁴, ¿cómo pensar la lógica de lo social?

Ya sabemos que la diferencia de lo social no puede radicarse en una diferencia sustantivada, que convierta a lo social en una totalidad limitada respecto de otra cosa. Dicen Laclau y Mouffe:

“El límite de lo social no puede trazarse como una frontera separando dos territorios, porque la percepción de la frontera supone la percepción de lo que está más allá de ella, y este algo tendría que ser objetivo y positivo, es decir, una nueva diferencia. El límite de lo social debe darse en el interior mismo de lo social como algo que lo subvierte, es decir, como algo que destruye su aspiración a constituir una presencia plena”⁵.

La diferencia no puede estar más allá de lo social. Si la diferencia cayera entre la sociedad y otra cosa, entonces habría una diferencia con otra cosa, pero no una diferencia interior a lo social. Es decir, la diferencia supone un algo en el que ella ocurre, algo que no se puede simplemente distinguir de otro, porque entonces, de nuevo, eso otro sería distinto de lo que es distinto, sería una otra cosa respecto de la cosa en la que cae la diferencia. Es decir, tratando de pensar lo diferente, la distinción que signa lo social, la encontraríamos en una pura limitación con respecto a otra cosa. El límite, entonces, debe ser interior a la sociedad (que en este ámbito no puede ser definida),

⁴ Si se descarta la identidad de la totalidad y de los elementos componentes, es igualmente legítimo rechazar la de la relación como tal. Es decir, no se puede sostener la positividad de algún tipo de relación porque la propia relación supone objetos a relacionar. Si estos existen con anterioridad a la relación misma, nos encontramos en el mismo lugar respecto del que partimos. Si la relación los engendra, entonces es previa a aquello que relaciona, pero tal como le ocurre a los elementos, ella no podría relacionarse con otras relaciones, con lo que nos movemos dentro de una misma problemática.

Tal como sucede con la representación, consideramos que con la crítica a la duplicidad representante-representado se echa por tierra también la de la propia sustantividad de la relación misma.

⁵ Laclau y Mouffe *op. cit.*, 170.

debe ser parte de ella. La sociedad, para no ser una totalidad, debe tener alguna forma de unidad que haga de las diferencias algo que acontezca dentro de sus propios límites. Esa diferencia interior a lo social es el antagonismo.

El antagonismo confronta, distingue. A la vez, relaciona aquello que distingue. De ahí que las fuerzas que confrontan estén, en cierta medida, en un mismo plano. Sin embargo, estas mismas fuerzas no pueden resumirse en su antagonismo, pues en ese caso su relación las consumiría convirtiendo a cada polo antagonista en un mero no-ser-el-otro. Es decir, constituyendo una suerte de totalidad en el antagonismo. Así, la lógica del antagonismo, que es la lógica de la equivalencia, no puede ser llevada a cabo absolutamente, porque eliminaría aquello que la sostiene, la distinción de las fuerzas antagónicas. Ahora bien, por otra parte, que el antagonismo sea lo que signa a lo social, aquello que lo distingue, nos obliga a pensar que lo que antagoniza no puede asumir su propia identidad fuera del antagonismo, pues de ser ese el caso, como se expuso más arriba, la fuerza que antagoniza no haría más que expresar su ser ya sustantivo en la confrontación. Pero, nuevamente, este ser sustantivo nos reenviaría a una dimensión plena anterior al antagonismo, a la cual le surgiría la misma contradicción que hemos visto desarrollarse en la instancia económica al ser representada por lo político: la necesidad de fusionarse en una unidad que las englobe. De esta manera, reiniciaríamos el círculo. El antagonismo es la lógica de lo social, lógica que consiste justamente en ser imposible de llevar hasta sus últimas consecuencias. Escriben Laclau y Mouffe:

“De ahí la ambigüedad que penetra a toda relación de equivalencia: dos términos, para equivalerse, deben ser diferentes (de lo contrario se trataría de una simple identidad). Pero, por otro lado, la equivalencia sólo existe en el acto de subvertir el carácter diferencial de esos términos. Este es el punto en el que, según dijimos antes, lo contingente subvierte lo necesario impidiéndole constituirse plenamente. Esta no constitutividad —o contingencia— del sistema de diferencia se muestra en la no fijación que las equivalencias introducen. El carácter final de esta no fijación, la precariedad final de toda diferencia, habrá pues de mostrarse en una relación de equivalencia total en la que se disuelva la positividad diferencial de todos sus términos. Esta es precisamente la fórmula del antagonismo, que así establece su carácter de límite de lo social”⁶.

⁶ Laclau y Mouffe, *op. cit.*, 173.

Lo social es el perenne intento de unir lo diferente, de clausurar el antagonismo. En esa misma medida es una forma de existencia de la negatividad, una figura real de la potencia para remitir a las fuerzas y actores sociales uno a otro, sin jamás poder operar absolutamente su mecanismo.

El valor o la forma real de engendrarse la negatividad

La exposición que Marx realiza en *El Capital* se inicia con el atributo más prosaico que las mercancías portan: son objetos útiles que sirven a las necesidades humanas, así broten estas del estómago o desciendan de las más etéreas fantasías. Por lo cual las mercancías como valores de uso son siempre distintas, y en tanto simples objetos útiles su contenido material no es índice de una forma social particular de ser producidas.

Ahora bien, las mercancías, además de ser útiles específicos, son objetos cambiables. Es decir, tienen la fantasmática capacidad de trocarse en un objeto distinto sin que opere un cambio material sobre su cuerpo. De cara a nuestro trabajo basta con advertir que la cambiabilidad da cuenta de un algo similar entre aquello a ser cambiado, pues sabemos que es imposible comparar peras con manzanas. Ese algo similar es el trabajo abstracto socialmente necesario para producirlas, trabajo que se representa en su producto material como la capacidad de éste para cambiarse.

Apenas iniciada la exposición de Marx vemos que en la mercancía ocurre algo que permite tornar equivalentes objetos radicalmente diversos. Es por eso que se nos impone el análisis pormenorizado de este movimiento, pues entendemos que *la lógica de la equivalencia no expresa más que la contradicción inherente a la mercancía como forma de organización de la producción de la vida bajo el modo de producción capitalista.*

Sabemos que las mercancías son objetos útiles y que, al mismo tiempo, tienen la aptitud de cambiarse. Como Marx reitera, por más que la inspeccionemos detenidamente, la cambiabilidad de las mercancías no asume forma material inmediata alguna. Con lo que se nos hace patente que este predicado les sobreviene a los objetos del trabajo como producto de una actividad material que les deposita su contenido, contenido tan material como la actividad que lo engendra. Es decir, del trabajo. Este trabajo tiene, entonces, un carácter doble: en tanto productor de útiles específicos es un trabajo concreto; como puro gasto de nervio y energía humana es un trabajo abstracto. Ahora bien, esto caracteriza a cualquier trabajo; ser un puro gasto de energía humana a la vez que productor de un objeto exterior que satisface alguna necesidad. La mercancía, como célula del modo de producción capitalista, tiene que asumir alguna otra determinación que dé cuenta de su especificidad.

La especificidad en cuestión, que hace al puro gasto de fuerza de trabajo humana uno que se representa en el valor que adquiere su cristalización, reside, nuevamente, en el trabajo productor de mercancías, y no es otra que la que brota del modo en el que este se realiza, es decir, de manera privada e independiente. Dice Marx:

“Estas relaciones de dependencia *materiales*, en oposición a las *personales* (la relación de dependencia material no es sino [el conjunto de] vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, [al conjunto de los] vínculos recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos) se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de otros. La abstracción o la idea no es sin embargo nada más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan”⁷.

Es decir que la forma general de intercambio entre el hombre y la naturaleza, el puro gasto de fuerza de trabajo humana, sólo aparece como la capacidad de cambiar un objeto por otro, sólo se representa como valor, cuando este trabajo se realiza de manera privada e independiente. La equivalencia entre objetos concretos, útiles y específicos

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (borrador), 1857-1858, (Grundrisse)* Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1988, 91.

sólo tiene lugar por ser descargado el trabajo que los produce sin tener los productores vínculo social directo alguno. Por eso Marx afirma que las abstracciones se adueñan del proceso de vida social, pues ya la abstracción del trabajo, su mera indiferenciación, no es una propiedad que compartan los productores en su intercambio con la naturaleza sino que ahora esta propiedad de todo trabajo es la forma social de vincularse sus productos como cambiables. No se trata de que una propiedad universal se especifique en el trabajo productor de mercancías sino que, por el contrario, sólo con el trabajo productor de mercancías esta determinación abstracta del trabajo humano rige la organización de la descarga de la fuerza de trabajo de la sociedad, es decir, asigna, como valor, las formas concretas específicas en las que tomará cuerpo el gasto total de trabajo de la sociedad. Dice Marx:

“El producto del trabajo es objeto de uso en todos los tipos de sociedad, sólo en una época históricamente dada de progreso, aquella que ve en el trabajo invertido para producir un objeto de uso una propiedad “materializada” de ese objeto, o sea su valor, se convierte el producto del trabajo en mercancía”⁸.

El producto del trabajo bajo el modo de producción capitalista adquiere la forma de mercancía por realizarse como trabajos privados e independientes. Es decir, teniendo que decidir cada productor cómo descargará su cuota de fuerza de trabajo careciendo de vínculos que organicen esta descarga antes de ser realizada.

Como los productos del trabajo llevan su pellejo al cambio se ven necesitados de encontrar a un par que los pruebe como valor, que manifieste en su cuerpo, el del equivalente, la cualidad de valor de los objetos que en él se espejan. Es esto lo que hace de la mercancía que funciona como cuerpo en el que el valor de la primera se mostrará, el equivalente. Lo que se pone de manifiesto entonces es que el intercambio mercantil hace de una de las mercancías la inmediata representante del trabajo de la sociedad, la que en sí misma ya forma parte del conjunto de los trabajos útiles que producen los valores de uso que el entramado de individuos necesita para reproducirse, hecho este

⁸ Marx. K.: *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, México, Siglo XXI Editores, 1973, 28.

que es justamente la negación de la mercancía como forma de organizar el trabajo social. Esto es, la mercancía, o el trabajo social hecho como conjunto de trabajos privados e independientes, pone a una de sus especies, el trabajo productor del equivalente general, como uno que es inmediatamente intercambiable por cualquiera, como trabajo directamente social. El trabajo que se tiene que mostrar como efectivamente útil para otro en su objetivación, engendra la necesidad de que una de sus formas concretas sea la negación absoluta de sí mismo.

Tenemos aquí todos los elementos para mostrar que la lógica del antagonismo no es otra que la de la mercancía, pero puesta como inherente a toda forma social.

El antagonismo como contradicción inherente a la propia mercancía

Retomemos los términos de Laclau y Mouffe. Bajo la forma de equivalente se tornan conmensurables las mercancías. Es decir, en el equivalente se muestra que poseen una característica común: ser productos de trabajos hechos privada e independientemente. Cada mercancía, se convierte de este modo en un momento de la descarga total de la fuerza de trabajo de la que dispone una sociedad determinada. Por lo que podríamos tratar al mercado, al cambio entre mercancías, según la expresión de Laclau y Mouffe, como cierta forma de totalidad, que permite a cada mercancía mostrarse como momento de la producción y del consumo sociales. Pero, recordábamos, las mercancías no adquieren su estatuto en el cambio sino que, por el contrario, los productos del trabajo van al cambio por llegar al mundo como mercancías⁹. Con lo que pareciera ser pertinente pensar que las mercancías vienen al mundo como momentos pertenecientes de suyo a una totalidad que les asigna su lugar, que al tornarlas conmensurables las convierte en porciones del trabajo social. Pero, justamente, las mercancías son la negación de esta posibilidad. La mercancía tiene pendiente su comprobación como parte

⁹ Dice Marx “las propiedades de una cosa no surgen de su relación con otras cosas sino que, antes bien, simplemente se activan en esa relación”: Marx. K.arl, *El Capital*, cit., 71.

del consumo social hasta conseguir en el cambio alguien que certifique la condición que porta: la de ser valor. Y, a la vez, va al cambio porque es una mercancía, porque es el producto de un trabajo que desconoce su necesidad hasta encontrar en el mercado al equivalente general que lo compruebe como porción necesaria del gasto de trabajo abstracto de la sociedad. Con lo que la mercancía, por ser tal, es imposible de mostrarse como momento de la descarga necesaria de fuerza de trabajo social en el acto en el que esta se realiza. Dice Juan Iñigo Carrera:

“el trabajo social produce mercancías cuando es realizado de manera privada e independiente, o sea, cuando no existe una relación social directa que lo rija. Para que el valor pudiera expresarse en cantidades de su sustancia, en tiempos de trabajo, las mercancías deberían ser el producto de un trabajo regido de manera directamente social. Pero, entonces, ya estaría resuelto de antemano el problema que la forma de mercancía viene a resolver. Esto es, la capacidad total de trabajo de la sociedad ya se habría asignado bajo las distintas formas concretas útiles de este”¹⁰.

La mercancía tiene valor porque su condición la obliga a necesitar mostrarse en el cambio como momento de una totalidad. En el momento en el que el trabajo la produce, este trabajo es aún, en la lógica del antagonismo, un mero elemento, una porción que no ha sido puesta en una cadena equivalencial. Pero, al mismo tiempo, este parcial elemento puede luego demostrarse como momento o afirmarse nuevamente como elemento, en caso de no ser comprada o vendida, reconociéndose así que el trabajo concreto específico que la produjo se descargó para cristalizarse bajo un modo innecesario para la sociedad.

Bien podría objetarse a nuestra argumentación que cualquier elemento, en la exposición de Laclau y Mouffe, puede engarzarse para constituirse en momento, con lo que, no es eso lo que caracteriza a un elemento como tal. Es decir que el hecho de poder demostrarse la mercancía a posteriori como momento del trabajo social no la convierte en un elemento, en términos de *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Pero no hay que

¹⁰ Iñigo Carrera, Juan, *Conocer el capital hoy Usar críticamente El Capital*, Buenos Aires, Imago Mundi 2007, 54.

perder de vista que la forma de privado e independiente que toma el trabajo bajo el modo de producción capitalista es la organización social que lo rige. Es decir, que la sociedad es este vínculo, es el valor mismo. La totalidad es una que no se demuestra directamente como tal sino que pone fragmentos que son incapaces de mostrarse como parte de ella. Es una totalidad que es tal en el ser incapaz de sintetizar cada elemento como momento. Visto desde otro ángulo, es una fragmentación que es necesaria y que, por lo tanto, cobra la forma de la unidad en el cambio, cambio que -como hemos insistido- no crea la fragmentación de los distintos trabajos concretos útiles, sino que es una consecuencia de ella.

Tal como indican Laclau y Mouffe, la sociedad es imposible, la totalidad, bajo el modo de producción capitalista, es inasible. Lo es porque, como se ha reiterado aquí, los trabajos concretos no son como tales momentos de una descarga de la suma del trabajo social al momento de ser realizados. Es decir, los productores directos no saben si sus productos son necesarios cuando los producen. En ese sentido, la equivalencia entre los trabajos es una que no se puede realizar plenamente. En los términos revisados más arriba, las fuerzas antagónicas no pueden simplemente contraponerse como tales, pues su determinación no las convierte en conmensurables inmediatamente. Es decir, no hay "simple antagonismo inaugural"¹¹, sino que éste ocurre en el acto de cambio, en el que valores de uso distintos se conmensuran, pasan a equivalerse. Pero, inversamente, todas las mercancías nacen para ir al cambio, con lo que está en su cuerpo, inmaterialmente, su equivalencia con el resto de los productos del trabajo.

La manifestación más cruda del valor como equivalencia, es decir, el trabajo abstracto puesto como la relación social general históricamente determinada, es el dinero. Este es la expresión directa de la equivalencia general, la posibilidad de tornar en momento cualquier elemento, cualquier trabajo concreto. Así, en el dinero tenemos delante una forma de cierre social general. Es decir, la posibilidad de equivalenciar cualquier elemento.

¹¹ Tan es así que es una imagen recurrente bajo el modo de producción capitalista la contraposición de alimentos pudriéndose frente a masas de gente hambrienta. Esto muestra que hay mercancías incapaces de mostrarse como parte del trabajo socialmente necesario, con la determinación histórica que éste tiene.

El punto en el que el argumento de Laclau y Mouffe muestra más profundamente la realidad de la mercancía es aquel en el que los autores señalan que ni la sociedad puede clausurarse ni la diferencia puede establecerse como definitiva. Decimos que así lo hace porque, efectivamente, el mercado es a la vez la afirmación y la negación de la lógica de la equivalencia. Es la afirmación porque obliga a todas las mercancías a mostrarse como simple gasto de fuerza de trabajo humana, como trabajo abstracto indiferenciado y por lo tanto, como equivalente una a otra. En ese sentido, constituye una forma de totalización. Sin embargo, si se realizara como totalización, como señalaba Iñigo Carrera, entonces se superaría a sí mismo, pues el mercado rige justamente por no haber vínculos sociales directos entre los productores en el momento de realizar su trabajo. El mercado es una forma de totalidad que obliga a convertir ciertos momentos en elementos, pues hace de las partes que la componen unas que no se reconocen como momentos cuando son engendradas. En términos hegelianos, se trata de una totalidad mediata, compuesta de momentos que se muestran como lo contrario de lo que son, es decir, una totalidad signada por la negación. En términos de Laclau y Mouffe, se trata de una totalidad irrealizable.

Pero, por otro lado, el mercado es también una pura diferencia incapaz de sustantivarse como tal pues, como hemos insistido, no es que las mercancías se afirmen como tales para luego acudir al mercado. Las mercancías son tales porque ponen al mercado al que ir; porque se desdoblan en la necesidad de mostrarse equivalentes como su cualidad más íntima. Es decir que las mercancías nacen como elementos obligados a comprobarse capaces de realizar el tránsito a momentos, con lo que su estatuto las pone como antagónicas desde que nacen, e incapaces de afirmarse fuera del antagonismo. Un hecho que nos plantea el problema de que si el mercado es una totalidad irrealizable, es al mismo tiempo una diferenciación incapaz de completarse.

Conclusiones:

De la presentación que hemos realizado bien podría desprenderse que la lógica del antagonismo y el desarrollo de Marx en el primer capítulo de *El Capital* constituyen simples analogías, con lo que el argumento bien podría concluir en un discreto mutuo enriquecimiento de ambos enfoques. Consideramos que hacer esto violentaría las intenciones de ambos planteos.

El desarrollo de Marx muestra que la mercancía es un producto históricamente determinado. Es decir, es una forma específica de organizarse el trabajo social. Por el contrario, Laclau y Mouffe plantean al antagonismo como lógica de lo social, vigente para cualquier tipo de sociedad. Si partimos de la historicidad de la mercancía, entonces no podemos tomar el planteo de *Hegemonía y Estrategia Socialista* como uno que simplemente expresa el discurrir de los vínculos humanos. Más bien debemos concebirlo como una naturalización de ciertos efectos engendrados por el modo de producción capitalista. Contamos para ello con el desarrollo de Lucio Colletti (por no decir con el del propio Marx), que recuerda que la inversión que el modo de producción capitalista produce es absolutamente real, y por tanto es igualmente necesaria que esta inversión se le aparezca a los hombres como invertida. Es decir, que el capital se presente como trans-histórico.

A los fines del presente trabajo, y como decíamos más arriba, para evitar la aséptica comparación, optamos por manifestar que sólo a través del desarrollo de Marx podemos pensar la necesidad del de Laclau y Mouffe y no a la inversa¹². Pues este último aparece como la abstracta lógica de lo social, no pudiendo dar cuenta del porqué de su discurso ni de la teoría de Marx. Por el contrario, consideramos que el planteo de Marx es capaz de dar cuenta de sus propias condiciones de producción y surgimiento. Ese gesto lo

¹² La mera capacidad de explicar una teoría por otra se presta a los antojos de turno: un racista puede explicar una teoría simplemente como expresiva de la debilidad o fortaleza de cierta raza, construyendo un argumento circular y entregándose así al tribunal de Popper. Esto no hace más que probar que la inteligibilidad de una teoría a partir de otra no es índice necesario de su superioridad explicativa.

convierte en una teoría tan histórica como demuestra que es su objeto, encontrando así en él su propia historicidad.

El presente escrito constituye una aproximación a una preocupación que lo engloba, a saber, la de la historicidad de la teoría social. En ese marco, entendemos al aporte de Marx como el más preciso y fértil para atender a esta preocupación. Al permitirnos situar el espacio que le corresponde al discurso que versa sobre el modo de producción capitalista, enmarca la lógica del antagonismo propuesta por Laclau y Mouffe. De ese modo, entendemos, le permite desplegar su inmenso potencial analítico.

Bibliografía

Colletti, Lucio. *El marxismo y Hegel*. México: Grijalbo, 1977.

Iñigo Carrera, Juan. *Conocer el capital hoy Usar críticamente El Capital*. Imago Mundi: Buenos Aires, 2007

Iñigo Carrera, Juan. *El Capital: Razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*. Imago Mundi: Buenos Aires, 2004.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. *Hegemonía y Estrategia Socialista*. FCE: Buenos Aires, 2011.

Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (borrador), 1857-1858, (Grundrisse)* Tomo I. Siglo XXI Editores: Buenos Aires, 1988.

Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I. Siglo XXI Editores: México, 1973.

Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. FCE: Buenos Aires, 2007.

Sohn Rethel, Alfred. *Trabajo intelectual y trabajo manual*. Ediciones 2001: Colombia, 2001.

Contradicción y emancipación.

Dilemas filosófico-políticos del capitalismo posfordista.

Contradiction and emancipation. Philosophical and political dilemmas of post-Fordist capitalism.

Mariana de Gainza * y Ezequiel Ipar **

Fecha de Recepción: 17 de Octubre de 2012
Fecha de Aceptación: 23 de Noviembre de 2012

Resumen: *Al interpretar la actualidad de la filosofía de Spinoza, Antonio Negri lee en ella una teoría que, a partir de una articulación específica entre ontología y política, permite el rechazo de toda explicación que invoque instancias trascendentes para dar cuenta de la constitución de la vida social y del poder político. Ese recurso a Spinoza se da junto con una exigencia programática: alejar la dialéctica en tanto modalidad regresiva del pensamiento. Pretendemos aquí discutir una serie de problemas asociados con esa exigencia.*

Palabras clave: *Democracia absoluta, Política, Contradicción, Emancipación.*

Abstract: *When Antonio Negri reads the actuality of Spinoza's philosophy, he reads a theory in which a specific articulation of ontology and politics allows to reject every explanation of the social and political life by transcendent ideas. This approach to Spinoza means a denial of dialectics as a kind of regressive thought. In this article we pretend to discuss a number of troubles associated with this project.*

Keywords: *Absolute democracy, Politics, Contradiction, Emancipation.*

* Licenciada en Sociología, Universidad de Buenos Aires, Argentina (UBA), Doctora en Filosofía, Universidad de San Pablo, Brasil (USP), Investigadora del CONICET (IIGG).. Correo electrónico: marianagainza@yahoo.com.ar

** Licenciado en Sociología (UBA), Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina (UBA), y en Filosofía Universidad de San Pablo, Brasil (USP), Investigador del CONICET (IEALC). Correo electrónico: ezequielipar@yahoo.com

I. Posfordismo y biopolítica: la exaltación democrática y el desencuentro histórico.

La intensa intervención política y teórica de Antonio Negri ha conseguido llamar la atención en torno a los elementos centrales de una coyuntura histórica: la de nuestro mundo social contemporáneo con sus complejidades y ambigüedades. Es incontestable el hecho de que el pensamiento de Negri, desde los años 90, viene moviéndose contra la corriente al caracterizar a la coyuntura actual a partir de un interés radicalmente político, insistiendo en que se trata de una situación atravesada por una renovada politización de las relaciones sociales. Oponiéndose a los discursos apologéticos que habían proclamado la consumación del fin de la historia, asociado a la extensión sin límites del capitalismo, Negri supo reabrir una superficie teórica que parecía cerrada por el *dictum* que sentenciaba el fin de la política emancipadora. El carácter estratégico de su intervención consistió en desatar el nudo que enlazaba dos hechos aparentemente incontestables de la época: la desaparición o la esterilidad de las “ideologías” modernas (y de sus críticas) y el desvanecimiento de la pulsión revolucionaria que le había dado vida a la política de liberación en la modernidad.

Por eso, es posible afirmar con justicia que Negri es, al mismo tiempo, el último filósofo posmoderno y también el primero. El último, porque a partir de su intervención ya no subsiste prácticamente nada del concepto de posmodernidad surgido de la crítica cultural de Lyotard a las grandes narrativas de la modernidad. Con su obra, ha quedado atrás aquella tonalidad afectiva que ligaba al posmodernismo con el nihilismo y la resignación frente a los rumbos del mundo y se ha disipado la perspectiva que lo veía como una mera radicalización escéptica de las críticas a las fundamentaciones modernas de la Razón. Negri es por eso el último filósofo de la posmodernidad, aquel que frente al eclipse del “pensamiento débil” anuncia el advenimiento de un nuevo pensamiento fuerte, una nueva energía política que habrá de perturbar los modos tradicionales de pensar el mundo contemporáneo. Pero Negri es también el primer filósofo posmoderno, porque transforma la crisis de las ideologías racionalistas de la modernidad en el insumo básico de una nueva lógica política. Introduce con ímpetu a la política en la discusión sobre la situación posmoderna y lo hace, principalmente, reponiendo en el centro del debate el poder que tiene el capitalismo para controlar y reconfigurar la vida social. Con

este gesto, Negri no sólo problematiza la dimensión política de la posmodernidad, sino que crea una auténtica política posmoderna.

La elaboración teórica de esta política posmoderna se articula principalmente en torno a dos grandes obras: *El Poder Constituyente e Imperio*. En la primera, Negri intenta refundar la teoría política recogiendo las enseñanzas de los diversos procesos revolucionarios de la modernidad, no descifrados en su “auténtica” radicalidad por la teoría política tradicional. Su gran apuesta consiste en superar la racionalización moderna del “poder constituyente”, produciendo una ruptura conceptual que le permitirá pensar la *potencia* creativa e innovadora de la *multitud* por fuera de las interpretaciones trascendentalistas que la neutralizan y la restringen a los límites de un momento preliminar y dependiente de la construcción de la estatalidad moderna. En *Imperio*, a su vez, Negri y Hardt ofrecen un diagnóstico de época que, sustentándose en esta recreación de la teoría política, produce un desplazamiento: al centrar el análisis en la facticidad del capitalismo posfordista, intentan extraer de allí una interpretación de las potencialidades de la política emancipadora del presente. En particular, una apreciación positiva del llamado *trabajo inmaterial* que gana protagonismo con la reestructuración del capitalismo global, es la que les permite conectar la “potencia inmanente del ser” concebido como productividad con los procesos de auto-constitución de lo social, entendidos a partir de las nuevas formas de asociación cooperativa que asume el trabajo. Tales procesos son, asimismo, los que, manifestando la real fuerza productiva de lo social sobre cuya denegación se construyó la modernidad, revelan la fuerza contemporánea de una política que escapa de los imperativos de los mecanismos jurídicos de *mediación*, y de su correlato institucional, la *representación*. La dimensión activa y afectiva que conforma la trama positiva de una sociabilidad productiva primera es así la expresión directa de una potencia susceptible de auto-instituirse como acción transformadora o *potencia política constituyente*. Tal es la potencia democrática. La *multitud* detentaría entonces, en el contexto posfordista, la capacidad potencial de “transformarse en una masa autónoma de productividad inteligente, en un poder democrático absoluto”¹.

¹ Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 292.

Ahora bien, es preciso que esta interpretación política del capitalismo posfordista, construida como una fenomenología de la *existencia* de los diversos procesos de lucha contra el dominio del capital, sea considerada en su remisión crítica a la *realidad de los conflictos* sociales contemporáneos². En este punto, tanto el diagnóstico de época de Negri como su interpretación de las potencialidades de la democracia contemporánea, encontraron una serie de objeciones que llamaron la atención sobre acontecimientos y transformaciones que tenderían a desmentir o, por lo menos, a relativizar significativamente, algunas de sus tesis fundamentales.

Una de esas objeciones apunta al núcleo del proyecto intelectual de Negri: el esfuerzo de desarrollar su diagnóstico de época a partir de una reactualización de la experiencia política del autonomismo operario italiano de los años 70. La pregunta clave, en este caso, es si la crítica al poder del Estado –crítica cuyo eje fueron los efectos de sujeción producidos por la articulación de capitalismo y Estados de Bienestar en la posguerra europea– resulta útil para interpretar los desafíos de los procesos políticos contemporáneos. La paradoja que se tornó evidente es que la soberanía de los Estados nacionales y sus mecanismos de integración social aparecen hoy eclipsados por la propia fuerza dinámica del capitalismo globalizado.

El segundo problema se refiere a la interpretación negriana del concepto sociopolítico de “potencia”, esto es, la potencia de la multitud que se expresaría, por ejemplo, en acontecimientos como los protagonizados por los movimientos de resistencia antiglobalización. La base de su interpretación es la concepción de la “realidad social productiva” como una “potencia que no puede ser negada”³. Si bien resulta claro que

² Conflictos que Negri tiende a interpretar, recordemos, como aquellos propios de la fábrica posfordista, diseminados ahora hacia el conjunto de las formas de producción social.

³ “Lo moderno es pues la negación de toda posibilidad de que la multitud pueda expresarse como subjetividad. (...) No es entonces extraño ni puede resultar imprevisto el hecho de que al poder constituyente no le pueda ser concedido ningún espacio. Cuando surge, debe ser reducido a lo extraordinario; cuando se impone, debe ser definido como exterioridad; cuando triunfa frente a toda inhibición o represión, debe ser neutralizado en el 'termidor'. El poder constituido es esta negación. Pero *el poder constituyente y la subjetividad colectiva que lo forma son, antes que nada, realidad social. Una realidad social productiva, que no puede ser negada*. El poder se nutre de esta potencia; sin esta potencia, no sería”. Negri, Antonio. *El poder constituyente*. Madrid: Ed. Libertarias, 1994, pp. 395-396 (el subrayado es nuestro).

esa concepción es movilizadora para rechazar la imagen del poder que surge de las perspectivas políticas trascendentalistas (que se caracterizan por escindir lo social y lo político), sin embargo, al enfatizar el carácter productivo y creativo de la potencia de la multitud, Negri acaba absolutizando esa productividad. Esa utopía de una productividad absoluta no sólo hace del poder constituyente un sujeto, sino que tiende a concebirlo, además, como una substancia. En una curiosa inversión hegeliana, el sujeto políticamente activo se torna substancia⁴. El núcleo de esta operación interpretativa puede ser cuestionado si consideramos el ámbito de la producción social en el cual efectivamente se expresa dicha pulsión productiva de la multitud. Por lo general, lejos de intervenir disruptivamente sobre las formas de producción (material o inmaterial) del capitalismo contemporáneo, la multitud tiende a concentrar su eficacia en la realización de intervenciones de protesta en la esfera pública. Es decir, esa potencia de la cual se afirma que superó la división de lo social y lo político al politizar la totalidad de la producción material, en verdad, sólo consiguió situarse *entre* lo social y lo político, en ese espacio intermediario que es la esfera pública. Esa intervención es la que sostiene la imagen de una potencia que no puede ser negada; pero su existencia no puede ser confundida con la disolución de las diferencias y contradicciones entre la economía, la política y esa productividad que se despliega en la esfera pública.

Finalmente, las objeciones al diagnóstico de Negri apuntan a su interpretación de la politicidad inmanente al capitalismo posfordista –esto es, el capitalismo que se basa en la hegemonía del capital financiero, la globalización, la producción en redes, la flexibilización del mercado laboral, la desburocratización de la gestión del proceso de trabajo y la valorización del trabajo inmaterial asociado a la producción simbólica. La

⁴ “El principio constituyente representa así, y concluye, el principio de lo moderno, puesto que conduce la estructura del producir moderno al sujeto de la producción, imputándole su producción y la responsabilidad y los sentidos de este producir. Y en esta absolutez de la relación entre sujeto y mundo pone las alternativas del poder constituyente, plegando su fuerza y su verdad hacia la multitud. Sólo en la multitud, en cuanto capaz de expresar trabajo vivo, está la verdad de la constitución. La democracia, una democracia real de derecho y de apropiación, de repartición de riqueza y de igual participación en la producción, se convierte pues en el dios viviente; en él se identifican el sujeto y la estructura, la potencia y la multitud (...). El proyecto no es ya el de hacer corresponder lo político con lo social, sino el de insertar la producción de lo político en la creación de lo social. La democracia es el proyecto de multitud, en cuanto fuerza creativa, en cuanto dios viviente”. Negri, Antonio. *El poder constituyente*. *Ibid.*, p. 373.

interpretación en clave biopolítica de las transformaciones del capitalismo al nivel de las relaciones sociales de producción es, sin dudas, uno de los grandes aportes de Negri. Sin embargo, reaparece el mismo problema que constatábamos, esto es, la inclinación a subestimar el carácter ambiguo o abiertamente contradictorio de esas transformaciones. El eje de la argumentación negriana gira en torno de la identificación de una fuerza pulsional inmanente y sociológicamente aprehensible, concebida como el sujeto de una doble tarea: por un lado, inscribirse en la historia como un modo de producción social ilimitado, gracias a un proceso permanente de renovación y reconfiguración creativa; por el otro, afirmar una potencia emancipadora más allá de las ideologías políticas racionalistas en crisis. La fenomenología del trabajo inmaterial es la respuesta teórica de Negri a esas dos cuestiones. Pero esa respuesta paga un alto precio al unilateralizar el significado político del capitalismo flexible.

Los estudios sociológicos que desarrollaron autores como Luc Boltanski y Ève Chiapello⁵ o Richard Sennett⁶, muestran la otra escena del capitalismo posfordista. Lo que Boltanski y Sennett destacan de los procesos de semiotización, des-jerarquización, flexibilización, producción en redes e introducción del riesgo como valor positivo en el mundo del trabajo, no es solamente el hecho de que esos procesos describen la realidad del capitalismo actual, sino principalmente el hecho de que ellos constituyen una nueva ideología y un nuevo orden de justificación, denominado por Boltanski y Chiapello “nuevo espíritu del capitalismo”. El carácter radicalmente afirmativo y anti-transcendentalista de la perspectiva biopolítica de Negri le impide constatar que el posfordismo consiste, simultáneamente, en una serie de transformaciones de las formas materiales de la producción capitalista y en un orden de justificación que busca legitimar las condiciones y requerimientos actuales de la explotación. Esa duplicidad desaconseja, entonces, los análisis unidimensionales sobre la significación política del capitalismo flexible. Sennett, a su vez, insistió en que las nuevas directrices que estimulan y exigen la asunción del riesgo en el mundo del trabajo, lejos de conducir a

⁵ Boltanski, Luc & Chiapello, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.

⁶ Sennett, Richard. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama, 2000.

una subjetividad enriquecida por la creatividad y el deseo de innovación, producen como efecto el fermento psicológico de una nueva subjetividad conservadora y autoritaria. Gracias a una meticulosa investigación etnográfica, el autor muestra que las reacciones defensivas frente a la incertidumbre generalizada producida por las nuevas formas de trabajo se expresan, en el plano sociopolítico, en la adhesión rígida a principios morales y culturales ultra ortodoxos y dogmáticos.

Por su carácter polémico y fecundo, según creemos, la filosofía política de Negri no puede permanecer indiferente a sus críticos⁷. Teniendo en cuenta la importancia de la repolitización de los análisis sobre el mundo social posmoderno (repolitización que hace a la vitalidad crítica de *Imperio* y *El poder constituyente*), se vuelve necesario, sin embargo, abrir una interrogación sobre estos problemas, en la hipótesis de que tal vez sean producidos por algunos de los elementos filosóficos implícitos en las interpretaciones negrianas. En tal sentido, nos proponemos analizar un aspecto que consideramos fundamental por el peso que tiene en la articulación conceptual del conjunto de su perspectiva: la actualización y recreación de la crítica posestructuralista de la dialéctica.

En sintonía con una valorización antiesencialista de las diferencias, Negri rechaza el principio apriorístico y omniabarcante de la contradicción dialéctica, que en los análisis políticos de la tradición marxista había servido como modelo identificador de las fuerzas en lucha. El pensamiento político de la multitud, gravitando en torno de la noción de una potencia que no puede ser negada, quiso producir una gramática de los conflictos sociales contemporáneos que se alejase de la exigencia de identificar a los sujetos opuestos, especularmente definidos, de un combate subsumible en una lógica transhistórica. Sin embargo, es esta estrategia de distanciamiento absoluto frente a la dialéctica la que paga un alto precio al momento de tener que dar cuenta de las

⁷ Algunos de ellos pretendieron someterlo sumariamente a la prueba del principio de realidad y refutar en bloque su intervención en la filosofía política contemporánea. Del otro lado, ciertos defensores tendieron a considerar que los síntomas de inadecuación entre la política contemporánea y las interpretaciones negrianas debían ser silenciados; en un involuntario homenaje a Hegel, tales posturas parecen actualizar la famosa frase “si los hechos no se adecúan a la teoría, tanto peor para ellos”.

ambigüedades que surgen entre la acelerada expansión del nuevo capitalismo y las potencialidades democráticas expresadas por las multitudes contemporáneas⁸. Tal vez, un abandono demasiado rápido del concepto dialéctico de contradicción sea la causa de que los problemas señalados por los críticos de Negri permanezcan impensados al interior de su filosofía. Estos dilemas políticos del capitalismo posfordista quedan sepultados, entonces, bajo los sueños de los visionarios que, incluso frente a las situaciones más extremas (como pueden ser las tentativas más o menos exitosas de golpes de estado contra gobiernos populares, el resurgimiento de los valores del fundamentalismo religioso, el crecimiento de la ultra-derecha en las democracias occidentales) continúan afirmando la evidencia de una “potencia que no puede ser negada”.

2. Entre Althusser y Deleuze

“Un marxista no puede dar el rodeo por Spinoza sin pagarlo. Porque la aventura es peligrosa, y hágase lo que se haga Spinoza siempre carecerá de lo que Hegel ha dado a Marx: la contradicción”⁹. Con estas palabras, Althusser pasaba revista, a comienzos de los años 70, a los efectos de sus opciones teóricas. Tales opciones habían asumido también su forma característica envolviendo un “diagnóstico de época”, en tanto respuesta a una coyuntura. Las derrotas de los movimientos revolucionarios del siglo XX y la frustración de las esperanzas depositadas en los llamados “socialismos reales” implicaban una especie de “refutación de hecho” de los postulados de una dialéctica de la historia que había afirmado, en sus variantes más esquemáticas, la necesidad

⁸ Incluso la misma práctica política de los movimientos sociales que conforman la multitud es la que se manifiesta ambigua y contradictoria. La teoría sólo puede considerar el nuevo sujeto como resistente en términos positivos y absolutos, expulsando tales ambigüedades y conflictos internos, en última instancia, hacia la exterioridad. Un planteo como el de Paolo Virno, si bien va en la dirección de reconocer la ambigüedad de las multitudes, no permite una caracterización política definida de dicha ambigüedad. Nuevamente, es el esfuerzo por rechazar cualquier resonancia dialéctica, el que paradójicamente produce análisis irremediablemente abstractos. Cf. Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

⁹ Althusser, Louis. “Elementos de autocritica”. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008, p. 200.

ineluctable del movimiento de emancipación de la humanidad. El marxismo, en su versión dialéctica, se encontraba en crisis, y fue eso lo que determinó que el esfuerzo de buena parte del pensamiento crítico de entonces confluyese en la búsqueda de nuevas referencias filosóficas para revertir los caminos dogmáticos que habían asfixiado a las teorías revolucionarias de la política y de la historia. En particular, el grupo articulado en torno a la figura de Althusser buscó las claves para una revitalización del marxismo a partir de un “retorno a Spinoza” (más precisamente: un desvío por Spinoza), como modo de realizar la necesaria “salida de Hegel” (más precisamente: una comprensión adecuada del desvío de Marx por Hegel). La dialéctica hegeliana aparecía como la influencia filosófica a la cual debían remitirse los errores de la concepción teleológica de la historia y el énfasis idealista –que daba cuenta de esa teleología en la unidad de la conciencia– presentes en la mayoría de las interpretaciones del materialismo histórico.

El eje de la crítica teórica en aquel contexto fue, pues, la dialéctica en su configuración dominante: aquella dialéctica que había sido movilizada a lo largo del siglo para pensar la unidad de la experiencia histórica y la unidad de la teoría y de la praxis, en cuanto esa unidad era marcada por la lucha y por la resolución de esa lucha, esto es, por el “trabajo de lo negativo”. El corazón de esa dialéctica, a su vez, era la contradicción, que –tal como fue concebida por Hegel– se revelaba como la manera más incisiva de pensar los contrastes y las diferencias constitutivas del mundo social y político moderno: “sólo después de haber sido llevado al extremo de la contradicción, lo variado, lo multiforme, se vuelve viviente y activo, y las cosas que forman parte de esa variedad reciben la negatividad, que es la pulsación inmanente del movimiento autónomo, espontáneo y vivo”¹⁰. Sin embargo, a espaldas de esa vitalidad invocada, la crítica de los años 60 vio en la “forma dialéctica” un principio que, aplicado a la historia, actuaba simplificando la complejidad, o reduciendo la existencia de una formación social a una contradicción o antagonismo fundamental –cuya resolución, se esperaba, inauguraría los tiempos felices de la sociedad futura. Se atribuyó a la dialéctica, de ese modo, la responsabilidad por la legalidad uniforme a la cual se pretendía someter a la historia –un subterfugio, de hecho, para evitar pensar la verdadera *diferencia histórica*.

¹⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974, p. 388.

Si el cuestionamiento de la dialéctica constituyó lo que puede ser considerado un clima de época, las respuestas que se elaboraron a partir de esa problemática común fueron, sin embargo, diversas. Gilles Deleuze –otro gran protagonista del “giro spinoziano” del pensamiento francés– fue quien más decididamente asumió la exigencia de apartar la contradicción en cuanto modalidad regresiva del pensamiento. Conjugando una ontología positiva de la potencia de matriz spinoziano-nietzscheana con una serie de reflexiones ético-filosóficas y estéticas (desarrolladas a partir de la articulación de una original relectura de la historia de la filosofía y de un interés orientado hacia la interpretación de diversas prácticas radicales de su tiempo), el proyecto deleuziano afirmó como su eje el concepto de *diferencia*. Frente a lo que abría y hacía posible una política de la diferencia, el concepto de contradicción revelaba su alma conservadora, al mostrarse tributario de una constelación de pasiones tristes cómplices de la interiorización de la sujeción, de una cultura dominada por la dinámica especular del resentimiento, y de una Lógica del pensamiento que extrae un rendimiento de los conflictos sociales en términos de acumulación del poder del Estado.

Althusser, por su parte, fue más cauteloso a la hora de cuestionar la dialéctica. Explícitamente comprometido en un esfuerzo por revigorizar el pensamiento marxista, realizó una crítica implacable de sus versiones contemporáneas, sin dar por descontado, no obstante, que el pensamiento dialéctico debía ser simplemente abandonado. De otra manera, la crítica de la dialéctica idealista en el proyecto althusseriano se realizó intentando explorar las posibilidades de una nueva dialéctica materialista, que pudiese estar a la altura de lo que fue innovador en el pensamiento marxiano; procurándose fuerzas filosóficas para esa empresa –y eso fue lo osado– en el pensamiento spinoziano. La complejidad de la causalidad inmanente fue movilizada, así, contra el carácter simplificador y homogeneizador de la contradicción hegeliana, siendo el objeto de la crítica las *estructuras específicas* de la dialéctica idealista: la negación simple, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la transformación de la cantidad en calidad, la lógica de la superación. Pero a pesar de sus reconocidos defectos, la noción de contradicción –transformada– permanece, pues aún es concebida como horizonte conceptual apropiado para pensar la política en su constitutiva conflictividad.

Este permanecer en la contradicción les valió a los althusserianos –es interesante recordar– un señalamiento crítico del propio Deleuze en *Diferencia y Repetición*: “no alcanza con pluralizar la oposición o sobredeterminar la contradicción, distribuirlas en figuras diversas que conservan *todavía*, a pesar de todo, la forma de lo negativo”, pues hay “un descubrimiento más profundo, el de la diferencia, que denuncia lo negativo y la oposición como apariencias en relación al campo problemático de una multiplicidad positiva”¹¹.

En estas constataciones de Deleuze y Althusser se pone en juego el rodeo por Spinoza y el destino de la contradicción. Entre Deleuze y Althusser, en las diferencias, desplazamientos y cambios de perspectiva que se producen entre uno y otro, se deciden las derivas de una categoría que había sido central para el análisis y la praxis política del siglo XIX y XX. Para Deleuze, la contradicción no alcanza, no es incisiva, se queda en la superficie cuando se trata en verdad de pensar la vitalidad de una multiplicidad de potencias irreductibles a las tentativas identificadoras de la dialéctica del concepto. Es por eso que no basta con pluralizar la oposición, sino que el camino negativo que conduce a la contradicción debe ser sustituido por la vía afirmativa que sostiene el pensamiento y la política de la diferencia. “Evidentemente –concede Deleuze– la filosofía de la diferencia debe temer convertirse en el discurso de un alma bella: diferencias, tan solo diferencias, en una coexistencia apacible, en la Idea, de lugares y funciones sociales... Pero el nombre de Marx –concluye– basta para preservarla de ese peligro”¹². Althusser, profundizando en los problemas abiertos por ese nombre, transita otra dirección en relación a la contradicción, señala una bifurcación y advierte la posibilidad de una pérdida. La bifurcación es la que divide los caminos del idealismo y del materialismo; la pérdida que puede resultar despotenciadora para el pensamiento emancipador es la de la contradicción. Esta pérdida, parece intuir Althusser, difícilmente pueda ser sustituida por la opción vitalista que apela a la convergencia de Spinoza y Nietzsche. De hecho, un aspecto ineludible de la complejidad de los

¹¹ Cf. Deleuze, Giles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002, pp. 307-308.

¹² Deleuze, Giles. *Diferencia y repetición*. *Ibid*, pp. 312-313.

conflictos reales que Althusser trata de desentrañar conduce al punto ciego de todo vitalismo: ¿qué hacer cuando la conflictividad escinde desde dentro a todas las potencias en lucha? Por eso, termina reconociendo Althusser, la encrucijada que tensiona el pensamiento vivo de Marx es la que –una vez realizado el desvío por Spinoza– nos enfrenta otra vez a Hegel.

3. Críticas a la lógica de la contradicción

La lógica de la contradicción (o la contradicción lógica) ha sido denunciada como medio para pensar los conflictos prácticos de la vida social por tres problemas fundamentales que necesariamente carga consigo en su formulación tradicional¹³. En primer lugar, se la ha cuestionado por su tendencia a *homogeneizar los conflictos sociales y políticos* que tematiza, esto es, por ubicar a esos conflictos en un plano de igualdad que, al reducirlos a un denominador común (riqueza, poder, prestigio, reconocimiento social), los falsea en el mismo movimiento en el que los vuelve comparables. En segundo lugar, se ha discutido su pulsión ordenadora, es decir, su propensión a *imponer una jerarquía* en el campo de los conflictos que se propone interpretar. Finalmente, la lógica de la contradicción ha sido denunciada por *pensar los conflictos bajo el prisma de su resolución*, esto es, por la afirmación de un punto de vista que presupone siempre la posibilidad de una superación de las tensiones que desgarran y constriñen la vida social de los hombres. Estas tres características, la homogeneización de las fuerzas y del sentido de los conflictos, el ordenamiento/jerarquización y el imperativo de su resolubilidad constituyen un dispositivo racionalizador que se aplica a la multiplicidad real de la conflictividad de modo tal que ésta se torna accesible y dócil frente a una lógica de los conflictos sociales que se revela siempre la misma.

¹³ Ver, entre otros, Menke, Christoph. “Die Vernunft im Widerstreit. Über den richtigen Umgang mit praktischen Konflikten”. *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*. Comp. Menke & Seel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pp. 197-219.

Si el concepto tradicional de contradicción produce una *homogeneización* de los conflictos prácticos, ello es así porque realiza, por un lado, una operación de abstracción que reduce la complejidad problemática de lo que enfrenta, *simplificando* la caracterización de las fuerzas que participan de los conflictos, las cuestiones que se juegan en ellos y sus niveles de resonancia. Sobre la base de esa simplificación inicial, el conflicto puede ser concebido entonces según *una* lógica polarizadora que, al subsumir a aquello que se expresa –y eventualmente se confronta– en una dinámica de reacciones especulares, lo distorsiona y lo desnaturaliza. Esta reducción homogeneizadora es la que permite, en un segundo movimiento, la *identificación de los conflictos prácticos con los conflictos teóricos*, que es la auténtica piedra angular de la operación que realiza el concepto de contradicción cuando es utilizado para volver “pensables” los conflictos prácticos. De hecho, la homogeneización y simplificación de las fuerzas enfrentadas funciona como condición de posibilidad del tratamiento lógico-discursivo de la multiplicidad de contenidos, sentidos, protagonistas, temporalidades e intensidades de esos conflictos. La *contra-dicción* no es sino el intento de trazar un puente que inscriba la *facticidad* de las fuerzas en lucha en el orden del discurso. Esta inscripción, que las asimila a los argumentos en pugna de una controversia discursiva, establece de una vez y para siempre la centralidad del *problema de la legitimidad* (tanto de las pretensiones de las partes en pugna, como del punto de vista que pretende evaluar y juzgar sus actos).

En segundo lugar, decimos que la lógica de la contradicción tiende a imponer *un orden y una jerarquía* en el campo de los conflictos prácticos porque sólo gracias a ella tales conflictos se vuelven caracterizables como *principales y secundarios, esenciales e inesenciales, necesarios y contingentes*. De esta forma, aquello que desde cierta perspectiva se vive como crucial y urgente es sometido a la mediación pública de su valor, la cual limita su expresión al espacio restringido que le asignan unos criterios preestablecidos de relevancia social, a la vez que lo condena a la espera –acaso infinita– de que algún día llegue la hora de su protagonismo. Lo catalogado como secundario, inesencial o contingente lo es solamente para un punto de vista exterior que, desconsiderando la diferencia constitutiva que lo singulariza, se arroga el derecho de

relativizarlo y sacrificarlo a otras prioridades. La lógica de la contradicción implica esa capacidad de dar un rodeo totalizador en torno a una multiplicidad de conflictos y aspectos de esos conflictos a partir de la puesta en juego de un determinado *conflicto central*. Es este *conflicto central*, que no siempre tiene que aparecer “en persona” en tanto tal en el “logos político” que instituye la contradicción, el que permite calcular las distancias (entre lo principal y lo secundario), jerarquizar las luchas según su fundamento (esencial o inesencial) y, finalmente, ordenar la estructura del campo político (separando lo necesario de lo contingente).

Por fin, si la lógica de la contradicción conduce a pensar los conflictos bajo el prisma de su *resolución*, esto se debe a que tiende a presuponer que todo conflicto práctico es, de alguna forma, el resultado de un quiebre circunstancial y transitorio de un orden social originario. Este presupuesto fuerte hace que en su interpretación de las fuerzas antagónicas el concepto de contradicción tienda siempre a reconducir el plano de immanencia en el que se manifiestan las diferencias –visualizadas en el fondo como disolventes y como pura negatividad– hacia un plano superior, capaz de producir el “retorno al orden”. El imperativo de la resolubilidad de los conflictos que tematiza es, por lo tanto, la auténtica causa que pone a *trabajar a la negatividad* al servicio del “restablecimiento” de la Identidad (del cuerpo social, de los valores, etc.). Esta preocupación fundamental de la lógica de la contradicción es la que escinde, a su vez, lo social de lo político, al asignarle a esta segunda instancia el privilegio sobre la decisión capaz de lidiar con los conflictos en el sentido de su resolución. Toda una serie de imágenes del mundo social reconciliado idéntico a sí mismo (imágenes ligadas a la paz, la cooperación, el reconocimiento no violento, el entendimiento mutuo) quedan así subsumidas bajo el punto de vista privilegiado del Estado-Político, que aparece como el único agente capaz de garantizar la Identidad (recuperada o añorada). De este modo, la *unidad racional*, esto es, la identidad lógica, queda necesariamente asociada por la categoría de contradicción con la *unidad estatal*, la identidad política, revelando de qué modo el imperativo de la resolubilidad de los conflictos prácticos implica una interpretación de lo social llena de consecuencias que difícilmente pueden ser analizadas por el pensamiento que se mueve al interior de esa noción.

El conjunto de estas críticas parciales (la subsunción de todos los contenidos del conflicto al problema de la legitimidad, la necesidad de postular un conflicto central y la identificación con el punto de vista del Estado) indican una crítica global a la lógica de la contradicción que podría resumirse en la siguiente tesis: la *contradicción* es una forma de pensamiento que tiende siempre a sustraer y disimular la realidad de la multiplicidad de los *conflictos* prácticos existentes (cualquiera sea la modalidad en la que esta “realidad” del conflicto sea concebida). Lo que pretende revelar esta crítica es, en principio, el mecanismo teórico a través del cual la contradicción pretende imponer una *lógica imaginaria* (o, más bien, la ilusión de la posibilidad de esa lógica) frente a “lo real” del conflicto, sin pronunciarse todavía sobre los caminos alternativos para el pensamiento filosófico-político o las posibles vías para su superación. Aquí se sitúa, justamente, la diferencia de la perspectiva posestructuralista que adopta Negri. Pues más allá de la crítica a la contradicción dialéctica, ofrece una salida de los *impasses* en los que cae el pensamiento político emancipador cuando permanece preso de “las ilusiones de la contradicción”.

Para la crítica posestructuralista, los tres problemas a los que permanece indisolublemente ligada la concepción tradicional de la contradicción constituyen una triple ilusión, que puede ser interpretada como la *triple ilusión de las políticas de emancipación modernas*. Estas tres ilusiones están correlativamente asociadas al privilegio de la problemática de la legitimidad, a la postulación de la centralidad de un determinado conflicto y a la identificación con el punto de vista del Estado. De hecho, la primera ilusión podría ser adecuadamente nombrada como la *ilusión gramsciana*, esto es, la ilusión que trabaja al servicio de la producción de una paulatina homogeneización de las fuerzas en lucha, y que establece todos los nexos de convergencia entre los conflictos reales y los conflictos discursivos. La segunda ilusión sería la *ilusión maoísta*, o sea, la ilusión que exige la construcción de un mapa que ordena y jerarquiza la multiplicidad de los conflictos sociales en una única cartografía estratégica. La tercera ilusión es, ciertamente, la *ilusión leninista*, aquella que establece la autonomía relativa de la política estatal como única instancia en la cual se decide

sobre los conflictos sociales, teniendo como horizonte absoluto la lógica de su resolución. El combate de esta triple ilusión, podríamos suponer, es el que –en un diagnóstico posestructuralista como el de Negri– conduce a abandonar por completo el concepto de contradicción, puesto que es esta noción la que oscurece el plano de la auténtica conflictividad de las sociedades contemporáneas y conspira contra la posibilidad de pensar los desafíos de una democracia radical, siempre en estado de silencioso resurgimiento.

4. Contradicción y emancipación

Frente a la triple ilusión introducida por la articulación de la lógica de la contradicción y las políticas de emancipación modernas, debemos preguntarnos: ¿Se puede “huir”, simplemente, de una perspectiva cuyos problemas han sido suficientemente demostrados? ¿Es la única relación posible entre contradicción y política emancipadora la que implica la constitución de un sujeto (completamente) preso de esa triple ilusión? ¿Se podría concebir otro concepto de contradicción que sea capaz de tener en cuenta sus efectos mistificadores y pueda servir, al mismo tiempo, para pensar la complejidad de los procesos políticos contemporáneos?

Hemos mencionado a Deleuze, como inspirador filosófico de un camino que, frente a esa triple ilusión (que en la política marxista puede ser pensada bajo los nombres de Gramsci, Mao y Lenin), decide enfrentarla produciendo un alejamiento del territorio imaginario de la contradicción, en dirección al suelo firme de una ontología de la diferencia. Con ese movimiento se lograría, entonces, escapar de esa lógica imaginaria que considera a la política como la instancia que autoriza el “pasaje” de la multiplicidad de los conflictos sociales al espacio público de su resolución (la trascendencia estatal), con la condición de homogeneizarlos y organizarlos en una única “cartografía” espacio-temporal. La novedad del pensamiento de Negri depende, como hemos visto, de su capacidad para rechazar simultáneamente esta lógica imaginaria desde un punto de vista teórico y desde un punto de vista ético-político. A partir de una filosofía que pretende afirmarse en lo real de la conflictividad social contemporánea, Negri sustituye la lógica

de la contradicción, en términos teóricos, por el análisis biopolítico del nuevo capitalismo y, en términos ético-políticos, por una reinterpretación del concepto spinoziano de democracia absoluta.

Y, sin embargo, muchas veces tal tentativa de eludir la dinámica imaginaria que la contradicción pone en juego produce el efecto paradójico –como hemos visto al comienzo de este artículo– de que, al descartarse esa dinámica imaginaria, lo que se pierde de vista es justamente la estructura real de los conflictos sociales y los dilemas políticos asociados al capitalismo contemporáneo. Pues, por un lado, ¿ha de ser suficiente la sola invocación de un nombre (el nombre de Marx) para eludir los problemas que el “alma bella” plantea a la “filosofía de la diferencia”?¹⁴ Y por otro lado, ¿no ha sido Spinoza, justamente, el que ha insistido en el hecho de que no podemos “escapar” de la lógica imaginaria que organiza la vida en común, sino que se trata, más bien, de realizar un trabajo *al interior* de la imaginación para comprender sus efectos? (donde tal *comprensión* no sugiere la posibilidad de no estar sujetos a esos efectos, sino más bien, la posibilidad de no ser cautivos de su *desconocimiento* –y de las dinámicas opresivas que lo requieren).

En relación a estos interrogantes, quisiéramos sugerir una serie de caminos de exploración, que pueden dar cuenta de la persistencia problemática, al interior del rodeo por Spinoza, de “eso que Hegel ha dado a Marx”:

1) Una reconsideración crítica de la contradicción exige, según pensamos, tener en cuenta el hecho crucial de que los conflictos en las sociedades contemporáneas, siendo substancialmente múltiples y multiformes, se caracterizan asimismo por un movimiento de interiorización, es decir, por la tendencia a transformarse en *conflictos internos* de las

¹⁴ Recordemos esos problemas tal como Deleuze los formula: “...es el alma bella quien ve diferencias por todas partes, quien apela a diferencias respetables, conciliables, federables, allí donde la historia sigue haciéndose a fuerza de contradicciones sangrientas. El alma bella actúa como un juez de paz arrojado sobre un campo de batalla, que vería simples ‘diferendos’, tal vez malentendidos, en las luchas ineluctables”. Deleuze, Giles. *Diferencia y repetición*. *Op.Cit.*, p. 96.

propias potencias o identidades en lucha. En ese sentido, el discurso que concibe la política en términos de contradicción no envuelve sólo un apaciguamiento de la conflictividad social que pretende representar, sino que asimismo constituye aún el “modelo” más adecuado para pensar cómo esa conflictividad se irradia hacia el interior de los sujetos en lucha. Si se persiste en esa interrogación, Marx deja de ser sólo un nombre a ser invocado. Y al mismo tiempo, otro nombre, el de Spinoza, se vuelve reivindicable, sobre todo si se realiza el esfuerzo de “despositivizar” al spinozismo, esto es, el esfuerzo de relativizar la imagen extendida de que representaría un camino del pensamiento opuesto e incompatible con las vías de la negatividad crítica. Pues es posible sostener, desde un spinozismo también riguroso, dos cosas que entran en polémica con su lectura deleuziana: “la diferencia no es absoluta”; “el conflicto – susceptible de ser comprendido como contradicción– puede ser interno”.

2) En la misma dirección de una tensión productiva entre dialéctica e inmanencia, cabe señalar que existe, de hecho, en la *Ética*, una especie de contrapunto crítico de la lógica de la “sustancia infinita” (contrapunto que tiende a ser borrado en muchos de los análisis de inspiración deleuziana o negriana) que afecta necesariamente al concepto de “democracia absoluta” de Spinoza. En relación a ello, y en lo que hace a las prácticas sociales y a la dinámica política de una sociedad, es sobre todo relevante lo que Spinoza sostiene en el Apéndice de la *Ética I*. Ignorantes (inconscientes) de las causas que los determinan a apetecer (esto es, ignorantes del hecho de que su deseo siempre es necesariamente *determinado*), los hombres son, sin embargo, conscientes de sus voliciones; y ese *desconocimiento* articulado necesariamente a un *conocimiento* acompaña las prácticas humanas en el seno de totalidades sociales, cuya positividad (y consistencia) así como su negatividad (y precariedad) son inseparables del modo inmediatamente imaginario y socialmente ideológico en que se viven las relaciones constitutivas de la vida en común. En este sentido, podemos sostener que la “imaginación dialéctica” tematiza las oposiciones y contradicciones que son efectivas al interior de una totalidad compleja.

3) Desde cierto punto ciego de la interpretación vitalista se irradia una lectura de la política contemporánea que, por momentos, parece conformarse con invertir las ilusiones de la lógica de la contradicción, apelando a una concepción que distribuye en términos de un dualismo rígido lo Real y lo imaginario. De este modo, para rechazar la identificación con la perspectiva del Estado, se reemplaza inmediatamente “la falsedad” de los problemas de la representación y la legitimidad por un análisis que hipostasia el carácter afirmativo de las fuerzas sociales resistentes a la dominación (los movimientos sociales entendidos como potencias autopoieticas, los ejercicios de democracia directa como la única forma de expresión de la democracia, el trabajo inmaterial en su dimensión unilateralmente creativa e innovadora, etc.). Del mismo modo, los problemas de la organización y la estructuración del campo político quedan simplemente substituidos por flujos desorganizadores, que se diseminan y se expanden horizontalmente contra cualquier jerarquía o estructuración vertical. El culto de la espontaneidad, del puro movimiento y de las respuestas intempestivas frente a lo acuciante resulta, a su vez, de la inversión esquemática de todo lo que reunía el concepto tradicional de decisión política. En verdad, no es una operación de inversión la que puede realizar una verdadera crítica de las ilusiones asociadas a la lógica de la contradicción. Se trata, más bien, de aprovechar al máximo el desplazamiento que el antiesencialismo posestructuralismo produce, sin perder de vista que un *desplazamiento* es, justamente, un movimiento cuya fuerza cuestionadora proviene del hecho de que *no pierde de vista* aquellas coordenadas de las cuales se aparta. Si la inversión reproduce ciegamente –en virtud de la secreta especularidad que la orienta– aquello que rechaza, el desplazamiento propone un cambio de terreno que tiene que ser *lúcido*, en tanto propone efectivamente la *transformación de un horizonte*.

4) No es, entonces, cualquier dialéctica la que puede ser recuperada tras las críticas posestructuralistas de su carácter mistificador. Por eso, siendo válida la deconstrucción crítica de la contradicción que emprendió la filosofía a mediados del siglo pasado, creemos que también permanecen sugestivos los señalamientos althusserianos en cuanto a la necesidad de pensar una torsión materialista de la dialéctica. En relación a lo que

hemos considerado aquí en torno a la triple *ilusión* reproducida por las políticas de emancipación del siglo XX, podemos señalar sucintamente en qué consistiría dicha torsión materialista de la dialéctica. En primer lugar, el trabajo materialista puede enfrentar la interpelación permanente que pretende homogeneizar las fuerzas y el sentido de los conflictos con la constatación de la heterogeneidad radical de los actores sociales, en lo que se refiere a sus historias y sus experiencias, sus intereses, perspectivas y valores. Lo cual implica un reconocimiento de la apertura incesante de los procesos de construcción de las identidades y de las hegemonías políticas, que a la vez no precisa desconocer las complejidades de las relaciones sociales de dominación en las que esos procesos se realizan. Este concepto *otro* de contradicción puede sostener la tensión entre ambos énfasis, intentando expandir las potencialidades democráticas y transformadoras de las distintas situaciones. Asimismo, una lógica materialista de la contradicción sería aquella capaz de percibir los desplazamientos, inversiones y cambios de orden que explican que, en cierta coyuntura, lo supuestamente secundario pueda revelarse como fuente privilegiada de conflictividad y lo que fue considerado inessential pueda manifestar su urgencia social. Finalmente, la idea de resolubilidad, en virtud de esta reconsideración de las posibilidades de una dialéctica materialista, también ha de ser sometida a la confrontación con la irresolubilidad constitutiva de la conflictividad social, asociada al hecho de que los conflictos prácticos persisten más allá de su resolución puntual, en virtud de una potencia de repetición inherente a la constitución de toda sociedad.

5) Por último, el concepto de identidad al servicio del cual la contradicción pone a trabajar a la negatividad no debería ser visto únicamente en su carácter represivo y apaciguador. Ciertamente, la identidad es el operador lógico fundamental de la construcción “artificial” que, sacando provecho de toda una serie de modos imaginarios (espontáneamente ideológicos) de vivir las relaciones sociales, elabora la imagen consoladora de una realidad reconciliada –una imagen que converge con la proliferación de actitudes conformistas frente al curso verificado del mundo. Sin embargo, la inadecuación de tal imagen en relación a aspectos irrecusables de la experiencia común

constituye la base de una *inquietud* que favorece, en cambio, las consideraciones *realistas*, aquellas que denuncian la violencia y el sometimiento como la contracara del constantemente pretendido triunfo de la identidad. Es sobre esta vertiente realista que se apoya otra manera de concebir la siempre fracasada identidad: su lado actualmente “utópico”, por decirlo así, aquel que nos permite concebir la identidad de lo no-idéntico, la identidad como la relación libre de lo que difiere gracias a la elaboración de un lazo social no violento. Una noción negativa o crítica de la identidad, entonces, que permite reelaborar las ideas de cooperación, comunicación, reconocimiento o entendimiento mutuo, según cierta noción de “paz”, que abiertamente se sostiene sobre la conflictividad productiva de la existencia común. No se trata de otra cosa sino del horizonte de emancipación al que remiten los esfuerzos divergentes de los autores que hemos considerado en este ensayo.

“La paradoja del sujeto y la función lógica de la mimesis: apuntes en torno al arte y la política”.

“The subject’s paradox and the logical function of mimesis: notes on art and politics”.

Mariana Castillo Merlo*

*Fecha de Recepción: 30 de Agosto de 2012
Fecha de Aceptación: 2 de Octubre de 2012*

Resumen: *En este trabajo procuro analizar la reapropiación que realiza Lacoue-Labarthe de la noción de mimesis aristotélica en el marco de una problemática contemporánea: la crisis de lo político. Los alcances ético-políticos del concepto de la Poética, me permitirán sostener la hipótesis de una nueva forma de configuración del proceso identitario del sujeto político contemporáneo, haciendo hincapié en la relación que guardan el arte y la política.*

Palabras clave: *Mimesis, sujeto, política, arte.*

Abstract: *In this paper, I try to analyze the Lacoue-Labarthe’s reappropriation of the Aristotelian mimesis in the framework of contemporary issue: the crisis of the political. The ethical-political scope of the concept of the Poetics, will allow me to support the hypothesis of a new way to configure the identity process of the contemporary political subject, with emphasis in the relationship between art and politics..*

Keywords: *Mimesis, subject, politics, art*

* Profesora y Licenciada en Filosofía (U.N.Comahue). Becaria doctoral de CONICET. Docente de la cátedra Historia de la Psicología (U.N.Comahue). Expositora en diversos congresos, coloquios, jornadas, etc, y miembro de tres proyectos de investigación (UNComahue-ANPCyT-UBACyT). Secretaria de redacción de la revista Páginas de Filosofía. Correo electrónico: marianacastillomerlo@yahoo.com.ar

“Hablar de *falta* supone constituir, o al menos posibilitar, una ética”

P. Lacoue Labarthe, “Falta”, 2002: 44.

Introducción.

En distintos momentos de su obra, Lacoue-Labarthe reconoce que la noción de *mimesis*, en su acepción aristotélica, podría cumplir un rol crucial ante el actual vaciamiento de sentido de lo político. Desde una perspectiva que entiende a la *mimesis* principalmente como una fuerza productora, resaltando el vínculo *mimesis-poiesis*, busca desentrañar algunas de las paradojas que encierran la representación, en general, y la representación política, en particular. La *mimesis* se erige así en bastión por su función sustitutiva, pues produce representaciones, *i.e.*, otras presentaciones “o la presentación de *otra cosa* que aún no estaba ahí, dada o presente” (Lacoue-Labarthe, 2010: 27). Tras el develamiento de la paradoja esencial que encierra la lógica de la *mimesis*, por su capacidad de intercambiar hiperbólicamente el todo y la nada, la ausencia de sujeto y la proliferación del sujeto, Lacoue-Labarthe propone que la función principal de la *mimesis* debe ser la de asegurar la auto-formación o el proceso de identificación del sujeto político contemporáneo, pero desde una lógica diferente a la tradicional.

En tal sentido, el objetivo de este trabajo será analizar la función de la noción de *mimesis* aristotélica en la reconstrucción de un sujeto político, a partir de la propia estructura de la teatralidad. Para ello atenderé, en un primer momento, a los elementos que, desde la filosofía platónica, erigieron una forma pasiva de concebir al sujeto, gracias a una peculiar manera de entender la lógica de la *mimesis*. Posteriormente analizaré la modificación semántica de la noción de *mimesis* en la *Poética* de Aristóteles, modificación que da lugar a la interpretación de Lacoue-Labarthe y a una propuesta mimetológica del sujeto político. Finalmente, intentaré responder, a partir de los análisis precedentes, a la pregunta ética que surge en torno a la relación entre *mimesis*, sujeto y política.

1. Sujeto, lenguaje y verdad: en torno a la lógica clásica de la *mimesis*

Frente a las “catástrofes” del siglo XX y a Auschwitz,¹ como *el* acontecimiento de la historia de Occidente que pone de manifiesto “la *verdad* de lo político”, la obra de Lacoue-Labarthe se erige como una propuesta filosófica que se adentra en el núcleo mismo de la problemática de *lo político*,² al preguntarse cómo es posible, en nuestra época, si es que lo es, el cuestionamiento de la *esencia* de lo político (Lacoue-Labarthe y Nancy, 1997: 105). En este sentido, como primera tarea, aparece la necesidad de *deconstruir* el modo tradicional de entender lo político, para *renovar y comprometerse*, de manera urgente, en las sociedades contemporáneas, con la cuestión de lo político.

Por ello, el esfuerzo de este filósofo francés residirá tanto en denunciar, por un lado, la obiedad de lo político, situación que (siguiendo a Arendt) parece ser una consecuencia del totalitarismo, como en retrazar lo político (*retreat of the political*), lo que implica un gesto filosófico de volver a comprometerse activamente con dicha cuestión. De lo que se trata es de denunciar la obiedad de lo político, de alertar sobre una obiedad que se ha tornado cegadora, que lo ha inundado todo al punto que resulta imposible ver el vaciamiento de sentido de esta cuestión, pues paradójicamente, cuanto más político resulta todo, menos sentido tiene lo político. Y así, poco a poco, lo político se va retirando de la escena, aunque dejando una marca de su ausencia. A partir de esa marca, Lacoue-Labarthe propone “un re-trazar de lo político, re-marcándolo, al formular la

¹ P. Lacoue-Labarthe se pregunta si éste es el único nombre con el que puede denominarse a este acontecimiento histórico, pues hablar de Holocausto implica “un contrasentido interesado”, en la medida en que oculta lo que allí ocurrió. Auschwitz careció de todo aspecto sacrificial, se redujo a una “eliminación pura y simple. Sin huella ni resto”, que reveló la esencia de la lógica misma de Occidente (Lacoue-Labarthe, 2002: 50-52).

² P. Lacoue-Labarthe, junto a J.-L. Nancy, forman parte de lo que se conoce como “pensamiento político posfundacional”, que tendría su origen en las propuestas de Carl Schmitt y Hannah Arendt, y afirma la distinción entre *lo político*, como aquello que refiere a la teoría y la filosofía política, de *la política*, que tendría como referente las actividades, decisiones y prácticas explícitas y accesibles a la investigación empírica. Esta distinción no implica sólo un nominalismo conceptual, sino que problematiza la cuestión de los fundamentos políticos mismos de la sociedad (Marchart, 2009. 55-86).

pregunta de una nueva manera" (Lacoue-Labarthe y Nancy, 1997: 112). Y esa pregunta será la pregunta por la *esencia* de lo político.

En este contexto, filosofía y política se enrojan bajo un mismo objetivo en común, o dicho en otros términos, la tarea de repensar lo político no puede darse sino bajo otra forma que no sea la de un ejercicio filosófico, "puesto que no tenemos la menor noción de lo que "pensar" fuera del "filosofar", pueda significar" (Lacoue-Labarthe, 2002: 19). La aproximación a la cuestión de la esencia de lo político encuentra en Lacoue-Labarthe un camino a través de la relación entre el arte y lo político, un camino sembrado mayormente por tesis heideggerianas, filósofo considerado por el autor como "el mayor pensador, sin discusión, de estos tiempos" (Lacoue-Labarthe, 2002: 22). Sin embargo, a este reconocimiento se contraponen, a lo largo de la mayoría de su obra, una dura crítica al compromiso que el filósofo alemán asumió, en 1933, con el régimen nazi en su *Discurso de Rectorado*, compromiso que lejos de considerarse un accidente o un error, es denunciado como un acto deliberadamente político.³

Ese compromiso político de 1933 encubre para Lacoue-Labarthe un compromiso metafísico de Heidegger que parece repetir el gesto inicial, el gesto fundador de Occidente, de la mano de Platón: la condena a la *mimesis*, el rechazo a entender el mundo como una "*mimesis* originaria" (Lacoue-Labarthe, 2010: 192). Aunque si bien es cierto que en su *Discurso de rectorado*, Heidegger invita al pueblo alemán a encontrarse a sí mismos, a definirse repitiendo, o imitando, a los griegos (lo que puede leerse como una *mimetología*), en esa invitación Lacoue-Labarthe encuentra un problema, "político por excelencia", un tanto paradójico: el problema de la identificación como un problema de la imitación, que al mismo tiempo rechaza la imitación. De allí un interrogante básico acerca de "¿por qué, después de todo, el problema de la identificación no sería, en general, el problema mismo de lo político?" (Lacoue-Labarthe, 2010: 196).

³ Para Lacoue-Labarthe, disculpar la postura de Heidegger apelando a un "apoliticismo" termina siendo contraproducente, pues con esa "inocencia política" se desmiente de antemano su pretendida pureza. Cf. Lacoue-Labarthe, P., 2002: 31, n.2.

Tomando esto en consideración, en este trabajo me limitaré a analizar el modo en que Lacoue-Labarthe articula la noción de *mimesis* aristotélica para pensar el sujeto en su dimensión política. ¿Por qué Aristóteles? Porque su concepción de *mimesis* permite deconstruir no sólo la interpretación platónica sino también la que, desde Platón, se constituyó en la interpretación filosófica de la *mimesis*; interpretación que no hizo más que confundir la cuestión de la *mimesis* con la cuestión de la verdad (*aletheía*), la condena a la ficción por encerrar una mentira, cuando el tema principal que se erige tras la lógica mimética no es otro, según Lacoue-Labarthe, que “la problemática del sujeto y del sujeto en su relación con el lenguaje” (Lacoue-Labarthe, 1989: 125).

En *Tipografía*, un trabajo temprano de Lacoue-Labarthe,⁴ el examen de la noción de *mimesis* se encuentra ligado a la cuestión de la identificación y a la propuesta de una lógica mimética alternativa que permita explicar la estructura misma de la (auto)-representación o identificación en distintos ámbitos, ya sea en la literatura, el teatro, la música, la filosofía, la ética o la política. Identificación y representación fueron los polos de una lógica binaria clásica en la que emergió el sujeto occidental –y una concepción metafísica de él-. Polos que, sin embargo, sucumben ante una constitutiva resistencia (*désistance*)⁵ del sujeto a verse atrapado en dicha lógica. En palabras de Derrida, resulta más conveniente pensar en “una (de)constitución mejor que en una destitución”, que pone en evidencia la pérdida del sujeto y que lleva a preguntarse por el estatuto de la representación (*Darstellung*) y a reconocer, se acepte o no, a la *mimesis* como esa originaria resistencia (*désistance*) (Lacoue-Labarthe, 1989: 7).

⁴ Aquí trabajaré con la edición inglesa de 1989, titulada *Typography. Mimesis, Philosophy and Politics*, libro que marca el ingreso de la obra de Lacoue-Labarthe al mundo angloparlante y que compila textos de *Le sujet de la philosophie. Typographies I* (original en francés, 1979) y de *Typographies II. L'imitation des modernes* (original en francés, 1986).

⁵ En la extensa introducción que Jaques Derrida elabora para la versión inglesa de *Typography*, juega con la etimología del verbo pronominal francés (*se*) *désister* y propone el término *désistance* para describir el carácter ineluctable y necesario de la propuesta de Lacoue-Labarthe en torno a la cuestión del sujeto. Cf. J. Derrida “Introduction: Desistance” en Lacoue-Labarthe, P., 1989: 1-47.

Desde esta perspectiva, se reconocen dos variantes antagónicas de la *mimesis*: una que la condena y otra que la torna posible, una variante que convirtió al sujeto en un ser pasivo, y otra que posibilita un dinamismo inherente a la propia subjetividad. El problema consiste en que dichas variantes "se fusionaron a menudo, perdiéndose frecuentemente la conciencia de que eran conceptos diferentes" (Tatarkiewicz, 1997: 303). Es por eso que las concepciones de Platón y Aristóteles se erigen como las piedras de toque a partir de las cuales revisar y repensar la cuestión de la subjetividad. Pues, según Lacoue-Labarthe, hay "una urgencia filosófica (...), una obligación que tenemos por pensar o repensar la *mimesis*, (...), una obligación de *deconstruir* toda su interpretación (...) con el *amago* de mundo que nos legó y que nos constituye" (Lacoue-Labarthe, 2010: 322).

La noción de *mimesis* es una noción que comienza a delinearse en los escritos de los grandes poetas griegos,⁶ pero que alcanza su mayor expresión, en tanto rasgo definitorio del arte, en la formulación platónica de *República*. Allí, la cuestión de la *mimesis* es atravesada por la preocupación política de la educación (*paideia*) de los guardianes. La discusión que comienza en el libro II de *República* se extiende luego al libro X, con el rechazo y la expulsión final de los poetas de la *polis* ideal. El interés sobre la poesía surge al reflexionar sobre las consecuencias de las valoraciones morales que hacen los poetas. Éstas son recibidas por la sociedad y, en particular por los jóvenes, quienes deducen, a partir de ellas, lo que debe ser el hombre y cómo se debe llevar la mejor vida posible (*Rep.*, 365 a 4- b 1).

Esto conduce a Platón a proyectar un programa para la formación del carácter de los guardianes que se extiende hasta el libro III, en el que se incluyen las narraciones (*lógos*) y se distinguen dos clases: las verídicas (*tó alethés*) y las ficticias (*tó pseudos*) (*Rep.* 376 e 11). Aunque Sócrates reconoce el rol importante que cumplen las narraciones ficticias (*mûthos*) en la infancia, advierte que es preciso ejercer el control

⁶ En el *Himno a Apolo* de Homero (verso 163) se encuentra uno de los primeros registros del verbo *mimeîsthai*.

sobre los creadores de fábulas, sobre sus “indecorosas mentiras” (*tís kalós pseúdetai*). Puesto que el peligro reside en que la infancia constituye el momento de la vida en que “es entonces moldeado (*plattetai*) y marcado con el sello (*túpos*) con que se quiere estampar (*ensemenasthai*) a cada uno” (*Rep.* 377 b 1-3).

Este mismo argumento encuentra eco en el libro III de *República*, cuando Platón introduce la cuestión del estilo para analizar no sólo *qué* debe decirse, sino *cómo* debe ser dicho. Desde esta perspectiva, se distinguen tres especies posibles de narraciones: aquellas en las que el poeta cuenta una historia de manera simple o directa (*diégesis*); aquellas en las que hace uso de la personificación y de la imitación (*mímesis*) y aquellas en las que están presentes ambas formas (*Rep.* 392 d 5-6). En este contexto, Platón define una de las modalidades de la *mímesis*, esto es, parecerse (*homoíosis*) o imitar (*mimeîsthai*) a otra persona en voz o gestos (*Rep.* 393 c 5-6).

Aunque hasta aquí la noción de *mímesis* no tiene otras connotaciones que las propiamente estilísticas, rápidamente surge la pregunta por el carácter de los guardianes y si éstos deben, o no, ser imitadores (*mimetikoús*) (*Rep.* 394 e 1-6). Es aquí cuando comienza una consideración ética de la *mímesis*. La primera respuesta negativa de Platón se deduce de cierto “principio de especialización de funciones”, formulado previamente, según el cual lo más conveniente es que cada persona realice una sola tarea para alcanzar su perfección. Pero aún así, Platón contempla la posibilidad de que los guardianes imiten algo y, en ese caso, deberán imitar valores nobles “para que no suceda que, a raíz de la imitación, se compenetren con su realidad”, ya que las imitaciones (*miméseis*), cuando se llevan a cabo desde la juventud, “se instauran en los hábitos (*éthos*) y en la naturaleza misma (*physis*) de la persona, en cuanto al cuerpo (*sóma*), a la voz (*phoné*) y al pensamiento (*diánoia*)” (*Rep.* 395 d 1-3).⁷

⁷ El argumento concluye en 398 a-b, cuando Platón admite que el único poeta que resultará provechoso (*ophéleias*) para la *pólis* ideal será aquel “que imite el modo de hablar (*léxis*) del hombre de bien y que cuente sus relatos ajustándose a aquellas pautas (*tois túpois*) que hemos establecido en un principio” (*Rep.* 398 a 1- b 4). En *República X*, al retomar la cuestión de los *mimetés*, la posición de Platón se radicaliza y, en 605 b, justifica su destierro de la *pólis* ideal por

Esta maleabilidad del alma humana es lo que marca, para Lacoue-Labarthe, el carácter ineluctable de la *mimesis*. A partir de este momento, la *mimesis* es pensada como imitación, como pasividad, como la identificación del espectador, como el acceso a uno mismo a partir de un modelo de otro, "de modo que el ser-sí, como Platón dice sustancialmente, se constituye a la manera en que una figura se imprime sobre una materia maleable cuando es acuñada por un *typos* o cuando es "tipeada"" (2010: 112).

La concepción platónica de *mimesis* está atravesada por la cuestión de la verdad y del lenguaje. Y dos son los fundamentos de la preocupación de Platón. En primer lugar, la cuestión de la *alétheia* y de la relación que el *mimetés* es capaz de establecer con ella. El carácter ficticio de los relatos de los poetas atenta contra el espíritu divino que "es absolutamente simple y veraz (*alethés*) tanto en sus hechos (*tó érgon*) como en sus palabras (*hó lógos*)" (382 e 8-9). Es a éste espíritu al que debe aspirar el hombre bueno, y al que parece no alcanzar la poesía. Siguiendo el análisis de Gill, es posible afirmar que la crítica platónica a la poesía, por implicar *falsedades*, es un aspecto novedoso para la cultura griega, y que sólo se entiende desde la visión metafísica que Platón sostiene del alma humana y de la verdad (Gill, C., 1993: 61-62).

Sólo desde esta perspectiva cobra sentido la afirmación, que se deriva de *República*, según la cual "la mayoría de la poesía griega es falsa", en la medida en que se acentúa su incapacidad y su falla al representar comportamientos, estados psicológicos y creencias que deberían presentarse de manera directa en la poesía. En suma, lo que Platón parece reclamarle a la poesía es su incapacidad para representar *verdades éticas* que son las políticamente necesarias para la formación de buenos ciudadanos y son las que, en última instancia, cimientan la *polis* misma.

El segundo fundamento para la preocupación platónica, en estrecha relación con lo anterior, se relaciona con el lenguaje y el poder mimético, a nivel de la enunciación

alejarse sus producciones artísticas en tres grados de lo Real, de las Formas (*eídos*); por despertar, alimentar y fortalecer la parte irracional del alma; y por echar a perder la parte racional del hombre (*Rep* 605 b 2-c 4).

(*léxis*). Lo parece señalar con su crítica a los modos en que los poemas pueden ser dichos, al hecho de que el poeta pueda parecerse a otro, imitarlo en sus gestos y su voz, es que ello provoca una suerte de "irresponsabilidad", una especie de "perversión" en la práctica poética y en el lenguaje en general: *borra el quien; desinstala al sujeto*, dirá Lacoue-Labarthe. La *mimesis* aparece como una *desapropiación enunciativa*. Por ello Platón le teme a la poesía y a los poetas, y los condena; pues sabe que su arte atenta contra la sujeción a través del *lógos*. En los mitos y poemas que el poeta cuenta *como si fuera otro*, no hay sujeto; es una pura máscara o pura hipocresía; no hay un *quien* al que pueda adjudicársele la responsabilidad de lo que dice; el sujeto de la enunciación no necesariamente coincide con el sujeto que habla. Extraña paradoja: hay dos sujetos, el que habla y por quién habla, y no hay ninguno.

De esta manera, lo que parece preocuparle a Platón es de qué manera ese "ser que habla" se va "modelando". Es por ello que la cuestión de la *mimesis* es abordada, originalmente, por su relación con el lenguaje y la verdad. La *mimesis* se concibe, según Lacoue-Labarthe, como "el efecto de una *typo-grafia* y de una fundamental *in-seminación* que es, en el fondo, lo que define la esencia de la *paideia* y por lo cual aquello que llamamos "sujeto" no es engendrado sino como un ser necesariamente ordenado por la figura o la ficción, en general" (Lacoue-Labarthe, 1989: 127). Así, lejos de pensarse al sujeto como el portador de una identidad preestablecida, de un –en términos aristotélicos- *hypokeimenon* original, la crítica de Platón pone en evidencia su plasticidad, su maleabilidad y las responsabilidades y riesgos que implica la creación de ese sujeto, su *fabricación o escritura*.

Sin embargo, la condena platónica y su posterior consolidación como *la* interpretación filosófica de la *mimesis* encubren el límite del sujeto occidental. Para Lacoue-Labarthe, esta perspectiva instauro, a partir de la *mimesis*, el núcleo mismo de la problemática de la identificación o de la apropiación del sujeto; se establece, a partir de ella, una *ontotipología* de la *mimesis*. Así, el proceso de identificación del sujeto occidental ha sido siempre pensado como la apropiación de un modelo (*túpos*): un devenir *sí mismo* a partir de otro; una maleabilidad de la subjetividad a partir de un modelo que imprime un *eidos*; un *imitar para ser lo que se es*. Pero esta concepción, que supone un sujeto

preexistente, anularía lo que la *mimesis* deja entrever: la ausencia de un sujeto. O dicho en otros términos, la *désistance* originaria del sujeto, un impedimento o una resistencia a ser *sujeto*.

Pero Occidente no quiso verlo, o no pudo. Y en su lugar, construyó una idea de sujeto y una lógica mimética que no hizo más que "dar vueltas desde lo mismo a lo otro, desde la autoridad de lo mismo" (Lacoue-Labarthe, 2002: 101). Platón reconoció el riesgo de esa insuficiencia o invalidez del sujeto a ser sujeto, una invalidez desde la cual ninguna relación, ya sea del sujeto consigo mismo o con los otros, puede ser trazada. Y ello atenta contra la *pólis* y el *pharmakón* platónico fue la expulsión de los poetas, como si evitándolos se evitase el problema. Extraño problema, aún más extraña solución.

Desde esa condena, la formación política fue pensada desde la lógica mimética, desde un proceso que garantice una fundación *filosófica* (y no literaria o teatral) de lo político. La *onto-tipología* que sustenta esta concepción de *mimesis* y que encuentra, según Lacoue-Labarthe, su culminación con el nazismo, unió lo político a la ficcionalización de los sujetos, a la idea de que los sujetos y la política son, en última instancia, una creación, una obra de arte. Y si son una obra del arte, de la *téchne*, ello supone que los sujetos, los pueblos, deben seguir masiva y pasivamente un modelo que alguien impone, que pueden manipularse, modelarse. Esto es lo que llevado al extremo, y en nombre de la *verdad* de lo político, convierte, según Lacoue-Labarthe al nacionalsocialismo en un *nacional-esteticismo*.

Por ello el régimen nazi, entendido como un acontecimiento límite de la historia de Occidente, no resulta un error, sino la máxima expresión de una lógica particular, de esa *onto-tipología* que definió al sujeto durante siglos. Afortunadamente, o como consecuencia de haber extremado dicha lógica, la *mimesis* regresa a reclamar su poder, a reclamar que la lógica que Occidente construyó a su alrededor sea reemplazada por una verdadera lógica mimética, una lógica hiperbólica y paradójica, una auténtica *mimetológica*.

2. Sujeto, lenguaje y acción: en torno a una *mimetología* política

Si bien es posible reconocer, tal como lo hace Lacoue-Labarthe, que no fue Aristóteles sino Platón quien trazó los conceptos fundamentales de la teoría literaria occidental (*lógos* y *léxis*, *mimesis* y *diégesis*) (Lacoue-Labarthe, 2010: 198), en igual medida debemos reconocerle al estagirita el haber dotado a dichos conceptos de una nueva significación, no siempre contemplada. Considero que la noción de *mimesis* puede ser analizada desde esta perspectiva.

A diferencia de Platón, Aristóteles emprende un estudio autónomo de “la poética en sí y de sus especies” (47 a 8), es decir un estudio que no esté signado por otros criterios más que los artísticos, ya que “no es lo mismo la corrección de la política que la de la poética, ni la de otro arte, que la de la poética” (*Poét.* 60 b 13-15). Desde esta óptica, la obra comienza por señalar un género común para todas las artes, independientemente de sus características particulares; así, pues, todas ellas, “vienen a ser, en conjunto, imitaciones (*miméseis*)” (47 a 16). Esta consideración del arte como *mimesis* responde al espíritu común de la época, forma parte de la herencia que Aristóteles recibe de Platón y es el fundamento por el cual la mayoría de los estudiosos de la estética coinciden en reconocer en la idea de *mimesis* el pilar fundamental de la teoría clásica acerca del arte. Sin embargo, los distintos registros de su uso no revelan más que una polivalencia de la noción de *mimesis*,⁸ y ello obliga a revisar los aspectos centrales de una filosofía en la que el arte se define fundamentalmente como un arte *mimético*.

⁸ En un estudio crítico sobre la *Poética*, Halliwell realiza un recorrido por los distintos usos del término *mimesis* y sus derivados, previos a la formulación platónica. Allí distingue al menos cinco usos diferentes de la noción: 1) como representación visual (*visual representation*), en el que el término *mimesis* se vincula directamente con una semejanza perceptible a través de la vista; 2) como imitación de conductas (*behavioural imitation*), en el que el término asume el sentido de una imitación de tipo moral, de conductas paradigmáticas; 3) como personificación (*impersonation*), *mimesis* se utiliza para designar la adopción de características o funciones de otros en vistas a su reemplazo; 4) como imitación vocal (*vocal imitation*), sentido vinculado con una imitación de voces o sonidos y 5) como *mimesis* metafísica (*metaphysical mimesis*), forma que recoge del mismo Aristóteles quien al referirse a los pitagóricos en la *Metafísica* sostiene que utilizaban la *mimesis* para explicar la existencia del mundo sensible a partir del mundo trascendental de los números (*Met.* 987 b 11-12). (Halliwell, 1998: 111-121).

Un primer aspecto a señalar sobre esta concepción se vincula a las primeras apariciones del verbo *mimēsthai* y sus derivados, que se ligan, en mayor o menor medida, a la idea de una oposición entre el producto del arte y la realidad sensible, a la que el arte se vincula a partir de una relación de semejanza lograda por distintos medios.⁹ Esta primera concepción atraviesa el modo en que el estagirita examina el proceder del artista, y establece una simetría entre arte y naturaleza, en tanto el arte obra siguiendo como modelo a la generación natural. Al respecto, resultan paradigmáticos los pasajes de la *Física* y del *Protréptico*, en los que se afirma que “el arte imita a la naturaleza” (*hé téchne mimeítai tén phýsin*) (*Fís.* 194 a 21-22); “el arte completa (*epiteleí*) lo que la naturaleza no puede llevar a término (*apergásasthai*), en otros imita (*mimeítai*) a la naturaleza” (*Fís.* 199 a 15-17) y que “si el arte imita a la naturaleza (*hé téchne mimeítai tén phýsin*), el que toda generación en las artes se produzca en vistas de un fin se sigue de la naturaleza” (*Protr.* fr. 14.1).

Estos pasajes han dado lugar, a mi entender, a interpretaciones parciales, que se basan en la supremacía de lo natural sobre lo artificial para concluir que el arte *debe* imitar a la naturaleza. El inconveniente de este tipo de lecturas es que no logran dar cuenta del significado cabal que adquiere el término *mimesis* en este contexto. En tal sentido, se restringe la labor *poiética* a la mera reduplicación de lo natural, al otorgarle al término un sentido literal como copia o imitación. Si bien no es posible desconocer la importancia de los vínculos entre naturaleza y arte que se establecen en el interior de la filosofía aristotélica, desde una lectura más precisa de los términos implicados en los pasajes citados previamente, es posible sostener que en ellos el objetivo principal de Aristóteles es establecer un lugar, un *dónde*, para la creación artística. Al afirmar que el arte imita a la naturaleza, se ubica al arte dentro del ámbito de la generación y de la producción teleológica.

En este sentido, para Lacoue-Labarthe, estos pasajes dan lugar a una segunda concepción de *mimesis*, a una *mimesis* general “que no reproduce nada dado (que no re-

⁹ El exhaustivo análisis filológico de S. Barbero (2004: 20-29).

produce nada de nada) sino que *suple* cierto defecto de la naturaleza, su incapacidad de hacer todo, de obrar todo. De *producir* todo” (Lacoue-Labarthe, 2010: 25). Así, la *mimesis* que se realiza no refiere aquí a una duplicación de lo ya existente; lo que el artista “imita” de la naturaleza no son sus objetos, sino un modo de obrar: el teleológico; es decir, imita el sentido finalístico que encuentra en la naturaleza su mayor expresión. Esto da lugar a una definición de la *mimesis* que exalta su fuerza, su capacidad productora, su *poiésis*.

De esta manera, aún cuando la relación con la naturaleza y lo real se conserve como fundamento primario de la actividad mimética, el *mímema*, la obra, se eleva por sobre este fundamento y establece una nueva realidad, la de la representación. Lo que significa, según Lacoue-Labarthe, “*otra presentación* o la presentación *de otra cosa* que aún no estaba ahí, dada o presente” (Lacoue-Labarthe, 2010: 27). La creación *poiética* se torna independiente de la realidad y ya no es posible suponer una degradación o una copia de lo natural por parte del artista, como sucede, por ejemplo, en filosofías anteriores como la platónica. De esta manera, aún cuando el fundamento mismo de la obra guarde una referencia a la acción humana, y con ello también al ámbito de la naturaleza, lo novedoso de la propuesta del estagirita reside en acentuar la condición creativa de la obra, desligando así a la *mimesis* de un carácter referencial y ubicándola en un contexto en el que el arte sirve para exponer o mostrar una realidad nueva.

Esto es lo que fundamenta, en palabras de Lacoue-Labarthe, la lógica misma de la *mimesis*, una lógica hiperbólica, en fin, una *mimetológica* (Lacoue-Labarthe, 2010: 31). Lacoue-Labarthe define hiperbólica como una *lógica paradójica*, como una paradoja sin resolución que expone un “movimiento hiperbólico por el cual se establece-probablemente sin jamás *establecerse*-la equivalencia de los contrarios” (Lacoue-Labarthe, 2010: 20). En el caso de la *mimesis*, esta lógica paradójica atraviesa el modo de pensar el sujeto que aparece en la escena, al sujeto actuante o *práttontas* -en términos aristotélicos-.

Cuando el estagirita emprende el análisis de las distintas clases de artes aclara que ellas difieren en tres cosas, a saber: los medios por los cuales imitan; los objetos que imitan y

los modos de imitar. En 48 a 1, aclara que los que imitan “imitan a hombres que actúan (*práttontas*)”; y dicha caracterización tiñe de un dinamismo a la *mimesis* aristotélica que será difícil soslayar. Aunque es cierto que dicha *mimesis* no refiere directamente a los sujetos, sino a sus acciones, tal como se aclara en repetidas ocasiones a lo largo de la *Poética* (Cf. 49 b 36; 50 a 4; 50 a 16; 50 b 3; 51 a 31; 52 a 13; 62 b 11).

Al respecto resulta ilustrativo el pasaje de 50 a 16-18, en el cual luego de haber definido a la tragedia, Aristóteles aclara lo que entiende por cada uno de sus elementos componentes y allí afirma que “la tragedia es imitación, no de personas (*ánthronon*), sino de una acción (*práxeos*) y de una vida (*bíou*), y la felicidad (*eudaimonía*) y la infelicidad (*kakodaimonía*) están en la acción (*práxei*)”. Esto le otorga a la acción un carácter central en la teoría aristotélica de la *mimesis* y permite una fuerte contraposición a la crítica platónica pues, como bien señala J. Taminiaux, “el imitador trágico aristotélico (...) no imita a nadie. (...) Lejos de imitar copias de copias, representa una forma, la de la acción tal, o de existencia como tal, del *bíos*” (en Naugrette, 2004: 65-66). En un sentido semejante, M. Nussbaum afirma que el pasaje citado permite comprender una tesis del estagirita que vincula los valores éticos y los prácticos, mostrando que “el valor de la tragedia es de índole práctica, a saber, revela determinados aspectos de la vida humana” (Nussbaum, 1995: 472).

De este énfasis en la acción se deriva la importancia del rol del teatro como el espacio en el que esta *mimesis* aparece. Así, aunque en principio el propio estagirita reconozca la posibilidad de limitar la relevancia del espectáculo (*opseis*) para lograr la finalidad de la tragedia (*i.e.*, la purificación (*kátharsis*) de la compasión y el temor, 49 b 27-28), al comparar la tragedia con la epopeya, reconoce que una de las razones por las cuales la tragedia es un género más elevado, capaz de producir su *ergon* propio, es porque posee “la música y el espectáculo, medios eficacísimos para deleitar” (62 b 16-17).

Para Lacoue-Labarthe, la mimetológica fundamental encuentra su espacio en el teatro, es la teatralidad la que permite expresar de un modo más acabado esa lógica paradójica que entraña la *mimesis*. Será en la re-presentación que opera en el escenario, o mejor dicho, en la presentación de *otra cosa*, que la poíesis mimética será capaz de expresar su

ley de impropiedad. Dicha ley, que para Lacoue-Labarthe es la ley misma de la *mimesis*, implica que "sólo "el hombre sin atributos", el ser sin propiedades ni especificidad, el sujeto sin sujeto (ausente para sí mismo, distraído y privado de sí) es capaz de presentar o de producir en general" (Lacoue-Labarthe, 2010: 29).

Esta ley de la *mimesis* aparece, siguiendo Aristóteles, como resultado de dos características humanas básicas: el ser un *zoón lógon echon* (*Pol.* 1253 a) y un *zoón mimetikótaton* (*Poét.* 48 b). La primera de estas características es desarrollada en la *Política* aristotélica, al afirmar la tesis según la cual la naturalidad de la polis se encuentra ligada a la politicidad natural del hombre. En tal sentido, para el estagirita, "resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre por naturaleza es un animal político (*politikòn zôon*)" (*Pol.* 1253 a 1-3). La naturalidad de la ciudad explica la naturalidad de cada una de las partes componentes y por ello la propiedad del todo, en tanto este es anterior ontológicamente, puede adscribirse, en este caso, a uno de sus elementos mínimos, es decir, al hombre.

Siguiendo el análisis de Corso (1992), esta sociabilidad natural que Aristóteles le atribuye al hombre se deriva, entre otras razones, de la presencia natural del lenguaje (*lógos*). Aristóteles afirma que "el hombre es el único animal que tiene palabra" (*Pol.* 1253 a 9-10), y puesto que la naturaleza no hace nada en vano,¹⁰ la presencia del lenguaje tiene como finalidad permitir la comunicación de los hombres entre sí. En este punto, Aristóteles aclara la diferencia que existe entre la voz de los animales (*phónē*), que posibilita su comunicación, y el lenguaje en los hombres (*lógos*). Mientras que mediante la voz los animales sólo pueden transmitir sensación de placer y dolor y significárselas a los demás, la palabra le permite a los hombres manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, el sentido del bien y del mal, en suma, el *lógos* posibilita compartir con otros una determinada concepción ética (*Pol.* 1253 a 14-18).

¹⁰ Este principio fue expuesto anteriormente, cuando Aristóteles estableció la diferencia existente entre hembras y esclavos. Allí afirmó que la naturaleza no hace nada en vano, sino cada cosa para un solo fin. *Pol.* 1252 b 1-5.

El otro rasgo que permite el desarrollo de la *ley de impropiedad* aparece tempranamente en la vida del hombre, pues como se afirma en *Poética* 1448 b 5-9, “el imitar (*tó mimeîsthai*) es, en efecto, connatural (*súmphouton*) al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación (*mimetikótatón*) y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos (*tás mathéseis poieîtai dià miméseos tàs prótas*)”. En este contexto, la *mimesis* es concebida, en primer lugar, como una parte integral de la naturaleza humana, ya que se trata de una habilidad que posee el hombre desde su nacimiento; y, en segundo lugar, como un acceso al conocimiento (Lucas, 1968: 71).

Aristóteles reconoce que el hombre posee una “inclinación” por la imitación que lo diferencia de los animales, aun cuando estos puedan tener comportamientos miméticos (*Hist. Anim.* 597 b 24-30; 612 b 17-35). La diferencia no sólo se basa en una cuestión de grados, sino básicamente, en las consecuencias cognitivas que la *mimesis* tiene para el hombre. En tal sentido, unas líneas después del pasaje citado, Aristóteles afirma que “el aprender (*manthánein*) agrada muchísimo no sólo a los filósofos, sino igualmente a los demás” (1448 b 12-14).¹¹

La concepción de *mimesis* puesta en juego en este pasaje supone, a mi entender, un juego dialéctico entre particular-universal, una *dialéctica de la mimesis* que resalta su valor como fuente de placer y conocimiento. Aristóteles afirma que el placer mimético tiene su origen en el aprendizaje y la deducción (*sullogízesthai*); en el reconocimiento de lo que cada cosa es, como un “esto es aquello” (*oîon hóti oûtos ekeînos*) (1448 b 14-17). Aunque resulta llamativo que el estagirita proponga que el placer que esta operación de reconocimiento se basa en haber visto previamente un “original”, algunas lecturas contemporáneas provenientes de la corriente fenomenológica sostienen que este reconocimiento, lejos de enfatizar la referencia de la obra a las cosas naturales,

¹¹ Afirmaciones similares del estagirita se encuentran en *Metafísica* 980 a 21 donde afirma que “todos los hombres desean por naturaleza saber (*toû eidénai*)” y en *Retórica* 1410 b 10-11, “un fácil aprendizaje (*manthánein*) es, por naturaleza, placentero a todos”.

evidencia el carácter novedoso de la obra que no repite ningún saber, sino que lo inaugura (Martineau, 1975: 452).

Resulta interesante en este punto resaltar algunas claras diferencias que se desprenden de esta concepción de *mimesis* en contraposición a la platónica. Mientras que para Platón el problema de la *mimesis* entraña un don poético, un *don de nada* dirá Lacoue-Labarthe, que impide que el sujeto sea tipificado y fijado a una función propia; en la concepción del estagirita se abre la posibilidad de encontrar “en la *mimesis* misma el remedio para la *mimesis*” (Lacoue-Labarthe, 2010: 39). Es, precisamente, esta facultad del hombre la que habilita a pensar al sujeto de otro modo, no ya desde su tipificación, sino desde su de-construcción a partir de una lógica que le permite “no tener carácter, no ser nadie. O ser todo el mundo” (Lacoue-Labarthe, 2010: 39).

En tal sentido, cabe preguntarse ¿cuál es la ventaja que supone esta desarticulación del sujeto? ¿Cuál es la razón que invita a repensar el modo bajo el cual nos constituimos? ¿Por qué volver a la *mimesis* si su lógica es la que condujo no sólo a una concepción problemática del sujeto sino también la que arrastró consigo una concepción problemática de lo político? Siguiendo las palabras de Lacoue-Labarthe, la *mimesis* podría ser una clave pues cumple con la función paradójica de “asegurar la auto-formación o la auto-organización misma”; pues mientras más se imita activa y deliberadamente, como propone la concepción dinámica del estagirita, más se construye el sujeto a sí mismo y por sí mismo. Así, la *mimesis* puede tornarse en “un medio de identificación”, en tanto la desapropiación más extrema, que se pone en juego en la lógica mimética, “es la única oportunidad para la auténtica apropiación” (Lacoue-Labarthe, 2010: 115).

Esta auto-formación encuentra en el ámbito de la teatralidad su mayor expresión en la capacidad de los actores de interpretar múltiples papeles, de poner de manifiesto la función o el hecho de la sustitución, de presentar y suplir a la naturaleza allí donde la naturaleza misma se revela impotente. Esta auto-formación o auténtica apropiación que se da en artista, como aquel sujeto que paradójicamente posee el don de no ser nada y el

don poiético de crearlo todo, arroja como resultado “un sujeto multiplicado, infinitamente plural” (Lacoue-Labarthe, 2010: 31).

3. Consideraciones finales

Para Lacoue-Labarthe, tal como señala el epígrafe a este trabajo, hablar de falta supone posibilitar una ética. Sin embargo, en nuestro contexto actual esa vida ética parece estar vedada. El límite vino impuesto por la crisis de lo político, por el agotamiento de viejas esencias y lógicas que atravesaron la historia de Occidente y que dejaron en evidencia la fragilidad de lo humano y la necesidad urgente de revisar el modo no sólo de pensarnos sino también de constituirnos. La propuesta será la de re-trazar lo político y a la par de dicha tarea aparecerá la necesidad de re-trazar al sujeto que se define como político, que entra en la escena política y que se encuentra desarmado para enfrentar el agotamiento de las viejas recetas.

Es en este contexto en el arte y política se entrelazan, se funden, se confunden. En la capacidad de la mimesis, entendida como una noción “puente” entre el campo de la estética y de la acción, de convertir “lo negativo en ser”; de trocar esa huella de lo ausente (lo político) en una presencia (el arte). En la medida que la actividad mimética implica la posibilidad de sustraerse del presente, de romper con el pasado y de comprometerse con el futuro, de limitar la lógica de una temporalidad lineal, para dar lugar a una construcción de nuevos modelos que no sirvan para ser copiados, sino para ser recreados. En la emergencia de una lógica mimética que revela su poder creador, poiético, dinámico.

El develamiento de la paradoja esencial que encierra la lógica de la *mimesis*, por su capacidad de intercambiar hiperbólicamente el todo y la nada, la ausencia de sujeto y la proliferación del sujeto, permite redefinir su función principal. Desde esta nueva perspectiva, la mimesis tendrá como tarea articular la formación del sujeto político, asegurar su auto-formación o su proceso de identificación. El presupuesto que subyace a esta reapropiación, como intenté mostrar, se vincula con la posibilidad misma de la

mimesis de ayudar al pensamiento filosófico a reconstruir un sujeto político y activo a partir de la estructura propia de la teatralidad, de la relación entre identidad-diferencia puesta allí en juego: pues cuanto más semejante se es a un modelo externo, cuanto más impropio y más alejado de sí está un sujeto (como ocurre en la actuación), más difiere del modelo, más propio se torna y más visible aparece el sujeto (pues es el actor mismo quien se muestra y se exhibe en el personaje que encarna).

En este sentido, la cuestión de la *mimesis* conduce inevitablemente a la pregunta ética por el papel que juega el sujeto y por las relaciones que es capaz de establecer en este nuevo mundo. De lo que se trata, en definitiva, es de desandar una lógica pasiva, de recepción, de meros espectadores para dar lugar a una lógica creadora, activa, deliberada, auténtica. De transformar la *mimesis* de un *pathos* a un *ethos*; de la mera pasividad, a la acción, a la ausencia de modelos o *typos* ideales que determinen lo que somos. Si el mundo es un gran teatro, ha llegado el momento de salir de nuestras cómodas butacas y actuar, sin recetas, sin identificaciones impuestas, sin coerciones. Y eso, sin dudas, representa un desafío no sólo para la política sino también para la filosofía.

Bibliografía utilizada:

Aristóteles. *Metafísica*. ed. trilingüe a cargo de V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1970, Vol. I. y II.

Aristóteles. *Poética*. ed. trilingüe a cargo de V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1985.

Aristóteles. *Política*. ed. bilingüe y trad. de J. Marías y M. Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Aristóteles. *Retórica*. intr., trad. y notas por Q. Racionero. Madrid: Gredos, 1994.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. intr. de E. Lledó Iñigo y trad. y notas de J. Pallí Bonet., Madrid: Gredos, 2000.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. trad., notas e intr. de E. Sinnott. Buenos Aires: Colihue, 2010.

Barbero, Santiago. *La noción de mimesis en Aristóteles*. Córdoba: Ediciones del Copista, 2004.

Barker, Derek W.M. *Tragedy and Citizenship*. New York: University of New York Press, 2009.

Barker, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, 1959.

Bozal, Valeriano. *Mimesis: las imágenes y las cosas*. Madrid: Visor-La balsa de Medusa, 1987.

Corso, Laura E. “Justificación de la sociabilidad natural del hombre. Un examen del *corpus* aristotélico y del tomista” en *Philosophica*, XV, Valparaíso, (1992): 169-179.

Gill, Christopher, Wiseman, T. P. (eds.). *Lies and Fiction in the Ancient World*. Austin: University of Texas Press, 1993.

Halliwel, Stephen. *Aristotle's Poetics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Halliwel, Stephen. *The aesthetics of mimesis. Ancient texts and modern problems*. Princeton: Princeton University press, 2002.

Kottman, Paul A. “Memory, "Mimesis", Tragedy: The Scene before Philosophy” en *Theatre Journal*, Vol. 55, No. 1, Ancient Theatre, (2003): 81-97.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*. London: Harvard University Press, 1989.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *Poetry as experience*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *La ficción de lo político*. Madrid: Arena Libros, 2002.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*. Buenos Aires: La Cebra, 2010.

Lacoue-Labarthe, Philippe, Nancy, Jean-Luc. *Retreating the political*. London and New York: Routledge, 1997.

Lucas, Donald W. *Aristotle, Poetics*. Introduction, commentary and appendixes, Oxford: Clarendon Press, 1968.

Marchart, Olivier. “La política y lo político: genealogía de una diferencia conceptual”. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou, Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009, pp. 55-86.

Martis, John. *Philippe Lacoue-Labarthe. Representation and the loss of subject*. New York: Fordham University Press, 2005.

Naugrette, Catherine. *Estética del teatro*. Buenos Aires: Ediciones Artes del Sur, 2004.

Nussbaum, Martha. C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor-La balsa de Medusa, 1995.

Tatarkiewicz, Wladyslaw. *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid: Tecnos, 1997.

Hermenéutica Analógica y Política.¹

Mauricio Beuchot *

Fecha de Recepción: 10 de Octubre de 2012
Fecha de Aceptación: 8 de Noviembre de 2012

Introducción

En esta conferencia pretendo señalar la hermenéutica como un instrumento conceptual que puede aplicarse a la política. Sobre todo en forma de filosofía política. Me interesa privilegiar un tipo de hermenéutica, a la que llamo hermenéutica analógica -porque usa la noción de analogía- en contra de las nociones de univocidad y equivocidad; que encuentro en posturas que podemos denominar hermenéuticas unívocas y hermenéuticas equívocas.

Como trataré de hacer ver, la política tiene aspectos o elementos que necesitan de la analogía, que en griego significa proporción, tales como las virtudes de la *phrónesis* o prudencia, al igual que la virtud de la justicia, por no mencionar otras que se ha visto que son necesarias para la vida política, como lo ha señalado, por ejemplo, Alasdair MacIntyre. Son virtudes analógicas, que invitan al sentido de la proporción, y éste es muy necesario para la vida política.

¹ Conferencia impartida en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, en el marco de las Cátedras de Filosofía de la carrera de Sociología, el día 28-08-2012.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, D.F. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. Coordinador del seminario de Hermenéutica. Autor de numerosos libros y artículos a nivel nacional e internacional. Correo electrónico: mbeuchot50@gmail.com

La hermenéutica y la política.

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos.² Como texto puede verse no sólo el escrito, sino el hablado y el actuado, entre otros. Gadamer añadió el diálogo, y Ricoeur la acción significativa, como textos. Por eso, la interacción social y política puede verse como un texto y estudiarse desde la hermenéutica. De hecho, la hermenéutica ya ha sido aplicada a la política. Habermas ha sido uno de los primeros, sólo que en la línea de la crítica de las ideologías. Incluso acusó a Gadamer de ser bastante apolítico.

Pero la hermenéutica no tiene por qué ser apolítica ni tampoco conservadora: puede dar frutos de crítica de la sociedad. Incluso Nietzsche, uno de los pilares de la hermenéutica fue el crítico más radical, no sólo de la política, sino de la cultura en general. Las instituciones han sido criticadas desde la hermenéutica. Habermas habló, en su momento, de una hermenéutica crítica, pero Foucault llegó a decir que la hermenéutica tenía que ser, de suyo, crítica. Habermas también acusó a Ricoeur de que, al no hacer crítica de las ideologías, tenía una hermenéutica apolítica. Ricoeur se defendió, y siguió diciendo que no le interesaba hacer crítica de las ideologías, pero hizo una gran labor en esa línea en su libro *Ideología y utopía*; de título semejante al de Mannheim, pero en otra línea. Y también hizo un trabajo muy destacado, interpretando la historia humana - y la sociedad- desde elementos más antropológicos, como la memoria, el olvido y el perdón. También aplicó la hermenéutica a la justicia, en su libro *Lo justo*.

Además de Habermas, otros han aplicado la hermenéutica a la política. Así lo ha hecho John Rawls -según la interpretación de Georgia Warnke, la cual dice que el propio constructivismo rawlsiano es un tipo de hermenéutica-³, también lo ha hecho Michael Walzer⁴, lo mismo Charles Taylor⁵, y cada vez más se está utilizando para ese fin.

² Beuchot, M. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008 (5a. ed.), p. 33.

³ Warnke, G. *Justice and Interpretation*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993, pp. 38 ss.

⁴ En *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, pp. 14 ss.

La hermenéutica en la filosofía reciente

He dicho que la hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Mucho tiempo estuvo considerada como técnica, hasta que Schleiermacher la vio como toda una postura filosófica. Esto lo recogió Dilthey, quien aplicó la hermenéutica como método de las ciencias históricas, o ciencias del espíritu, o humanidades. Heidegger recuperó a Dilthey, y lo utilizó para aplicarlo a la fenomenología de su maestro Husserl. Por eso se ha considerado su gran libro *El ser y el tiempo* como una hermeneutización de la fenomenología. De hecho, su amigo Bultmann lo incitó a la lectura de Dilthey, y fue lo que ocasionó que la hermenéutica -a través de ese libro clásico de 1927- entrara en la filosofía del siglo XX.⁶

Sin embargo, Heidegger dejó de lado la hermenéutica y la recogió su discípulo Gadamer, quien le hizo brillantes aportaciones. Deshizo el círculo hermenéutico de su maestro, a base de la noción de tradición y de fusión de horizontes. Heidegger decía que había un círculo hermenéutico, que la hermenéutica era circular, porque ya íbamos a la interpretación condicionados por nuestros preconocimientos. Gadamer lo acepta, y dice que siempre interpretamos desde una tradición, pero añade que no estamos condenados a repetirla; sino que tenemos la obligación de innovar. Ciertamente hay prejuicios y preconocimientos pero si somos conscientes de ellos lograremos una interpretación lo más objetiva posible.

Otro autor se abrió a la hermenéutica: Paul Ricoeur. Él también comenzó en la escuela de la fenomenología, pero se topó con cosas que exigían interpretación. Así, pasó de la filosofía reflexiva al estudio de la voluntad, luego de lo involuntario; y así cayó con el problema del mal, el cual sólo se expresa indirectamente, a través de mitos y símbolos. Fue a propósito de los símbolos que identificó la necesidad de la hermenéutica (en *La*

⁵ En su ensayo “*Interpretation and the Sciences of Man*”, *Philosophical Papers*, vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985, pp. 22 ss.

⁶ Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, pp. 27 ss.

simbólica del mal) y que el estructuralismo no le resultaba suficiente. Igualmente llegó a Freud, al estudiar ese involuntario que es el inconsciente, y descubrió en él un arte de interpretación: el carácter hermenéutico del psicoanálisis.

Ricoeur estudió Dilthey, Heidegger y Gadamer, y entró al terreno de la metáfora en su genial libro *La metáfora viva*. Y, aunque en otros libros posteriores no menciona tanto la hermenéutica, siempre fue fiel a ella. Incluso cuando la aplica a las cuestiones políticas y sociales.

Otros han desarrollado la hermenéutica. En la línea de Gadamer han seguido Richard Rorty y Gianni Vattimo, Charles Taylor y Jean Grondin. Pero lo han hecho de manera muy diferente. Rorty se cansó de la filosofía analítica, y dejó la epistemología por la hermenéutica, pero adoptó posturas muy extremas, muy en el ala posmoderna. Negaba toda verdad y objetividad a la interpretación, lo que me parece excesivo. En esto lo ha seguido Vattimo, quien acabó por aliarse con Rorty y en un libro sintomático, *Adiós a la verdad*, llega también a rechazar toda verdad y objetividad. En cambio, Taylor señala la importancia de la hermenéutica para las ciencias humanas, pero con tiento y medida. Parecidamente, Grondin presenta una cara de Gadamer realista: dice que su idea de fusión de horizontes es en realidad la idea aristotélica de la verdad como correspondencia.⁷

La hermenéutica se ha posicionado en la filosofía contemporánea. Pero la hermenéutica actual ha estado distendida -dolorosamente- entre las hermenéuticas unívocas y las hermenéuticas equívocas, y hace falta una hermenéutica intermedia y mediadora, que tendrá que ser una hermenéutica analógica.

⁷ Grondin, J. “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’*adaequatio rei et intellectus*?”, en *Archives de philosophie*, 62 (2005), pp. 401 ss.

La noción de analogía en la filosofía del lenguaje

Estas denominaciones las tomo de la filosofía del lenguaje, de la semántica. En ella, desde Aristóteles hasta Quine, hay tres modos de significar. Uno es el modo de significación unívoco, que es idéntico para todos los significados, se aplica a todos de manera igual. Por ejemplo, el término “hombre” designa de manera uniforme a todos los seres humanos. Otro es el modo de significación equívoco, que es diferente para todos los significados, se aplica a todos de manera distinta. Por ejemplo, el término “gato” designa de manera diversa las cosas que designa: el animal doméstico, la herramienta, el juego, e incluso a una persona muy servil. En cambio, el modo de significación analógico oscila entre el unívoco y el equívoco; no tiene la fijeza del primero, pero tampoco la fluidez del segundo.⁸ Aristóteles nos dice que los principales términos filosóficos son de esta naturaleza, son análogos, como el ente, el uno, el bien, la causa, etc. Se dicen de muchas maneras, pero todas relacionadas, hay un orden, una jerarquía. *Polajós légetai, alla pros hen.*

Aplicado esto a la hermenéutica, una interpretación unívoca pretende ser la única adecuada, la única objetiva o verdadera. En cambio, una interpretación equívoca no aspira ni siquiera a la verdad ni a la objetividad, se desploma en las múltiples interpretaciones que son posibles y las considera válidas prácticamente a todas. A diferencia de ambas, una interpretación analógica trata de ser abierta, pero con exigencia de rigor.

Así, una hermenéutica unívoca, como la del positivismo, pretende ser totalmente exacta, y sólo admite una única interpretación como válida, todas las demás son falsas. Una hermenéutica equívoca desespera de alcanzar una interpretación veraz, y acepta todas como válidas. Una hermenéutica analógica, a diferencia de la unívoca, acepta más de una interpretación válida -un conjunto de ellas- pero, a diferencia de la equívoca, no las acepta a todas como válidas. Guardan un orden jerárquico, en el que hay una interpretación mejor (el analogado principal) y otras no tan buenas (los analogados secundarios); que van decreciendo hasta que llega un punto o momento en el que comienzan a ser falsas las interpretaciones.

⁸ Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984, pp. 7 ss.

Además, hay dos tipos de analogía. La analogía de proporcionalidad, que era la de los pitagóricos, la cual es igualitaria, porque conmensura los elementos. Dice que “esto es a esto o lo otro a aquello” buscando conmensurarlos, señalando el común denominador. Y hay otra que es la de los platónicos, la de atribución, que Aristóteles denomina *pros hen*, y que señala grados de adecuación de un predicado o atributo con respecto a varios sujetos, como “sano” se dice de manera principal y propia del animal, pero también, de manera menos propia, del alimento, del medicamento, de la orina, del clima e incluso de un ambiente o de una amistad. A su vez, la analogía de proporción se divide en propia o literal, e impropia o metafórica. La propia se da en “el instinto es al animal lo que la razón al hombre”, y la impropia en “el prado ríe”; metáfora que entendemos haciendo esta proporción: “las flores son al prado lo que la risa al hombre”. Aquí vemos, señalado por Aristóteles, algo que después señalará Roman Jakobson. Las dos caras de la analogía son la metáfora y la metonimia. Pues la metonimia se da en la analogía de atribución y la de proporcionalidad propia, y la metáfora se da en la analogía de proporcionalidad impropia, que también lleva el nombre de metafórica.

Cuando conversé con Paul Ricoeur, en 1987, hablamos de su libro *La metáfora viva*. Gran libro, pero en él adoptaba una postura demasiado favorable a la metáfora. Jakobson decía que usamos la metonimia para hacer ciencia, y la metáfora para hacer poesía (algo exagerado, pues también hacemos ciencia con metáforas y poesía con metonimia). Ricoeur terminaba ese libro diciendo que apostaba por la poesía, en contra de la ciencia. Todo indicaba que se inclinaba a una hermenéutica metafórica, al menos en ese momento de su trayectoria. Lo más fácil hubiera sido oponerle una hermenéutica metonímica, pero iba a quedar igualmente reduccionista e incompleta. Fue el propio Jakobson el que me ayudó a encontrar otra salida, pues él decía que la metáfora y la metonimia eran abarcadas por la analogía. Lo encontré en una recuperación de esto que hace Octavio Paz, y de este modo vi que la analogía recuperaba los dos polos -el metafórico y el metonímico-; de modo que tenía que ser una hermenéutica analógica, es decir, vertebrada en la analogía, para que pudiera dar cuenta tanto de los discursos metafóricos como de los metonímicos.

Las tribulaciones de la hermenéutica

Dije que encuentro la hermenéutica actual distendida entre las hermenéuticas unívocas y las hermenéuticas equívocas. Hermenéuticas equívocas encontré en Rorty y en Vattimo. Esto lo comprobé cuando, en 2002, en un congreso en Buffalo, NY, Vattimo discutió la presentación que hice de la hermenéutica analógica. Él decía que le gustaba la analogía de proporcionalidad, porque es democrática e igualadora, pero no la analogía de atribución, que introducía jerarquía. Con esto me di cuenta que él tendía más bien a la equivocidad, como buen teórico del posmodernismo.

En 2004 aceptó ir a mi universidad explícitamente para discutir la hermenéutica analógica. En el debate, Vattimo llegó a reconocer que la hermenéutica analógica funcionaba, pero me decía que no tuviera miedo a la equivocidad, que la equivocidad es necesaria, porque los univocismos siempre han sido totalitarios.⁹ Sin embargo, sigo viendo los equivocismos como relativismos extremos, que llevan igualmente a la disolución social.

Según Vattimo, solamente una hermenéutica equívoca puede garantizar que todos hagamos lo que nos parece correcto en la sociedad. Pero el problema es que, si no la atajamos con la analogía, ese relativismo no tendrá límites, y tendremos que tolerar o permitir cosas indeseables. Estoy de acuerdo con él que un enemigo a vencer es el univocismo, pero no creo que se pueda derrotar con el equivocismo, sino con el analogismo.

Me di cuenta, en cambio, que otras hermenéuticas tienden a la univocidad, cuando tuve otro debate en 2006, con Jean Grondin, en mi facultad en México. Al revés de Vattimo, que me pedía no preocuparme por la verdad, él me pedía que me acercara más a la univocidad. Porque todos buscamos, en el fondo, la univocidad, al perseguir “La” interpretación; esto es, la interpretación verdadera y única, en el fondo la interpretación unívoca.¹⁰

⁹ Vattimo, G. “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), LIV/156 (2005), pp. 213 ss. También en M. Beuchot, G. Vattimo y A. Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México: UNAM, 2006, pp. 21 ss.

¹⁰ Grondin, J. “El camino analógico de Mauricio Beuchot”, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), 57 (2008), pp. 521 ss.

Si en Vattimo me topaba con la hermenéutica equívoca, en cambio, encontraba la hermenéutica unívoca en Grondin. Quizá porque el primero es uno de los líderes de la posmodernidad, y el segundo convive en Canadá con la filosofía analítica. Pero encontraba la hermenéutica analógica en Gadamer y en Ricoeur.

El camino analogista

En la línea de Gadamer, encuentro una veta, un filón; ya que recupera muchos elementos de Aristóteles. Aquí yo quisiera plantarme en una vena neoaristotélica.¹¹ Gadamer recoge dos virtudes: la *phrónesis* o prudencia, y la justicia. Llega a decir que la *phrónesis* es el modelo de la hermenéutica, porque es lo que hacemos en la interpretación. Una acción situada, dependiente del contexto; es decir, una razón contextual, no abstracta.

Ahora bien, la *phrónesis* y, por consiguiente, la hermenéutica, tiene el modelo de la proporción. Es búsqueda de proporción. Y proporción se dice en griego analogía. Es, por lo tanto, el sentido de la analogía, de la proporción, de dar a cada cosa -por ejemplo a un texto- la porción que le corresponde, la que nos hace darle su significado proporcional.

Y la justicia también es proporción, analogía. Aristóteles conocía la analogía pitagórica, propiamente proporcional, y la analogía platónica, que era jerarquizante o jerárquica, que imponía grados o gradación, niveles, a la que llamaba *pros hen, ad unum*, o con un analogado principal y otros secundarios, que iban en descenso con respecto a él, hasta que ya perdían la pertenencia a la clase, por lo que después se llamó analogía de atribución, mientras que la otra siguió llamándose analogía de proporcionalidad.

Éste es el valor del concepto de analogía, que nos hace salvar una igualdad proporcional, un equilibrio proporcionado, que es lo que ordinariamente necesitamos en la vida social. Es una manera de privilegiar lo más posible la diferencia, sin perder la

¹¹ Beuchot, M. “La *frónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica”, en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 439-449.

capacidad de universalizar. Es decir, nos ayuda a buscar lo propio de cada conjunto sin olvidar su común denominador.

Hay algo diferencial y algo común, se equilibra proporcionalmente lo individual y lo universal; en difícil equilibrio, casi dialéctico. Ahora me ha parecido ver algo semejante en la hermenéutica diatópica que usa Boaventura de Souza Santos, para el cual hay que privilegiar lo particular o diferencial, lo tópico. Pero sin descuidar lo común o universal, lo diatópico,¹² lo que atraviesa esos *topoi* o lugares particulares, para recuperar los lugares comunes, que eran los de la retórica, otra manera de universalizar.

En la línea de Ricoeur, como pude sacar en claro de lecturas y conversaciones, hallé la noción de analogía muy presente.¹³ En primer lugar, en su idea del símbolo. Para Ricoeur, como es sabido, lo más propio de una sociedad es la cultura, y lo más propio de la cultura son los símbolos. Ahora bien, el símbolo sólo se puede interpretar por analogía, de manera analógica. No se puede hacer de manera unívoca, porque sería encorsetar al símbolo, matarlo. No se puede hacer de manera equívoca, porque se presta a infinitos significados. Pero tenemos que acotarlo, de otra manera se diluye, y también lo matamos. Una interpretación analógica del símbolo nos hace reconocer que hay pérdida de significado, de esa excedencia de significado que hay en el símbolo, pero algo de puede rescatar, lo suficiente para comprenderlo.

Ricoeur también vuelve la vista hacia la *phrónesis*, que es una virtud sumamente analógica, como lo hemos visto al hablar de Gadamer. Pero, sobre todo, mira hacia la justicia, la cual es plenamente analógica; está encuadrada en la proporción y también en la atribución. La justicia conmutativa y la legal, se dan en un ámbito de proporción, y la distributiva, en uno de atribución, y ahora la justicia distributiva es la que más está preocupando en la literatura reciente.

¹² De Souza Santos, B. *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá: ILSA/UNC, 2003, p. 38.

¹³ Beuchot, M. “La hermenéutica analógica y la hermenéutica de Paul Ricoeur”, en A. Xolocotzi (coord.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*, México: UIA, 2003, pp. 123-135.

Lo más importante en Ricoeur es que pide la aplicación de la analogía o proporción para una sociedad en la que va a haber derechos humanos. Porque ellos requieren no solamente la ética de la justicia, sino la ética del bien, el considerar los bienes que alcanzamos en un ambiente de justicia, porque los mínimos de justicia reciben su sentido por los máximos de vida buena que nos hacen alcanzar.

El retorno de la virtud

Es muy curioso darse cuenta de que la noción de virtud se ha vuelto muy presente. No nos imaginábamos esto. Se creía que la noción de virtud estaba caída, periclitada. Pero ahora ha vuelto por ejemplo en la pedagogía, en la que ya se plantea una educación entendida como formación de virtudes.¹⁴ También en la filosofía de la ciencia, en la que cada vez más se habla de virtudes epistémicas,¹⁵ tales como la virtud de la parsimonia en la experimentación o la de lanzar buenas hipótesis o la de realizar buenas argumentaciones. El filósofo cubano-estadounidense Ernesto Sosa ha desarrollado una epistemología de virtudes, que ha encontrado muchos seguidores entre los filósofos analíticos de mi universidad.

Pero sobre todo se ha recuperado en la ética. Tanto en la ética de la línea de la filosofía analítica como en algunos llamados posmodernos. Entre los filósofos analíticos, encontramos la propuesta de una ética de virtudes en Peter Geach, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot y Bernard Williams. Veían la vida moral como el desarrollo de las virtudes, al modo como lo veía Aristóteles.

En la línea posmoderna, aunque fue analítico por un tiempo, encontramos a Alasdair MacIntyre, quien se distinguió por su libro *Tras la virtud*, de 1984. En él planteaba que una sociedad no puede subsistir sin ciertas virtudes, como la veracidad, la prudencia y la justicia. Llegó a decir que inclusive los derechos humanos salían sobrando si se tenían esas virtudes. Pero sabemos que eso no es suficiente. Acude a nuestra memoria lo que le pasó a Platón, quien en su diálogo *La república* plantea una sociedad que se rige por

¹⁴ Carr, D. *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*. London – New York: Routledge, 1991.

¹⁵ Sosa, E. *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992, pp. 251 ss.

virtudes, pero eso es una utopía y tuvo que añadir otro diálogo -precisamente- con el título de *Las leyes* donde daba marcha atrás y reconocía que necesitamos leyes por nuestra condición humana; uno diría: por nuestra miseria humana.

Esto es lo que ganamos con el retorno de las virtudes. La noción de paradigma y de práctica. Aunque esto se ha usado más bien en la filosofía de la ciencia, por obra de Kuhn, que así lo ha planteado en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*, en el que dice que la ciencia ya no se considera como conjunto de teorías, sino como conjunto de prácticas, y que se toma en cuenta un paradigma, que puede ser un manual, como los *Principia mathematica* de Newton, o un maestro, como el propio Newton, y que se habla de la escuela en la que se aprende a hacer ciencia. De hecho, esto me parece que viene de Wittgenstein, quien hablaba de que aprendemos por paradigmas, con respecto a los cuales se mantienen parecidos de familia, y así, tratamos de parecernos a nuestros maestros en la práctica de la ciencia. Él distinguía entre el decir y el mostrar. Y decía que los paradigmas sólo se pueden mostrar, no se pueden decir. Pero me parece que exagera y que algo, aunque sea poco, tenemos que poder decir; y mucho lo que tenemos que mostrar. Recientemente un filósofo italiano, Alessandro Ferrara, ha retomado esta idea de paradigma y muestra que así es como aprendemos a filosofar, buscando parecernos a un paradigma, y que esto es lo que señala Kant con su juicio reflexionante, que nos entrega a cierta intuición, y nos recuerda que ya Hannah Arendt sostenía que el juicio reflexionante de Kant y la *phrónesis* aristotélica son prácticamente lo mismo.¹⁶

Pues bien, la noción de paradigma es analógica. Nunca podremos ser unívocos a nuestro paradigma, tampoco equívocos, por supuesto (no sería paradigma de ninguna manera); sino análogos a él. El paradigma es un modelo, y el modelo es un ícono. Recordemos que para Ch. S. Peirce el ícono es analógico, la iconicidad es para él la analogía. Y un ícono es un modelo o paradigma con respecto al cual sólo podemos mantener semejanza, analogía, parecido de familia.

¹⁶ Ferrara, A. *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008, p. 39.

Hermenéutica analógica y filosofía política

Aterricemos, pues, en la aplicación de la hermenéutica analógica a la política. Es necesario interpretar al hombre para edificar una polis, una sociedad. Para darle las leyes que le son convenientes. Y hay que interpretar cuál es su bien, para lograr el bien común.¹⁷

Solamente si comprendemos al ser humano le daremos la sociedad y la política que necesita. Y, de esta manera, se tratará de una interpretación que transforma la realidad. Marx tiene la famosa tesis de que el hombre se la ha pasado interpretando la realidad y de lo que se trata es de cambiarla. Aquí encontramos una interpretación que, al mismo tiempo, la transforma. Una interpretación transformadora, que es el desiderátum de siempre.

Esta cuestión nos hace recordar que esto se denunciaba como falacia naturalista, en seguimiento de Hume y de Moore, pues se consideraba prohibido el paso del ser al deber ser, o del hecho al valor. Pero esa acusación de falacia naturalista hace tiempo que ha desaparecido. El silogismo práctico permite ese paso; e, incluso, el silogismo teórico lo permite, pues si se tiene una premisa fáctica y una valorativa, tiene que haber conclusión valorativa, por la ley silogística de que la conclusión sigue a la parte más débil. Y ahora se ha tratado desde la teoría de los actos de habla, y siempre hay una fuerza ilocutiva valorativa además de la descriptiva. Ha sido, finalmente, Hilary Putnam quien asestó el golpe de gracia a esta falacia, ya que ha hecho ver que la falacia naturalista depende de valoraciones que hacemos, e incurre en lo mismo que critica.¹⁸ Por eso ha desaparecido como falacia. Y es lo que hacemos continuamente en la práctica.

¹⁷ Beuchot, M. *Filosofía política*, México: Ed. Torres, 2006, pp. 135 ss.

¹⁸ Putnam, H. *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 43 ss.

Quisiera terminar con una observación: si Heidegger decía que había una hermenéutica de la facticidad, que era la ontología, también hay una hermenéutica de la facticidad social, que es la filosofía política. Y ésta tiene un carácter muy dinámico, muy dialéctico, porque no solamente da cuenta del devenir, sino de un devenir en conflicto, de los conflictos humanos. Esto es algo que comparto con mi amigo Enrique Dussel, pensador argentino-mexicano, quien ha usado la analogía para abrir la dialéctica, o la dialéctica para dinamizar la analogía. Aunque yo encuentro en la analogía una dialéctica que tal vez es diferente de la dialéctica hegeliano-marxista; la cual no podré tocar aquí.

Conclusión

Tenemos, pues, varias muestras de que la hermenéutica se puede aplicar a la política, principalmente a la filosofía política. Sobre todo una hermenéutica analógica, la cual nos permitirá evitar la cerrazón de una hermenéutica unívoca, que nos dará una comprensión del hombre muy unilateral y empobrecida. También nos hará evitar una hermenéutica equívoca, con la consiguiente atomización del ser humano en un relativismo sin freno. Una hermenéutica analógica nos ayudará a frenar ese relativismo, a ponerle límites, y al mismo tiempo, a tener esa exactitud que exige la univocidad. Aunque sabe que nunca alcanzará esa univocidad perfecta, pues ella sólo se halla en las ciencias exactas. En las ciencias sociales o humanidades las más de las veces sólo alcanzamos una exactitud que corresponde a la visión analógica de las cosas.

Por eso, las ciencias humanas y sociales han de reconocer su episteme analógica, y dejar de pretender un estatus epistemológico unívoco, el cual las ha hecho esforzarse vanamente por adquirir un ropaje formalista y matemático que muchas veces no es adecuado. Pero también se necesita que no caigan en ese lirismo metodológico que nos trae alegremente la posmodernidad -el cual ya ha causado muchos estragos-; y conviene buscar esa mediación, ese equilibrio proporcional que nos da la analogía, el conocimiento analógico, que es el de lo vivo, el de lo dinámico.

Emanuele Coccia. *La vida sensible*.

Traducción de María Teresa D´Meza.

Editorial Marea. Buenos Aires, 2011. 1era. edición, 138 páginas.

Translated by María Teresa D´Meza.

Editorial Marea. Buenos Aires, 2011. First edition, 138 pages.

Book review by María Cristina Ruiz del Ferrier.

Reseña bibliográfica de María Cristina Ruiz del Ferrier *

Fecha de Recepción: 24 de Agosto de 2012
Fecha de Aceptación: 14 de Septiembre de 2012

Palabras

clave: *Vida, sensibilidad, imágenes.*

Keywords: *Life, sensitivity, images.*

Emanuele Coccia es, ciertamente, un filósofo italiano contemporáneo, sutil, heredero a la distancia de Aristóteles, de Averroes y de la escolástica, así como un medievalista. Con anterioridad a la obra que nos ocupa, el autor ha realizado, junto al filósofo italiano Giorgio Agamben, una antología sobre el estudio de los ángeles tanto en la tradición judeo-cristiana como en la tradición árabe. Pero sus estudios sobre la filosofía de la imaginación nos acercan aún más a la temática de su último libro, *La vida sensible*. Muchos son los motivos que podrían esgrimirse para argumentarlo. Pero son más las motivaciones que nos impulsan a realizar su reseña.

* Profesora de la Carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires, Argentina (UBA).
Correo electrónico: ruizdelferrier1@yahoo.com.ar

En esta obra, el autor se propone argumentar, siguiendo a Alejandro de Afrodisia y a Aristóteles, que la vida sensible no es una cuestión gnoseológica, en tanto que sensible es nuestro propio cuerpo; y que lo sensible es vivible pero no reducible tan sólo a una necesidad fisiológica. Esto es: el ser que somos es, antes que racional, *sensible*. De modo que nuestro contacto con lo sensible es permanente, tanto en lo que somos como en lo que hacemos. Pues el autor sostiene que lo sensible constituye la materia prima de todo cuanto creamos y producimos día tras día. Lo sensible termina por definir así la realidad y sus límites, los modos en que cada cual experimenta el mundo y los límites de la propia vida, tanto en nuestros sueños como en la experiencia diurna. Resulta de suma importancia la sentencia que realiza el autor contra la unanimidad de toda la tradición moderna –la teología, el poder político y la propia filosofía–, que no sólo ha afirmado la racionalidad del ser, sino que también ha hecho sostenidos esfuerzos para negar sistemáticamente la autonomía ontológica de lo sensible. Ello fue posible gracias a uno de los tantos mitos de la modernidad y, específicamente, a los presupuestos de la filosofía –Descartes, Hobbes, Malebranche, Kant, entre otros–, desde la cual se limitó y se redujo la vida sensible al conocimiento psíquico y a la experiencia sensorial propia e interna de cada sujeto. El efecto buscado por los filósofos modernos ha sido logrado con lamentable éxito: determinar gnoseológicamente un sujeto realmente autónomo de las cosas y, particularmente, de los efectos que las cosas pudieran provocar en tal sujeto racional. Según el propio Coccia, la intención de este libro es interrogarse sobre las formas y la naturaleza de la existencia de lo sensible como condición de posibilidad de la vida –humana o animal– en sus abiertas posibilidades. Para ello, se proponen algunos interrogantes clave que bien vale la pena explicitar: “¿De qué es capaz lo sensible en el hombre y en su cuerpo, hasta dónde pueden llegar la fuerza, la actividad, la influencia de la sensación en las actividades humanas? (...) ¿Qué estadio de la vida sensible, qué modo de la vida de las imágenes solemos llamar ‘hombre’?”.

El libro está compuesto por dos partes precedidas por una serie de reflexiones iniciales. La primera parte se denomina *Física de lo sensible*. En este espacio (que comprende aproximadamente un cuarto de la obra), el autor analiza el devenir sensible del mundo,

la necesidad de un mediador (como es el espejo), el lugar de las imágenes, la primacía de lo sensible y la unidad del mundo. En este contexto, Coccia se pregunta sobre el modo específico de la existencia de lo sensible. De manera provocativa, sentencia que la vida sensible no tiene necesariamente un origen exclusiva y privativamente humano, haciendo que la ciencia de lo sensible (y la ciencia de lo viviente) tenga una extensión mayor, más vasta y más amplia que una mera antropología. En otras palabras, la vida sensible puede comprenderse –y ésta es una de las invitaciones que realiza el autor al lector– desde una analítica de lo sensible; vale decir, como una verdadera *física* de lo sensible. De allí que entonces, el ser de la imagen (o lo sensible) no es meramente algo del orden intra-psíquico, sino que proviene del exterior del sujeto. Esta exterioridad que llamamos “mundo” o “lo real” en tanto tales no son por sí mismos sensibles, sino que precisan devenir sensibles. En otras palabras, la interacción del objeto sobre el sujeto no produce sensación alguna. Es preciso que el objeto –el mundo, la Cosa, lo real– devenga *fenómeno*. Solamente como fenómeno el objeto irá al encuentro con los órganos de percepción del sujeto. En consecuencia, la física de lo sensible definida como la ciencia natural de las imágenes no coincide ni con la psicología –sino que la precede y la funda– ni puede reducirse a la ciencia de las cosas. ¿En dónde se generan las imágenes en este mundo? Probablemente en el lugar intermedio –el cuerpo no orgánico– que separa al objeto del sujeto. En ese espacio intermedio el objeto deviene sensible haciéndose *phainomenon*. Para observarse, escucharse, conocerse, construir una imagen de sí mismo, el sujeto necesita de un espacio exterior. En el espejo es donde el sujeto logra devenir sensible, perceptible. No se trata tan sólo de una imposibilidad de la autopercepción inmediata. Pues algo deviene experimentable siempre fuera de sí, en ese lugar intermedio –*metaxu*– entre el objeto y el sujeto, y no gracias a las supuestas capacidades intrínsecas del objeto sobre el sujeto. Ese espacio intermedio no está vacío, sino que constituye un cuerpo no orgánico carente de nombre, exterior tanto al objeto como al sujeto, pero con una facultad común: la de poder generar imágenes. El espejo ha comprendido una parte fundamental de la teoría del conocimiento, pues representa el paradigma de la medialidad. Es allí donde el sujeto, reflejado en el espejo, deviene sensible, sensible por excelencia.

La segunda parte del libro se titula *Antropología de lo sensible*. En esta parte, la más extensa de la obra, se estudian los modos y los medios en que lo sensible y la imagen dan sentido a las actividades, proporcionando vida al propio cuerpo a partir de la producción de lo sensible, de la existencia medial, de las proyecciones intencionales; del estadio del espejo y de la facultad mimética; del sueño, de la moda, de la ética, en suma, de la vida. El autor afirma que todo lo propio del ser está destinado a producir lo sensible y las imágenes. Esas producciones son susceptibles de modificar el mundo. Allí se argumenta que una antropología de lo sensible no versa sobre el modo en que lo sensible y las imágenes existen frente al hombre (en tanto que hombre dotado de sentidos) sino que, antes bien, los seres vivos no reciben lo sensible sino que lo producen. La tesis que el autor se propone mostrar afirma que la verdadera *vita activa* no está en la acción (Arendt), ni en la producción (Marx), ni en la comunicación (Habermas); sino en la intangible relación con los *medios*. El medio es ese espacio intermedio entre el objeto y el sujeto (o entre el sujeto consigo mismo) que posibilita la concreción del sujeto y su experiencia. La realidad no ejerce influencia sobre nosotros, sino que lo que producimos es lo que ejerce un efecto sobre la realidad. En consecuencia, el vínculo del sujeto (en cuerpo y alma) con el mundo no es ni puramente ontológica ni simplemente poética. Ni *praxis*, ni *poiesis*. Como viviente, el ser se relaciona con las cosas del mundo, con el mundo, gracias a –y a través de– la medialidad, esto es, el medio o vehículo (*ochema*) de lo sensible que él mismo es capaz de producir. Incluso la moda –entendida como facultad trascendental y moral del individuo de transformar una porción del mundo– está vinculada de este modo a la conciencia, pues “en la moda somos nosotros mismos quienes nos transformamos en un medio, devenimos medio de existencia de nosotros mismos en tanto imagen.” De modo tal que quien tenga conciencia tendrá moda y quien tenga moda tendrá, pues, conciencia de sí. Moda y conciencia, conciencia y moda, constituyen las dos caras de una misma moneda. Así, en lo sensible, vida (*bíos*) y hábito (*ethos*) coinciden plenamente y producen la historia.

La vida sensible es en sí misma tanto una invitación que se realiza como un obsequio que se entrega. Una invitación abierta a todo lector que dé con esta obra para dedicarse a recorrer, entre sus páginas, la sentencia según la cual la vida sensible se define como aquello que existe más allá del sujeto en su efecto multiplicador, apropiable, transferible, heredable y susceptible de producir efectos múltiples. Y la vida, el motor de la producción, custodia y emanación de las imágenes. Más allá de la filosofía moderna, de la concepción de la antropología e, incluso, de la historiografía de los historiadores, Coccia se propone desde esta particular perspectiva recuperar del silencio, cuando no del olvido, el rol de lo sensible y de las imágenes en los hombres.

Esta obra también es un regalo que el ser se da a sí mismo. Pues los medios que cada quien encuentra hacen que la sensación y la sensibilidad resulten necesariamente impredecibles. Cada cual trae las suyas y aprende en el transcurso del vivir a reconocer las propias formas y los propios modos del sentir y del experimentar. En franca conexión con la filosofía de Baruch Spinoza y de Gilles Deleuze, el autor afirma que cada día, cada encuentro, constituye la abierta posibilidad de darse al mundo, de ser en el mundo, de arrojarse a él para que el mundo nos devuelva un mar de imágenes y sensaciones personales, íntimas, privadas; pero, al mismo tiempo, comunicables, sociales, históricas, comunes.

En suma, el libro nos extiende una invitación delicada, sutil, cotidiana, *sensorialista* más allá del sujeto de la experiencia. De allí que entonces no baste con que la experiencia del lector se constituya en la materia prima, la fuente-primeras de las reflexiones que allí se desarrollan, sino que también se reconozca el estatuto ontológico de lo sensible más allá del sujeto que lo vivencia. Este requisito implícito parece conformar un pacto entre el autor y sus posibles lectores. Habrá que estar dispuesto a constatar o refutar los argumentos que siguen y contrarían las herencias de la filosofía clásica y moderna sobre la racionalidad y la sensibilidad; sobre el vínculo complejo entre el ser y el sentir; entre el mundo y las imágenes. Pero también habrá que estar atento a identificar las imágenes que el mundo despliega ante nosotros y que nosotros hacemos propias.

La extensión final de un libro pocas veces coincide con la amplitud y la profundidad de los temas que aborda. Y el último libro de Emanuele Coccia parece así demostrarlo. Encerradas en apenas ciento treinta y ocho páginas, las consideraciones sobre la denominada *vida sensible* dialogan entre sí gracias a la profunda concepción de la tradición aristotélico-averroísta del autor, quien invita a sus lectores a desplegar y a poner en juego la propia sensibilidad tanto en la vida diurna como onírica. La invitación es a posicionar el sí mismo frente a un espejo que, independientemente de la imagen que nos devuelva, quedará impoluto e inmutable, mas no así quien decida reflejarse en él para identificarse. Ese mundo-espejo en el que nos reconocemos a diario, ese espejo que es el mundo portador de imágenes y sensaciones múltiples.

Normas de Publicación

El envío de artículos se realizará por correo electrónico a anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar

A continuación, se detallan los criterios formales que deberán cumplir las contribuciones para ser consideradas por parte de lo/as evaluadore/as, quienes para aceptarlas, juzgarán su pertinencia temática, conceptual y metodológica respecto de la propuesta programática de la publicación.

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. A los autores se les pedirá la firma de un documento que declare la originalidad y cesión de derechos del trabajo escrito.
- Los autores deberán remitir a la dirección electrónica de la Revista dos versiones de su artículo. Una de ellas debe contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión debe eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etcétera).
- Los originales serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los Directores y los miembros del Comité Editorial, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios;

2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) publicar una vez que se haya efectuado una revisión a fondo o 4) rechazar. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Cada artículo contará con un resumen en su lengua original y otro en inglés (Abstract). Los idiomas aceptados por la Revista son el español, el portugués, el francés y el inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Cada colaboración estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) que facilitarán la referenciación del artículo. El criterio a seguir, respecto al idioma, es el mismo que el de los resúmenes.
- La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden): título, resúmenes en lengua original y segunda lengua, palabras clave en lengua original y segunda lengua, cuerpo del trabajo y bibliografía.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 4.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras.
- Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será *Times New Roman* 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página.
- Los archivos se deben enviar en formato Word.
- Las citas irán a pie de página con formato conforme a las normas internacionales de citas.

A. Sistema tradicional: citas bibliográficas mediante notas a pie de página.

En este caso, no se incluirá elenco bibliográfico al final del artículo. Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: apellido(s), nombre(s), *título*, lugar de edición, nombre de la editorial, año de aparición, página(s); distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en libro. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguida de *op. cit.* y la página. Si el autor tiene varias obras citadas en el artículo se abreviará el título, seguido de *cit.* y la página.

Ej. Nota 1: Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 19.

Nota 5. Skinner, *op. cit.* 12-25.

B. Sistema abreviado: Referencia bibliográfica + Elenco bibliográfico al final del artículo.

Cuando se opte por este sistema, las citas serán indicadas en el texto por un paréntesis que contenga autor, año de aparición de la obra y número de la página.

Ejemplo: (Skinner, 2005: 12-29).

En lo que se refiere a las citas bibliográficas al final del documento se seguirá el sistema europeo. Ello implicará que, en relación con el formato de referencias en el texto (distinguiéndose libros, artículos, monografías, tesis, otro tipo de fuentes con autor), las mismas serán indicadas de la siguiente manera:

Especificación de los criterios de citación para la bibliografía final o a pie de página

Libros

a. Libro con un autor

Ejemplo:

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

b. Libro con más de un autor

Ejemplo:

Irving, A. V. y Frankfort, H. A. *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Para libros con más de tres autores, o bien se registran los nombres de todos los autores o el nombre del primer autor seguido de “y otros” [*et al.*].

Ejemplo:

Henry, A. M. y otros. *Iniciación teológica*. Barcelona: Herder, 1957.

c. Libro de autor desconocido

Se utilizará el título en el lugar del autor.

Ejemplo:

Poema del mio Cid. Buenos Aires: Colihue, 1983.

d. Libro con un autor y un editor

Ejemplo:

Campbell, George. *The Philosophy of Rhetoric*. 1776. Ed. Lloyd F. Bitzer. Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.

Capítulo de un libro

Ejemplo:

Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp. Atilio Boron. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000. 111-142.

Revista

Ejemplo:

Sociedad. Buenos Aires: UBA. Facultad de Ciencias Sociales. 1992.

Artículo de Revista

Ejemplo:

Rivarosa, Alcira. "La resolución de problemas ambientales en la escuela y en la formación inicial de maestros". *Revista Iberoamericana de Educación*. 40 (2006):111-124.

Enciclopedias generales

Ejemplo:

Nueva enciclopedia del mundo. 39 vol. Bilbao: Instituto Lexicográfico Durvan, 1996.

Entrada en una Enciclopedia

Ejemplo:

"filosofía política". *Nueva enciclopedia del mundo*. 39 vol. Bilbao: Instituto Lexicográfico Durvan, 1996. 22, 6902-6904.

Diccionario

Ejemplo:

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.

Entrada en un Diccionario

Ejemplo:

Matteucci, Nicola. "República". *Diccionario de Política*. Bobbio Norberto, Matteucci, Nicola, Pasquino, Gianfranco. México: Siglo XXI, 2002.

Tesis doctoral no publicada

Ejemplo:

Estaun Ferrer, Santiago. "Estudio evolutivo de los indicios gráficos de la temporalidad". *Tesis de Doctorado*, Universidad Autónoma de Barcelona. Facultad de Letras, 1998.

Contribución para Congresos o Conferencias

Ejemplo:

Di Pego, Anabella. "La inscripción del pensamiento político de Hobbes en las concepciones antiguas: continuidades y rupturas con Platón y Aristóteles", X Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político, Santa Fe Argentina, Agosto de 2009.

Documentos electrónicos

Revista científica en red [*on line*]

Ejemplo:

MELERO, Remedios. "Acceso abierto a las publicaciones científicas: definición, recursos, copyright e impacto". *El profesional de la información*. [en línea], vol. 15, núm.4, julio -agosto 2005. [consulta: 4 de junio 2008] <<http://eprints.rclis.org/archive/00004371/01/EPI-rmelero.pdf>>.

Sitio WEB

Ejemplo:

OCDE. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico. [en línea]. [consulta: 8 de junio 2008]. Disponible en: <<http://www.oecd.org>>

Convocatoria de artículos para el Número 4.

Tema:

“Los derroteros del vínculo entre Felicidad y Política
en la Teoría Política Clásica y Moderna”

Fecha límite de presentación: 1 de Abril de 2013

Dirección de Email para el envío: anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar

Normas de publicación disponibles en:

<http://revistasugg.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/about/submissions#authorGuidelines>

El vínculo entre Felicidad y Política ha sido un tópico central en la Teoría Política Clásica. La sola mención de Aristóteles y la explicitación de su célebre frase: *todos los hombres desean ser felices*, bastaría para justificar esta afirmación. Así, el Estagirita hablará incluso de dos tipos de felicidad: la de la vida contemplativa, vida individual, y la de la vida activa, vida en la *polis*, único terreno en el cual los ciudadanos alcanzarían sus mayores potencialidades.

La Felicidad enmarca una serie de significantes que la unen a la politicidad por diferentes e incluso antagónicos caminos. A grandes rasgos, podríamos decir que la Antigüedad referenció la Política como la *praxis* del buen vivir o la buena vida -una vez más Aristóteles-, haciendo de la orientación normativa el eje de su definición. La Teoría Política Medieval, en cambio, produjo el reverso de tal apreciación, al vincular la Felicidad con la vida eterna, con lo extramundano, en una especie de primera disociación fuerte entre Felicidad y Política (o entre Felicidad y Mundo).

En el caso de la Modernidad, y sobre todo si ponemos el énfasis en la tradición después llamada liberal, la Felicidad deviene un asunto privado, una dimensión empírica y subjetiva y, por tanto, no susceptible de ninguna agenda política. Por ende, todo Estado que osara entrometerse en cuestiones de Felicidad sería tratado de autoritario y paternalista. Esa individualización y repliegue privado de la Felicidad, sin embargo, no excluyó que ella apareciese en la mayoría de las plataformas emancipadoras -algunas de ellas, utópicas-, y paradójicamente también, en las constituciones de los nuevos Estados, haciendo de la promoción y de la “búsqueda” de la Felicidad un problema colectivo, más allá del reconocimiento a su anclaje subjetivo. Estas dos dimensiones, la individual y la colectiva, se entremezclan en la Felicidad, y el recorrido de sus tensiones, de los intentos de fusión o de las identificaciones entre ambas, siembra disputas que definen tradiciones y experiencias históricas con resonancias aún audibles.

La propuesta de nuestra convocatoria invita a repensar los posibles vínculos entre Felicidad y Política, para dar cuenta de las distintas vías del significante Felicidad arraigados en la Teoría Política Clásica y Moderna y sus recepciones contemporáneas.



Revista Anacronismo e Irrupción
ISSN 2250-4982 - Volumen 2 - N° 3
Noviembre 2012 - Mayo 2013
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina