

ANACRONISMO e IRRUPCIÓN

Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna

5

El problema
de la
Igualdad
en la
Teoría
Política
Clásica
y Moderna



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Revista Anacronismo e Irrupción
ISSN 2250-4982 - Volumen 3 - Nº 5
Noviembre 2013 - Mayo 2014
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. Uriburu 950, 6to.
(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 | 7 |
| Dossier: | |
| El problema de la Igualdad en la Teoría Política Clásica y Moderna | |
| El principio liberal de igualdad no es de origen cristiano. <i>The Liberal principle of equality is not of Christian origin.</i> | |
| Emilce Cuda | 11 – 37 |
| El otro rostro del liberalismo: igualdad y mayoritarismo político. <i>The other Face of Liberalism: Equality and political Majority.</i> | |
| Sergio Daniel Morresi | 38 – 68 |
| Eichmann según Kant. Consideraciones sobre el problema del mal en Arendt y Kant. <i>Eichmann by Kant. Considerations on the problem of evil in Arendt and Kant.</i> | |
| María E. Wagon | 69 – 97 |
| O diagnóstico da Igualdade e a constituição ambígua do laço social na sociedade civil-burguesa em Hegel. <i>The diagnosis concerning the equality and the ambiguous constitution of the social bond in Hegel's civil society.</i> | |
| Danilo Vaz-Curado. R. M. Costa | 98 – 120 |
| De la desigualdad a la diferencia: un desplazamiento del problema del gobierno revisitando la gubernamentalidad liberal del siglo XVIII al presente. <i>From inequality to difference: a displacement of the problem of the government. Revisiting the liberal governmentality, from the eighteenth century to present.</i> | |
| Verónica Gago..... | 121 – 146 |

| | |
|--|-----------|
| La potencia de un encuentro. Creencia e igualdad en la filosofía de Jacques Rancière. <i>The power of a meeting. Belief and equality in Jacques Rancière's philosophy.</i> Juan José Martínez Olguín | 147 – 166 |
| Dialéctica de la igualdad. <i>Dialectics of Equality.</i> Agustín Lucas Prestifilippo | 167 – 184 |
| Memoria y (des)esperanza en la política post-histórica. La furia de los iguales. <i>Memory and (Un-)Hope in post-historic Politics. The fury of the equal.</i> Francisco Naishtat | 185 – 208 |
| Fuera del dossier | |
| La política y la experiencia de la historia. <i>Politics and history experience</i> Leonardo Eiff | 209 – 246 |
| Entrevista | |
| Interview with Carole Pateman. <i>Entrevista con Carole Pateman</i> Cecilia Abdo Ferez | 247 – 260 |
| Reseñas | |
| Cecilia Abdo Ferez. "Castigo y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental". Elías José Palti | 261 – 268 |
| Giorgio Agamben. "Altísima Pobreza. Reglas monásticas y forma de vida". Diego Ezequiel Litvinoff | 269 – 273 |
| Normas de Publicación | 274 |

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 Buenos Aires (UBA), 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.*

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

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

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

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

Hugo Seleme. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Córdoba (UNC), 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 autonombran –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 2013

El principio liberal de igualdad no es de origen cristiano.

The Liberal principle of equality is not of Christian origin.

Emilce Cuda*

Fecha de Recepción: 2 de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 13 de noviembre de 2013

Resumen: *Dos autoras en el siglo XX sostienen, desde Estados Unidos y a partir de campos disciplinarios diferentes, que el principio moderno de igualdad no es de origen cristiano. Encuentro que ambas -Hannah Arendt en *On Revolution*, y Kathryn Tanner en *Politics of God*- coinciden en que el principio moderno de igualdad no es producto de la secularización de categorías teología clásicas como sostuvo Schmitt, sino de un nuevo modo de ser sujeto a partir de la idea de libertad como deseo y tolerancia, aunque no acuerdan ni en los fundamentos ni en los resultados. Remitiendo a las categorías teológico-políticas surgidas en la antigüedad greco-romana al momento de la caída del Imperio –desde la patrística-, intentaré despegar el principio de igualdad cristiano del construido en el momento revolucionario moderno, para luego ver la pertinencia actual de lo teológico-político en función del principio de igualdad desde la categoría teológica de creación, tal como lo presenta Kathryn Tanner. A modo de contextualizar el debate, se revisará el secularismo moderno –y se hará referencia al antiguo-, como así también las maneras diferentes en que se manifiesta en Europa y en América, para entender las posiciones filosóficas y teológicas sobre el principio de igualdad entre las autoras: una como identidad o diferencia, el otro como semejanza.*

Palabras

clave: *igualdad – creación – teología política – secularización.*

* Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Argentina y Profesora-Investigadora de esa universidad. Profesora Adjunta de la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Miembro del Comité Permanente de Religión y Política de IPSA (International Political Science Association). Correo electrónico: emilcecuda@gmail.com

Abstract:

*Two twentieth-century authors from the United States and from different disciplinary fields argue that the modern principle of equality is not of Christian origin. I find that both -Hannah Arendt in *On Revolution*, and Kathryn Tanner in *Politics of God*-, agree that the modern principle of equality is not a product of the secularization of theological classical categories as Schmitt argued, but a new way of being subject from the idea of freedom as desire and tolerance, although they do not agree on fundamentals or results. Referring to the theological-political categories of Greco-Roman antiquity to the time of the fall of the Empire -from the Patristic tradition-, I will try to detach the Christian principle of equality from the one built in modern revolutionary moment, and then see the relevance of the theological-politics in relation to the principle of equality from the theological category of creation as Kathryn Tanner presented. By way of contextualizing the debate, modern secularism will be reviewed –and references will be made to ancient secularism-, as well as the different ways in which these are manifested in Europe and United States in order to understand the different philosophical and theological positions on the principle of equality of the authors: one as identity or difference, the other as likeness.*

Keywords:

equality – creation – theological politics – secularism.

Introducción

Que el principio liberal de igualdad tienen sus raíces en la creencia de las primeras comunidades cristiana -las cuales afirman que todos los hombres son iguales delante de Dios por ser aquellos su creatura-, y que ese principio es introducido en el campo político como consecuencia de la desigualdad que padecen los esclavos en la antigüedad greco-romana, es algo que despierta el interés de muchos autores contemporáneos –algunos a favor de este argumento y otros en contra-, pero pocos reparan en la categoría teológica de creación que lo fundamenta. Hannah Arendt, por ejemplo, sostiene que el principio liberal de igualdad no es de origen cristiano, sino

que tiene su fuente en la Revolución Francesa. Desde la teología, Kathryn Tanner² afirma que el principio liberal de igualdad no solo no es de origen cristiano, sino que además refiere a otra idea de igualdad, distinta a la sustentada en la creencia cristiana. Por un lado, Arendt fundamenta el principio de igualdad en la categoría de ciudadanía; por otro lado, Tanner lo fundamenta en la categoría de creación. Ambas autoras, desde la filosofía y desde la teología respectivamente, abogan por la secularización como garantía de la igualdad entre los hombres, pero la idea de secularización es entendida por ellas de manera diferente. Mientras para Arendt secularización refiere a separación entre religión y política, para Tanner refiere a separación entre teología y política.

Lo dicho presenta varios interrogantes: ¿El secularismo es de origen moderno? ¿Puede la categoría teológica de creación operar como fundamento de la igualdad política aun en la modernidad? ¿Qué relación existe entre el principio cristiano de igualdad y el principio liberal de tolerancia? ¿Es la igualdad moderna un concepto teológico secularizado? Intentaré aportar elementos para la resolución de estos interrogantes, introduciendo los conceptos de una teóloga protestante estadounidense que trabaja el campo de lo político a partir de lo teológico. La obra de Kathryn Tanner, no se encuentra traducida al español, por lo cual es una autora poco conocida aun en el ámbito de la teología. Sin embargo, su fuerte compromiso con los problemas sociales que ocasiona una distorsión del concepto de igualdad en los contextos democráticos actuales, la hace merecedora de ser tomada en cuenta como aporte interdisciplinario a la teoría política.

² Teóloga protestante norteamericana. Fue profesora de la Universidad de Chicago, y actualmente es profesora de la Universidad de Yale. Atenta al problema de lo político, pone en diálogo a la teología con otras disciplinas. Su obra incluye: *To set at Liberty* (1981); *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?* (1988); *Theological Crossfire* (1990); *Theology and the End of Modernity* (1991); *Boundaries of our Habitations* (1994); *The Politics of God* (1992); *Changing Conversations: Cultural Analysis and Religion Reflection* (1996); *Theories of Culture* (1997); *Horizons in Feminist Theology* (1997); *Pragmatic Historicism* (2000); *Jesus, Humanity and the Trinity* (2001); *Converging on Culture: Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism* (2001); *Economy of Grace* (2005).

1. El secularismo no es de origen moderno

Hannah Arendt, en *Sobre la Revolución*,³ antes de analizar los orígenes del liberalismo político del siglo XIX y sus diferencias entre el modelo revolucionario americano y el modelo revolucionario francés, se detiene a reflexionar sobre el rol que jugaron las creencias cristianas en la Ilustración. La filósofa desacredita la pretensión de que “todas las religiones modernas son cristianas en su origen, incluso cuando se proclaman ateas”.⁴ Para la pensadora de la política, ver a las comunidades cristianas primitivas como revolucionarias por resaltar la igualdad ante Dios, y verlas por eso mismo como antecedente de las revoluciones modernas por la igualdad y la libertad, es una mera pretensión ya que ese cristianismo condenaba cualquier poder político terrenal en función de un Reino de los Cielos. La teóloga Kathryn Tanner coincide con Arendt en que el cristianismo de los orígenes condena el poder político terrenal, aunque no solo por defender un Reino de los Cielos, sino también como garantía de la igualdad entre los hombres para que dicho Reino sea posible como un fin último trascendente y no terrenal –en el sentido de una unión Iglesia-Estado.

Como puede verse en *God and creation in Christian theology*,⁵ Tanner no se ocupa de Dios -objeto del discurso teológico-, sino de lo que los teólogos dicen sobre Dios a la cultura de su tiempo, para ver si el discurso teológico interfiere, y de qué modo, en los procesos políticos modernos a favor de la igualdad. Para Tanner, a diferencia de la filósofa, la teología emerge del mundo político greco-romano en contra de una religión como garantía del Estado imperial, y afirmando la trascendencia de la divinidad para descalificar la idea de un soberano inmanente divinizado, todopoderoso y autosuficiente que impida la igualdad.⁶ La afirmación del carácter trascendente de la divinidad por parte del cristianismo, intenta operar como

³ Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2006.

⁴ Arendt, *Sobre...op. cit.* p. 32.

⁵ Tanner, Kathryn. *God and creation in Christian theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2005. [Las traducciones del inglés al español son de mi autoría].

⁶ Tanner, *God... op. cit.* pp. 38-39.

fundamento de la igualdad entre los hombres,⁷ donde la idea de un Dios creador es justamente lo que marca la trascendencia respecto del mundo y sus dioses mortales.⁸ Según la teóloga, cuando la modernidad niega la trascendencia de Dios para postular la libertad absoluta del hombre, crea dioses mortales e impide de ese modo la igualdad.⁹

Por otro lado, la idea de que los principios liberales son principios cristianos secularizados tampoco es cierta para Arendt, sino que la secularización, entendida por ella como “la separación entre religión y política” -y no como desplazamiento de conceptos teológicos al campo de lo político en sentido schmittiano-¹⁰ es el verdadero origen de las revoluciones modernas, ya que es la presión del absolutismo, y no la reforma, lo que para esta autora impulsa la revolución liberal. Dirá Arendt que es “la secularización en sí misma y no el contenido de la doctrina cristiana la que constituye el origen de la revolución”,¹¹ ya que la Revolución Francesa elimina los fundamentos teológicos del absolutismo. En *Historia e inmortalidad*, Arendt también habla de este tema, diciendo que “secularización quiere decir, en primer lugar, simplemente la separación de la religión de la política, y esto afecta tan fundamentalmente a ambas, que nada es menos probable que la transformación de las categorías religiosas en conceptos seculares haya sido gradual como pretenden...”.¹²

Sin embargo, a mi modo de ver, el primer proceso de secularización lo inicia el cristianismo de los orígenes, al intentar separar en el Imperio Romano la religión del Estado, negando el culto al César y poniendo en su lugar el discurso teológico de la trascendencia como característica de la divinidad y garantía de la igualdad entre los hombres. San Justino, por ejemplo, dirige su discurso al Senado Romano en favor de los dogmas del Dios trascendente. En *Contra Celso* (7,52) sostiene que los cristianos

⁷ Tanner, *God... op. cit.* p. 47.

⁸ Tanner, *God... op. cit.* pp. 82- 83.

⁹ Tanner, *God... op. cit.* p. 161.

¹⁰ Arendt, *Sobre...op. cit.* p. 32.

¹¹ Arendt, *Sobre...op. cit.* p. 32.

¹² Arendt, Hannah. “Historia e Inmortalidad”. En *De la historia a la acción*. México: Paidós, 1998.

se apartan del culto a los ídolos pues no representan a Dios, y agrega que no se ofrece al Dios verdadero un culto material sino la imitación en las virtudes, ya que “el reino que los cristianos esperan no es de este mundo”.¹³ Si bien Justino piensa que la religión cristiana puede colaborar con la justicia de la ciudad terrena, de ningún modo considera en su *Apología* que deba constituirse ni en reino de este mundo ni en poder de policía. Respecto a la separación de reinos, Justino afirma: “apenas habéis oído que nosotros esperamos un reino, suponéis sin más averiguación que se trata de un reino humano, cuando nosotros hablamos del reino de Dios [...] si esperamos un reino humano, negaríamos para evitar la muerte y trataríamos de vivir ocultos [...]”.¹⁴ Respecto a la creación en la igualdad: “Y al principio hizo Él al género humano racional y capaz de escoger la verdad [...] todos han sido creados racionales y capaces de contemplar la verdad”.¹⁵ La apología del dogma frente al imperio, con la intención de separar potestades, no se manifiesta del mismo modo a lo largo de la historia cristiana. San Justino habita la Roma del siglo II y su posición es muy diferente de la de Eusebio de Cesarea, quien en el siglo IV intenta una unidad entre ambas potestades, motivo por el cual recibe el nombre de “peluquero del rey”. Sin embargo Tanner deja en claro que su posición se remite a los autores de la patrística respecto de lo teológico político.¹⁶

No obstante, y a favor del argumento arendtiano, puede decirse -incluso acordando con Michel Walzer en su análisis del calvinismo en *La revolución de los santos*-,¹⁷ que ciertamente el liberalismo político en Inglaterra es una reacción al absolutismo de corte protestante anglicano, impulsado fuertemente por los exiliados político-religiosos que desde el exterior adquieren, en la militancia teológico-política, el entrenamiento suficiente como para fermentar una revolución cultural que

¹³ Ruiz Bueno, Daniel. *Padres apologistas griegos*. Madrid: BAC, 1954, p. 166.

¹⁴ Justino, “Apología I”. En Ruiz Bueno, *op.cit.* p. 191.

¹⁵ Justino, “Apología I”. En: Ruiz Bueno, *op.cit.* p. 212.

¹⁶ Para una visión general de la apología patrística puede consultarse: Etienne Gilson. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 2007. Otra visión es la de: Alain de Libera. *La philosophie médiévale*. París: Presses Universitaires de Paris, 1998.

¹⁷ Walzer, Michel. *La revolución de los santos*. Buenos Aires: Katz, 2008, caps. II, III, IV.

desembocará en un cambio radical de la política -aunque recién luego de la Revolución Gloriosa, habiendo soportado primero la tiranía de Cromwell como posición extrema de una inversión en la relación Iglesia-Estado.

Sin embargo, tomando distancia de Arendt, puede observarse que el liberalismo del siglo XIX no adquiere las mismas características frente a lo religioso, ni frente a lo teológico, en todos los lugares donde se manifiesta y efectiviza. Tomaré como ejemplo los dos casos de liberalismo analizados por Arendt, a saber, Estados Unidos y Francia. En el primer caso, el liberalismo no separa la religión de la política, sino la Iglesia del Estado –es decir, los principios teológicos como fundamento del Estado-, separando constitucionalmente las esferas teológica y política, pero al mismo tiempo garantizando la relación entre religión y política.¹⁸ Esto es producto de una moción de la minoría cristiana católica –migrante y trabajadora- para evitar ser oprimidos socialmente por la mayoría cristiana protestante americana desde el Estado. Esto se debe a que los migrantes de origen protestante, aun siendo el resultado de la persecución religiosa padecida por el Estado en Inglaterra, una vez en América reproducen sobre los migrantes católicos los mismos mecanismos de exclusión que ejercían contra estos en Irlanda con la ley de veto. Dicho de otro modo, existía un motivo encubierto en la disputa religiosa, este era el impedimento de la igualdad social. Se les niega a los trabajadores irlandeses en América de los siglos XVIII y XIX –bajo la excusa de doble obediencia por ser papistas- la ciudadanía, para impedir que con sus derechos civiles pudiesen demandar por derechos sociales, garantizando así la explotación laboral en el auge de la Revolución Industrial.

De este modo, son los católicos americanos los que luchan por eliminar, por primera vez en la modernidad, la relación Iglesia-Estado como garante de una práctica política funcional a la desigualdad, con el propósito de intentar garantizar la igualdad política y social. Sin embargo, el Estado americano, y el Catolicismo, conservan y

¹⁸ El tema está desarrollado en mi libro: *Democracia y catolicismo en Estados Unidos*. Buenos Aires: Ágape, 2010.

promueven la práctica religiosa como garantía de la política republicana liberal, entendiendo que la religión sustenta, en la práctica cultural, al Estado liberal, y éste garantiza la libertad y la igualdad. Una muestra de ello es el discurso de despedida de George Washington, de 1796, como presidente de los Estados Unidos:

Entre todas las disposiciones de ánimo y los hábitos que conducen a la prosperidad política, la religión y la moralidad son los soportes indispensables. [...] No cabrían en un volumen sus conexiones con el bienestar privado y público. Basta con preguntarnos ¿dónde quedaría la seguridad de la propiedad, de la reputación y de la vida, si el sentido de obligación religiosa está ausente de los juramentos que son los instrumentos de investigación en las cortes de justicia? Y seamos muy cautelosos con la suposición de que puede haber moralidad sin religión. Por mucho que le reconozcamos al influjo de la educación refinada de las mentes [...], tanto la razón como la experiencia nos prohíben esperar que la moralidad nacional se mantuviera sin el principio religioso.¹⁹

Del mismo modo, el catolicismo americano –a diferencia de la Santa Sede que por entonces condena al liberalismo con el *Syllabus* de 1864- es el primer defensor de las ideas republicanas democráticas como garantía de la igualdad civil y social. Hughes, obispo americanista defensor de los principios liberales modernos como garantía de los derechos civiles y sociales de los trabajadores, sostiene en 1858:

En este país, libertad es la palabra más mirada, orgullo de los hombres, y creen que todo hombre debería sacarse el sombrero cuando la palabra libertad es pronunciada en su presencia, esto aplica especialmente a los aspirantes a las oficinas públicas, y a todos los profesionales políticos. Libertad en este país es un

¹⁹Morris, Richard. “Discurso de despedida”. En Boorstin, Daniel. *Compendio histórico de los Estados Unidos*, México: Fondo de Cultura, 1997, p. 172.

pensamiento muy claro y específico, y en Europa, no es entendida como aquí. Aquí corresponde a la reivindicación de los derechos sociales, al soporte de la ley, al mantenimiento del orden; libertad refiere también al derecho de cambiar las leyes cuando estas se tornan abusivas u opresivas. Desde ya que aquí se comenten excesos, pero esos excesos son vistos como violaciones a la libertad, igual a como ellos serían vistos en Europa. Pero en Europa la libertad es entendida como el principio que sirve para tirar hacia atrás a todo gobierno, reconociendo el principio de monarquía. Esto es el genio de la destrucción, que ferozmente destruye todo lo que existe, sin la capacidad de sustituirlo por alguna cosa buena o mejor. [...] El orgullo nacional, como una república, es que esta avanzada sea tomada como ejemplo por todos los ciudadanos de todas las naciones de la tierra; que no existan más reyes o emperadores, o príncipes, y que en su lugar este el pueblo, el pueblo, el pueblo.²⁰

En *La democracia en América*, de Tocqueville menciona tres causas que hacen a la grandeza de los Estados Unidos: la situación particular y accidental en la cual la Providencia ha colocado a los norteamericanos; las leyes; y los hábitos y las costumbres. En relación a las costumbres, en el apartado que se refiere concretamente a los inmigrantes católicos irlandeses, al rápido crecimiento de los católicos en América, y sobre todo, a su fidelidad al culto y a las costumbres republicanas, dice:

Esos católicos muestran una gran fidelidad a las prácticas de su culto, y están llenos de ardor y de celo por sus creencias; sin embargo, forman la clase más republicana y más democráticas que haya en los Estados Unidos. [...] Pienso que se hace mal en considerar a la religión católica en un enemigo natural de la

²⁰ Hughes, John. "Archbishops Hughes interprets American liberty...1857". *Documents of American catholic history*. Tracy Ellis (ed.). Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1956 [1era edición], p. 338.

democracia. Entre las diferentes doctrinas cristianas, el catolicismo me parece, por el contrario, una de las más favorables a la igualdad de condiciones. Entre los católicos, la sociedad religiosa se forma de dos elementos: los sacerdotes y el pueblo. El sacerdote sobresale sobre los fieles; pero por debajo de él todo es igual. [...] En cuanto al dogma, el católico pone al mismo nivel a todos los intelectos; [...] impone las mismas cosas al rico y al pobre; [...] Aplica a cada ser humano la misma medida, y mezcla a todas las clases sociales en un mismo altar, igual que ante los ojos de Dios.”²¹

Vale decir que en la república moderna liberal americana, la teología, como fundamento del Estado, queda desplazada; no obstante, la religión, sin ser religión de Estado, pone los fines éticos a la nueva república. Por el contrario, en el modelo liberal francés, la Iglesia no se separa del Estado sino que se invierte el modo de subordinación bajo la forma de iglesias nacionales. Mientras en Estados Unidos la teología se separa del Estado, en Francia se seculariza, y los conceptos teológicos se desplazan de lo sagrado a lo profano. Por consiguiente, debería reflexionarse un poco más sobre la idea de si la modernidad efectivamente se funda en una secularización que separa la religión de la política como dice Arendt. En Estados Unidos, religión y política colaboran; en Francia la modernidad se funda en un proceso de secularización que desplaza las categorías teológicas a lo político, resignificándolas de acuerdo a los nuevos contextos, para que sirvan de fundamento a otro modo de entender el principio de igualdad, distinto del principio evangélico que se sustenta sobre la categoría de creación –como se verá más adelante. Por otra parte, la misma Arendt utiliza conceptos teológicos para explicar lo político, por ejemplo la categoría de milagro:

Para liberarnos del prejuicio de que el milagro es un fenómeno genuina y exclusivamente religioso, en el que algo ultra terrenal u

²¹ De Tocqueville, Alexis. *La democracia en América*. Madrid: Alianza, 2005, Tomo I, Parte II, Cap. IX, p. 287.

sobrehumano irrumpe en la marcha de los asuntos humanos o de los cursos naturales, quizás convenga tener presente que el marco completo de nuestra existencia real: la existencia de la Tierra, de la vida orgánica sobre ella, del género humano se basa en una especie de milagro [...] Siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, [...] inexplicable causalmente [...] Cada nuevo comienzo es por naturaleza un milagro [...].”²²

Cuando Arendt dice que la libertad es el milagro de poner algo en marcha, es difícil no ver allí un concepto teológico secularizado. Eso que Arendt llama milagro, para el cristianismo sería la capacidad libre y creadora del hombre, como creatura a imagen y semejanza de su creador. Según Peter Brown, San Agustín, respecto de los milagros, sostiene que nos hacen notar lo que por el peso de la costumbre dejamos de percibir como posible. No son notables los procesos que se efectúan lentamente de manera natural, como el agua que en un viñedo se convertirá tarde o temprano en vino, pero si alguien acelera ese movimiento, nos quedamos sorprendidos, y se lo llama milagro.²³

Para Tanner, la creencia en un Dios trascendente y creador deja a salvo la capacidad natural creadora del hombre, y al mismo tiempo garantiza la igualdad, porque vuelve al hombre potencialmente crítico de todas las interpretaciones humanas de la realidad, de la verdad y del bien -incluyendo la religión misma-, que pretendan usurpar el lugar de Dios a riesgo de tornarse totalitarias y frenar de ese modo los procesos históricos. A diferencia de Arendt, para la teóloga, la característica divina de trascendencia convierte a la teología en disciplina crítica de estructuras conservadoras que perpetúan la opresión impidiendo un cambio en favor de los más necesitados –y esto la diferencia de la religión, que en muchos casos actúa como culto garante de estructuras de opresión. Esto último es algo que señala el mismo Ratzinger, en

²² Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*. México: Paidós, 2005, p. 64.

²³ Brown, Peter. *Agustín de Hipona*. Madrid: Acento, 2001, p. 433.

relación con lo político, en su debate con Paolo Flores d'Arcais. En ese debate sostiene el cardenal que el cristianismo surge en medio de la crisis religiosa del mundo greco-romano, posicionándose como la religión que puede dar cuenta de sus razones desde el *logos*, es decir como teología –esto es, no impone dogmas sino que apela a la razón, ya que el catolicismo no surge como religión sino como crítica a la religión.²⁴ Dicho de otro modo, mientras la religión puede funcionar como garante, tanto de regímenes liberales –en el caso americano-, como de totalitarismos, la teología podría funcionar como su fundamento al secularizarse, o como su obstáculo al redefinir y articular culturalmente categorías que han sido secularizadas, colaborando así con la tarea de desenmascaramiento de conceptos políticos como el principio de igualdad entendido como tolerancia.

2. La categoría teológica de creación como fundamento de la igualdad

Como se vio en el punto anterior: 1) el secularismo no es necesariamente de origen moderno, ni tampoco propiedad exclusiva del liberalismo; 2) la separación Iglesia-Estado, en la modernidad, no se da en todos los contextos de la misma manera, ya que en unos se separa la teología de la política y en otros la religión de la política, pero en algunos casos tanto la teología como la religión se desplazan a la esfera política. Entonces resulta pertinente escuchar el pensamiento de una teóloga como Tanner, quien presenta un modo peculiar de articulación política de categorías teológicas como elementos que pueden colaborar con la garantía de la igualdad en la modernidad. Analizaré aquí la categoría teológica de creación como fundamento de la igualdad.

La Declaración de Independencia Americana, redactada por Thomas Jefferson y revisada por Benjamin Franklin, John Adams, Roger Sherman y Robert Livingston en Junio de 1776, en el Segundo Congreso Continental, gira en torno al principio de igualdad, y lo fundamenta en la categoría de creación: “Sostenemos como evidentes

²⁴ Ratzinger, Joseph y Flores D'Arcais, Paolo. *¿Dios existe?* Buenos Aires: Espasa Calpe, 2008, pp. 33-36.

por sí mismas dichas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; [...]”.²⁵ Sin embargo, ni en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada por la Asamblea General Constituyente Francesa el 26 de agosto de 1789 que toma a la americana como modelo, ni en la Declaración de Derechos Inglesa redactada por el Parlamento en 1689, de la cual la americana toma sus principios, mencionan la categoría de creación como fundamento de la igualdad. El Estatuto de Virginia para la Libertad Religiosa redactado por Jefferson en 1777 recurre a Dios creador, pero como garante de la libertad, no de la igualdad, considerando que, Dios ha creado la mente libre. La categoría filosófica de creación utilizada por los Padres Fundadores americanos no es de origen cristiano, sino deísta, posición que afirma la existencia de un dios creador pero no providente; idea que actúa como fundamento de la razón y deja a salvo la libertad, pero no reconoce la religión. Por consiguiente, la categoría de creación, en los casos modernos citados, no es de origen cristiano.

La categoría teológica de creación significa, según Tanner, primero que si existe un Dios, es trascendente al mundo, por eso puede ser su creador. Segundo, que la creación es un producto contingente de la libertad divina, y por eso sufre los cambios propios de los actos humanos. Tercero, que esa naturaleza humana, creada libre a imagen y semejanza de Dios, es también creadora, sus productos son contingentes y, como tal, susceptibles de cambio. Sin embargo, Arendt dice que en el mundo greco-romano la noción de igualdad no remite a “igualdad de condiciones sino que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales [...] la igualdad no derivaba de que todos los hombres hubieran sido creados iguales sino [...] porque por naturaleza eran desiguales”.²⁶ Entre los griegos y los romanos se accedía a la igualdad por ciudadanía y no por nacimiento, y la libertad era una consecuencia de la igualdad entre los hombres en la *polis*. Pero qué ocurre cuando se les niega a algunos hombres la ciudadanía. Ese fue el contexto de los trabajadores migrantes a Estados Unidos, a

²⁵ Boorstin, *op. cit.* p. 65.

²⁶ Arendt, *Sobre... op.cit.* p. 39.

quienes se les negaba la condición de ciudadanos para que no peticionasen por derechos sociales como iguales, y el argumento para negarlos era la doble obediencia al papa y a la república –en el caso de los migrantes católicos irlandeses-, o la desigualdad natural –en el caso de los negros e indígenas. Pero este también es el caso de millones de migrantes hoy en el mundo, que por no poder acceder al derecho de ciudadanía son excluidos de los derechos que garantiza esa igualdad –por ejemplo, en el caso de la explotación laboral, no pueden recurrir al derecho a huelga.

Según Arendt “no existe ningún período en la historia al que pudiera retrotraerse la Declaración de los Derechos del Hombre”. Agrega que “es posible que ya antes se hubiera reconocido la igualdad de los hombres ante Dios o los dioses, ya que este reconocimiento no es de origen cristiano, sino romano [...] los esclavos podían ser miembros de pleno derecho dentro de corporaciones religiosas”.²⁷ Pero, “la idea de derechos políticos inalienables que corresponden al hombre en virtud de su nacimiento hubiera parecido a los hombres de todas las épocas [...] una contradicción en los términos”.²⁸ Para Arendt el principio de igualdad también se sostiene en la categoría de creación, pero no en la categoría teológica sino política. La igualdad es producto de una “nueva creación”, la de la modernidad y su Revolución por la liberación. La buena nueva del hombre nuevo del cristianismo es, para Arendt, reemplazada por la novedad del hombre nuevo generado por la Revolución: “el *novus ordo saeculorum* ya no era una bendición dispersada por el ‘gran proyecto y designio de la Providencia’ [...] una vez que la novedad llegó a la plaza pública, significó el origen de una nueva historia, que habían iniciado [...] los hombres [...]”.²⁹ Sin embargo, esto no es percibido del mismo modo en todos los contextos. En América Latina, la idea de igualdad por creación sigue teniendo sentido liberador. En el contexto actual de la globalización, donde el capital cruza fronteras con derechos y los trabajadores no –aunque esto va cambiando poco a poco con los nuevos Acuerdos Bilaterales por parte de los gobiernos y con los Acuerdos Marco sectoriales por parte

²⁷ Arendt, *Sobre... op.cit.* p. 60.

²⁸ Arendt, *Sobre... op.cit.* p. 60.

²⁹ Arendt, *Sobre... op.cit.* p. 62.

de sindicatos y organismos internacionales,³⁰ los trabajadores y desocupados no necesariamente ven al Estado como creador del hombre nuevo, si éste se convierte en garante de la desigualdad estructural como causa de la explotación, al permitir informalmente la migración y al mismo tiempo negar formalmente la ciudadanía que igualaría en derechos a los trabajadores. En un contexto como ese, los cristianos marginados de la igualdad social, se apoyan en su creencia cristiana y reconocen como creador de igualdad a Dios. Otra creencia cristiana a considerar, en ese contexto, es la de la historia como un continuo, donde el único acontecimiento que lo hace todo nuevo es la encarnación de la Palabra, de una vez y para siempre.

San Agustín, en *La ciudad de Dios* -escrita a la caída del Imperio, cuando se pierde la ciudadanía romana como pertenencia a una comunidad generadora de identidad-, introduce otro tipo de ciudadanía que funcionará como fundamento de igualdad e identidad, pero ahora de modo universal. Esa nueva ciudadanía es la celeste, la que otorga el pertenecer a la Iglesia de Cristo.³¹ En los últimos años de la vida de Agustín, Cartago –que continuaba siendo Roma en África-, cae finalmente en manos de los godos. Ese era la ciudad terrenal de Agustín, donde el contexto sociopolítico le mostraba que la identidad y la igualdad que otorgaba y garantizaba hasta entonces Roma, se desvanecían poco a poco. Los acontecimientos lo llevan a escribir *La ciudad de dios*, explorando el valor de una ciudadanía terrenal que se perdía y presentando otra posibilidad de pertenencia a un reino sin fronteras, la ciudad celeste que pusiera en igualdad a todos los hombres independientemente de su relación con la *civitas* terrenal. Eso no significaba un Reino de Dios en la tierra como modalidad política. Para Agustín, ocuparse solo de la identidad última quedaba fuera de lugar, ya que una vida separada de la acción en el mundo era inconcebible para un cristiano. Por el contrario, la libertad debía ser más eficaz en el mundo caído.³² El Reino de los Cielos, para un hombre como Agustín, comprometido e involucrado en

³⁰ Para ejemplos de Acuerdos Marco regionales ver: www.uitec.org y www.uniglobalunion.org [consultado el 29 de agosto del 2013].

³¹ Agustín de Hipona. *Ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1994.

³² Brown, *Agustín... op.cit.* p. 419.

la lucha política, de ninguna manera significada la unión Iglesia-Estado, sino todo lo contrario. A punto tal que se involucra en la lucha contra los vándalos que, aunque cristianos, eran arrianos, y creían que Dios estaba de su parte en las batallas, combatiendo contra los romanos con la Biblia gótica.³³

Para la creencia cristiana, todo lo creado es contingente, y por consiguiente toda institución humana lo es; estas pueden modificarse, y ninguna es sagrada. Según Tanner, quienes piensan que el mundo en el cual vivimos manifiesta la intención creadora de Dios y no del hombre como hacedor histórico, no están de acuerdo con una crítica sociopolítica, y dirán que las instituciones son inamovibles, como si fuesen estas creadas por Dios. Para la teóloga, la idea de que todo lo creado manifiesta la voluntad de Dios es incorrecta, y santificar lo que acontece en la creación como producto del accionar humano es una forma de idolatría. Por lo tanto, asumir que la intención de Dios se manifiesta directamente en el mundo, es erróneo y lleva a ignorar el reclamo social ante la injusticia.³⁴ Señala que la idolatría que fomenta la religión es funcional a la institucionalización de argumentos particulares que tienen efectos sociales conservadores. Agrega que si son los hombres los que crean las leyes humanas, entonces, toda ley es contingente.³⁵ Por consiguiente, para Tanner es la categoría de creación la que permite salvar la diferencia entre las instituciones divinas y las humanas contra los procesos hegemónicos que impiden la igualdad.

El principio cristiano de creación en la diferencia, según Tanner, explica la categoría teológica de igualdad, que no remite a identidad o mismidad -como en los totalitarismos-, sino a semejanza o equivalencia. Igualdad como semejanza implica que cada creatura es diferente a las demás y semejante a Dios, y eso es lo que las iguala entre sí. El valor de las creaturas depende de su relación con Dios y no de su modo de estar en relación con los hombres y sus estructuras sociales de producción,

³³ Brown, *Agustín...* *op.cit.* p. 441.

³⁴ Tanner, Kathryn. *The politics of God. Christian Theologies and Social Justice*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, pp. 80-81.

³⁵ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 81-87.

sexo o etnias. Dicho de otro modo, en la relación de la creatura con Dios, para el cristianismo, se fundamenta la igualdad por equivalencia entre ellas, y no en que sean entre sí idénticas, como pretende el mito del igualitarismo, dejando bajo ese pretexto fuera de lo humano -y por consiguiente del derecho- a lo diferente. La semejanza con Dios las hace equivalentes entre sí, antes que la ciudadanía; aun llevando al máximo la semejanza con Dios o con los hombres, nunca se accede a ser lo mismo que el otro ni lo Otro. Por otra parte, la creencia cristiana de que todo lo que Dios creó es por definición bueno, hace que se piense a las creaturas con un valor en sí mismas, solo por el hecho de ser creadas por Dios, por su relación de dependencia con el Creador, y no por sus méritos o fracasos. Lo que determina lo que ellas son y lo que ellas pueden llegar a ser, según la teóloga protestante, es su relación de igualdad por semejanza con Dios, y no su relación de igualdad por identidad con el mundo.³⁶

Como puede verse, la categoría teológica de igualdad, expresada por Tanner, no refiere a lo mismo que la categoría liberal de igualdad –y desde este punto de vista considero que Tanner acordaría no solo con Arendt sino también con todos aquellos que dicen que los principios liberales no se derivan del cristianismo. Para Arendt, el liberalismo es producto de un proceso histórico por el cual los individuos emergen desde el feudalismo. Tanner coincidiría con Arendt en que los principios liberales de libertad e igualdad no son de origen cristiano sino feudal porque el liberalismo no surgiría de un mundo romántico de héroes y genios, pero tampoco –y en esto se diferencia de Arendt- de la polémica protestante por la libertad individual contra la Iglesia. Por el contrario, la categoría teológica de igualdad para Tanner, a diferencia del liberalismo, surge del derecho que tiene cada persona a ser respetada por el otro, cualquiera sea su relación existencial, solo por ser creatura de Dios y no por ser individuo con deseos. Dicho de otro modo, mientras para el liberalismo la libertad se fundamenta en el deseo, poniendo esta categoría por encima de la de igualdad, para el cristianismo la igualdad se fundamenta en la condición de creatura del hombre, siendo la libertad una consecuencia de esto. Por tanto, para Tanner, el reclamo por respeto,

³⁶ Tanner, *The politics... op.cit.* p. 165.

en el cristianismo es legítimo para cualquier persona, no por ser individuo solamente - como sostiene el liberalismo-, ni por ser ciudadano, porque ser persona no lo saca de la relación con el otro ni minimiza el respeto y el deber hacia el otro. El carácter social del debido respeto a las creaturas de Dios –respeto que es propio de cada ser humano por serlo-, se basa, para Tanner, en el argumento de un Dios creador.

3. El principio de igualdad: entre creación y tolerancia

La pretensión de Tanner, según creo entender, sería introducir una creencia cristiana como la categoría de igualdad por creación en el discurso cultural moderno, para modificar el significado liberal del principio de igualdad, de modo que los seres humanos sean respetados y no tolerados –es decir, respetados como creaturas de Dios y no tolerados como ciudadanos-, ya que la categoría de ciudadanos no aplica, por el momento, a todos por igual –como se vio en el apartado anterior. No es suficiente, según la teóloga, que los privilegiados sociales reconozcan que los pobres de su sociedad son iguales a ellos en tanto creaturas de Dios, y les de la ciudadanía. Es necesario además, introducir cambios culturales en las creencias para que las instituciones opresivas no permanezcan invariables, enmascaradas detrás de un carácter sagrado que las hace inviolables. Tanner presenta un modelo de desenmascaramiento de los conceptos teológicos secularizados –como la idea de igualdad-, que consiste en que los teólogos digan que entiende la creencia cristiana por lo divino-trascendente.³⁷

Desenmascarar, en el caso de Tanner, sería decir públicamente que los seres no divinos, es decir las creaturas, no son dioses, y además todos son iguales³⁸. Esto tiene muchas consecuencias, por ejemplo: que los derechos que el ser humano tiene pueden estar limitados por los reclamos de otros, ya que la idea de que todos son creaturas de Dios, y por tanto con iguales derechos a la vida buena, tiende a pensar una vida compartida entre todos.

³⁷ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 169-170.

³⁸ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 173.

La misma categoría de derecho se vería modificada a partir de la creencia cristiana de creación, ya que los derechos de los hombres como creaturas de Dios no son derechos en el sentido de la teoría liberal que define una esfera de independencia o interferencia generando un modo conflictivo de relaciones humanas, acentuando la distancia o manifestando la ausencia de relación entre las personas. La categoría misma de derecho pasaría a tener una dimensión social mediante la cual se establecerían relaciones entre las personas, y no una dimensión individual tendiente a garantizar los derechos de una minoría acaparadora de oportunidades.³⁹

Ciertamente, desde la teoría económica liberal se expresan diferentes posiciones al respecto. Nozick, por ejemplo, en *Anarquía Estado y Utopía*,⁴⁰ desde una posición libertaria -donde la libertad individual prima sobre la igualdad social, y como respuesta a Rawls-, considera que el criterio de derechos adquiridos es el único válido para establecer la esfera de la justicia. En cambio Rawls, a partir de su *Teoría de la Justicia*,⁴¹ y como liberal social, pone un límite a esto al decir que los derechos adquiridos legalmente serán legítimos en la medida que estén limitados por el principio de la diferencia, es decir que será legítimo conservar los derechos adquiridos en tanto se convierta en ventajas para los que menos tienen, generado así la igualdad social. Pero Walzer, en *Las esferas de la justicia*,⁴² sostiene que existen distintos criterios de distribución de bienes de acuerdo a la necesidad por escasez en cada esfera, y el criterio que puede ser justo en el reparto de bienes de una esfera, no necesariamente resulta justo en otra; por consiguiente los derechos adquiridos en ciertas condiciones pueden ser ilegítimos en otras.

Según Tanner, de existir una cultura fundamentada en la creencia cristiana del hombre como creatura de Dios, un liberalismo egoísta sería incompatible con dicha cultura. Un sistema de relaciones sociales que dice sustentarse sobre los principios de

³⁹ Tanner, *The politics... op.cit.* p. 180.

⁴⁰ Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988.

⁴¹ Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁴² Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.

igualdad y libertad, donde algunos no tienen poder sobre sus propias vidas, ni las mismas oportunidades porque otros viven a sus expensas, evidentemente, para la teóloga, no entiende lo mismo por igualdad que lo que significan las categorías cristianas –como diría Rancière, un descuerdo donde unos dicen blanco y otros dicen blanco también pero no entienden lo mismo por blanco.⁴³ De modo que el principio liberal de igualdad no es de origen cristiano, sin lugar a dudas para Tanner, porque según ella no refieren al mismo significado. Para Tanner, cuando la sociedad se construye sistemáticamente sobre el esfuerzo de algunas personas y sin reciprocidad, donde el sufrimiento de algunos es el precio de un alto nivel de vida para otros, y donde cierta clase de personas hacen el trabajo sucio para que otras puedan disfrutar, entonces, la estructura social genera la competencia entre las personas por los derechos que toda persona debe compartir.⁴⁴

Tanner sostiene que la gente se somete a estructuras de opresión empujada por el miedo o la fuerza, ya que no tienen opciones reales, son trabajadores muy pobres o migrantes sin recursos. Resulta interesante ver que la autora dice que la gente se “convierte al sometimiento” por necesidad, al internalizar el prejuicio construido contra ellos, acomodando de este modo el sentimiento a las reglas que otros les ponen, y por las cuales están allí. Para la teóloga, en los casos de más extrema opresión, el oprimido puede perder el sentido de sí mismo como agente responsable, deviniendo en mero instrumento del otro; pierde la autonomía que es su derecho como creatura de Dios, siendo determinados al anonadamiento. En consecuencia, la propiedad no puede ser criterio de discriminación ni de emancipación como fue por mucho tiempo en el liberalismo inglés -y norteamericano en los comienzos-⁴⁵; como tampoco se puede seguir apelando a diferencias naturales -como entre hombre y mujer, o negro y blanco-, para legitimar la desigualdad de derechos a determinar el curso de sus vidas. Desde la esfera teológica, la autora aporta como valor a cada hombre delante de Dios, lo cual hace posible que el derecho a la vida buena y al autodesarrollo sean

⁴³ Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión, 2007, pp. 7-8.

⁴⁴ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 181-182.

⁴⁵ Cuda, Emilce. *Catolicismo y democracia en Estados Unidos*. Buenos Aires: Ágape, 2010.

independientes de distinciones entre personas –distinciones que son introducidas como sistema de creencias. Por el contrario, afirma que desde el punto de vista cristiano, la diferencia entre las personas no es causa de desigualdad en derechos, sino todo lo contrario.⁴⁶

De lo dicho, Tanner infiere que la categoría liberal de tolerancia suplanta a la categoría teológica de igualdad. No es lo mismo la creencia liberal en la tolerancia que la creencia cristiana en la igualdad. “La tolerancia es algo que gente moral, intelectual y socialmente superior tiene el derecho de dar o quitar. Este es el tipo de tolerancia que Thomas Paine impugna en *Los derechos del hombre*”.⁴⁷ Para Tanner, la creencia cristiana del respeto a los seres humanos como creaturas de Dios suple a la creencia liberal en la tolerancia. La irrupción de esta creencia cristiana -la del valor humano por el solo hecho de serlo-, en el campo de lo político, que se traduce por ejemplo en el derecho al desarrollo del propio juicio sobre las propias creencias y acciones libres de coerción y constricción sin miedo a represalias, es lo que posibilitaría la efectividad del derecho debido de cada individuo a serlo.

El derecho a la humanización no es, para Tanner, un derecho alienable, ni un derecho producto de ningún liberalismo. En general, la tolerancia que la autora recomienda no presume indiferencia acerca de problemas con los cuales la gente está en desacuerdo. Señala Tanner que aquello que soporta del razonamiento de la tolerancia es la tendencia a hacer devenir lo particular en norma universal. Destaca, además, que un interés particular puede ser puesto como interés general solamente si todos se identifican con él. De lo contrario, aquellos que no adhieren son devaluados a la condición de lo diferente. Una comunidad fundada sobre la base de la creencia cristiana de los hombres como creaturas de Dios puede ser pluralista e inclusiva, ya que se caracterizará por relaciones de respeto mutuo, según Tanner. El respeto por el

⁴⁶ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 183.

⁴⁷ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 195.

derecho de los otros a la propia determinación, es parte de lo que la autora entiende como tolerancia, e invita a otro tipo de relaciones sociales, las del respeto mutuo.⁴⁸

4. El principio liberal de igualdad no es un concepto teológico secularizado

Las categorías teológicas se secularizan cuando: por un lado, se aplican a un soberano que no sea el Dios trascendente y creador; por otro lado, cuando el gobierno es ejercido para el cumplimiento de leyes universales dictadas por un soberano que no es Dios, a modo corrección teológica de las supuestas desviaciones de una ley natural universal.

En *Theories of culture*, Tanner propone un método teológico-político liberador en función de la igualdad social, consistente en re-articular culturalmente las categorías provenientes de las creencias cristianas de las primeras comunidades, para desenmascarar el desplazamiento de conceptos teológicos como conceptos políticos secularizados, los cuales terminan dando un significado diferente de aquel que el principio de igualdad tuvo en los orígenes del cristianismo. Identifica que ciertos pares categoriales teológicos, como creación/igualdad, en el contexto del liberalismo moderno han adquirido significados opuestos a las creencias cristianas, remitiendo por el contrario a deseo/tolerancia, operando de ese modo como fundamento de un poder hegemónico.⁴⁹ La teóloga apunta a demostrar -en contra de un liberalismo anti-clerical-, que la teología puede ser una alternativa de los procesos sociales en busca de otro modo de igualdad que evite regímenes autoritarios, y no sea su condición de posibilidad.⁵⁰ Retoma así la posición de Gordon Kaufman,⁵¹ para quien la teología es parte inevitable de la cultura y su accionar político –a favor o en contra de estructuras de opresión.⁵²

⁴⁸ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 201-221

⁴⁹ Tanner, Kathryn. *Theories of culture*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

⁵⁰ Tanner, *Theories...* *op.cit.* p. 45-47.

⁵¹ Kaufman, G.. *In face of mystery: Constructive theology*. Boston: Harvard, 1995, caps. 1-5.

⁵² Tanner, *Theories...* *op.cit.* pp. 61-64.

Tanto para Arendt como para Tanner, el principio liberal de igualdad no tiene su origen en las creencias cristianas; pero las autoras no se apoyan en los mismos argumentos para defender su posición. En *Politics of God*, Tanner muestra cómo las creencias cristianas pueden funcionar como método de práctica cultural, conectando “creencias religiosas” con “actitudes y acciones sociopolíticas”.⁵³ Ahora, la pregunta que ella misma se hace es si las creencias cristianas son capaces de fomentar culturas autocríticas antes que conservadoras.⁵⁴ Tanner sostiene que un orden social desigual no es posible sin una irrefutable conexión existente entre prácticas sociales y creencias comunes, ya que aun los modos de control social de las sociedades secularizadas que sustentan la explotación laboral -mantenidos por la coerción y la fuerza, o el dinero y los beneficios del status-, descansan sobre la base de una creencia que opera como prejuicio. Esta posición coincide con la de Charles Tilly en *La desigualdad persistente*⁵⁵, donde dice que la desigualdad no es una consecuencia colateral de la explotación sino su causa primera. Para Tilly, la desigualdad –único *arche* de la explotación social- es construida mediante pares categoriales de opuestos como blanco/negro, protestante/católico, hombre/mujer, donde un polo recibe la carga valorativa de bueno y legítimo, y el otro de malo e ilegítimo –y por tanto merecedor de la explotación y la exclusión. De modo que, según Tilly, se instala culturalmente la creencia compartida por todos los sectores –aun los explotados-, de la desigualdad como natural.

Ambos, Tanner y Tilly, coinciden en que las relaciones sociales que garantizan el sistema liberal son construidas y reproducidas sobre la base de la desigualdad como creencia estructural, y no sobre el principio de igualdad proveniente de las creencias cristianas de las primeras comunidades. Por tanto, en contra de posiciones secularizadoras, los sistemas sociales y políticos requieren de creencias que envuelvan a todos los sectores de la sociedad como su soporte de legitimidad. Por esto la teóloga se refiere a que un bagaje de creencias debe ser siempre susceptible de renegociación

⁵³ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 9.

⁵⁴ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 35.

⁵⁵ Tilly, Charles. *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

permanente, ya que las relaciones sociales institucionalizadas no pueden operar sin un entretreído con otro grupo de creencias distintas.⁵⁶ Dicho de otro modo, si las relaciones sociales se forman sobre la base de un bagaje particular de creencias que actúan como garantía, entonces, irrumpir discursivamente esas relaciones sociales implica un proceso histórico de renegociación y contrastación de creencias que se dan por sentadas.⁵⁷ Sin embargo, Tanner se plantea que habría que evaluar hasta qué punto la creencia cristiana de igualdad por creación soporta o puede in-determinar, y deconstruir, las prácticas socioculturales de desigualdad establecidas.⁵⁸ La democracia liberal, pretendida como universal, surge en el contexto de la crisis del siglo XIX y no es otra cosa que el resultado de la articulación de la demanda de dos sectores, uno reivindicando el principio de libertad –lo que la hace liberal-, y otro el de igualdad –lo que la hace democrática-. Pero en el tiempo la lucha originaria se desdibuja y la institución originada en el conflicto se naturaliza.⁵⁹

Dentro del conjunto de las creencias religiosas, articuladas en lo político como categorías teológicas secularizadas –en sentido schmittiano, es decir, de conceptos teológicos secularizados-⁶⁰ está implicada la categoría de trascendencia, y Tanner considera que ésta es indispensable para entender el significado de la idea evangélica de igualdad como diferente de aquella de origen moderno, y poder operar culturalmente una resignificación. Tanner se pregunta si la reflexión racional, tal como aparece en la Ilustración, tiene la capacidad de socavar el dogmatismo simplemente por negar categóricamente las formas jurídicas religiosas que pueden soportar tanto como derribar el ejercicio de una inteligencia crítica. En el orden social ciertas construcciones mitológicas bloquean la distinción entre la esfera de lo social y la de la experiencia individual. Dicho de otro modo, visualizar el mundo social como inexorable –visión mitológica del mundo-, implica un intento de sociabilizar

⁵⁶ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 37-38.

⁵⁷ Tanner, *The politics...* *op.cit.* pp. 40-41.

⁵⁸ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 46.

⁵⁹ Tanner, *The politics...* *op.cit.* p. 49.

⁶⁰ Schmitt, Carl. “*Teología política I*”. En Carl Schmitt. *Teólogo de la Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

identidades de individuos sin ellas, porque cuando las reglas sociales asumen un carácter inviolable significa que se les ha dado un carácter sagrado, ya que una ideología de lo estático necesita de la referencia a un origen sagrado. Por consiguiente, si se sigue el argumento de Tanner, no pueden identificarse las fuerzas naturales con las leyes humanas, ni pueden éstas identificarse con lo sagrado. Lo divino es lo absolutamente Otro –en términos de Rudolf Otto.⁶¹

Lo humano y lo Divino –enfatisa Tanner frente a pretensiones totalitarias– tienen un estatus ontológico diferente. Ante el peligro de que algo de lo humano ocupe el lugar de Dios, Tanner considera más conveniente usar términos abstractos para referirse a lo divino, de modo que lo humano no sea confundido con Dios. Para que quede claro, si se habla de multiplicidad y cambio, entonces se está hablando del mundo de lo creado, ya sea natural o social, pero no de lo increado, ya que en ese plano ontológico todo es necesario, es decir, sin posibilidad alguna de cambio. Esa es la diferencia entre lo necesario y lo contingente, y la creación es pura contingencia, por eso nada de lo humano es absoluto, ni sus leyes ni sus instituciones pueden sacralizarse; tuvieron un origen en el tiempo y son susceptibles de cambio. En consecuencia, ningún sistema político es sagrado como para no poder admitir la crítica y por consiguiente el cambio.

Conclusión

Tanner desde su posición teológica, evidencia la necesidad de articular las categorías de las creencias cristianas –presentes en las prácticas culturales de los pueblos– en el discurso político. Decir, por ejemplo, que la trascendencia es propiedad de lo divino, antes que las instituciones humanas se apropien de ella con la pretensión de ser intocables. Del mismo modo, recomienda volver a la práctica apofántica de que Dios es inefable, es decir, que solo puede ser nombrado en la articulación de términos negativos –en sentido neoplatónico y eckhartiano, tal como lo relaciona Laclau en su

⁶¹ Otto, Rudolf. *Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad, 2008.

análisis político del populismo en *Los nombres de Dios*-,⁶² lo cual es para la autora un modo de destacar que Dios es trascendente a toda definición y determinación, y que solo se manifiesta en la articulación de esos términos, es decir, relativamente. Según Tanner, la idea de trascendencia, sumada a la de creación, es para la creencia cristiana la garantía de la igualdad social y política. Toda otra supuesta fuente de la igualdad no es, para la teóloga, de origen cristiano.

Bibliografía

- Agustín, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1994. .
- Alain de Libera, *La philosophie medievale*, París, Presses Universitaires de Paris, 1998.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, México, Paidós, 2005.
- Arendt, Hannah, “Historia e Inmortalidad”, en: *De la historia a la acción*, México, Paidós, 1998.
- Arendt, Hannah., *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006.
- Boorstin, Daniel, *Compendio histórico de los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura, 1997.
- Brown, Peter, *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001.
- Cuda, Emilce, *Democracia y catolicismo en Estados Unidos*, Buenos Aires, Ágape, 2010.
- De Tocqueville, Alexis, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 2005.
- Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2007.
- Hughes, John, “Archbishops Hughes interprets American liberty ...1857”, en: Tracy Ellis (ed.), *Documents of American catholic history*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1956 [1era edición].

⁶² Laclau, Ernesto. “Sobre los nombres de Dios”. En *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

- Justino, “Apología I”, en: Ruiz Bueno, Daniel, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954.
- Kaufman, G., *In face of mystery: Constructive theology*, Boston, Harvard, 1995.
- Laclau, Ernesto, “Sobre los nombres de Dios”, Londres 1997, en: *Misticismo, retorica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Morris, Richard, “Discurso de despedida”, en: Boorstin, Daniel, *Compendio histórico de los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura, 1997.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura, 1988.
- Otto, Rudolf, *Lo sagrado*, Buenos Aires, Claridad, 2008.
- Rancière, Jackes, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007.
- Ratzinger, Joseph, Flores D’Arcais, Paolo, *¿Dios existe?* Buenos Aires, Espasa Calpe, 2008.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura, 1995.
- Ruiz Bueno, Daniel, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954.
- Schmitt, Carl., “Teología política I”, en: Carl Schmitt, *Teólogo de la Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Tanner, Kathryn, *God and creation in Christian theology*, Minneapolis, Fortress press, 2005.
- Tanner, Kathryn, *The politics of God. Christian Theologies and Social Justice*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- Tanner, Kathryn, *Theories of culture*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.
- Tilly, Charles, *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial, 2000.
- Walzer, Michel, *La revolución de los santos*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Walzer, Michel, *Las esferas de la justicia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura.

El otro rostro del liberalismo: igualdad y mayoritarismo político.

The other face of liberalism: equality and political majoritarianism.

Sergio Daniel Morresi *

Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 14 de noviembre de 2013

Resumen: *Recientemente, la ciencia política ha colocado en primer plano las nociones de igualdad humana y gobierno mayoritario tal como fueron presentadas por John Locke en el siglo XVII y las ha señalado como fundamentos ineludibles de la democracia moderna. El objetivo de este trabajo es presentar un acercamiento a estas dos nociones y avanzar en la construcción de una visión más amplia y más rica de los orígenes de la tradición liberal. En primer lugar, el artículo se concentra en la idea de igualdad humana básica que Locke presenta en su obra madura (básicamente en sus Dos Tratados sobre el Gobierno Civil y en el Ensayo sobre el Entendimiento Humano). En este sentido, se presentan tanto los argumentos negativos como positivos que Locke expone para justificar la igualdad entre los seres humanos desde una perspectiva claramente teísta. Más adelante, se postula que la posición favorable de Locke con respecto al gobierno de la mayoría es una consecuencia de sus premisas igualitarias y se ofrecen algunas reflexiones para mostrar por qué están errados algunos argumentos que tienden a minimizar el papel del mayoritarismo en la teoría liberal en general y en la lockeana en particular.*

Palabras clave: *Liberalismo – Igualitarismo – Mayoritarismo – John Locke – Democracia.*

* Investigador-Docente en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento (IDH-UNGS) e Investigador asistente del CONICET. Correo electrónico: smorresi@ungs.edu.ar. Una versión preliminar de la segunda parte de este artículo fue presentada en forma de ponencia en las XII Jornadas de Filosofía Política, organizadas por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (12-14/6/2013). Agradezco los comentarios y sugerencias recibidas en esa ocasión. Asimismo, quisiera expresar mi reconocimiento a los valiosos comentarios de los evaluadores de esta publicación.

Abstract: *Recently, Political Science has placed the notions of human equality and majority rule in the foreground in the same way that they were presented by John Locke in the seventeenth century and has designated them as important foundations of modern democracy. The aim of this work is to present an approach to these two notions and advance in the construction of a broader and richer perspective on the origins of the liberal tradition. Firstly, the article focuses on the idea of basic human equality that Locke presents in his mature work (basically in his *Two Treatises of Civil Government* and in his *Essay concerning Human Understanding*). Both, positive and negative arguments advanced by Locke to justify the equality of human beings from a clearly theistic perspective are presented. Later, it is postulated that Locke's defense of majority rule is a consequence of his egalitarian premises. Finally, some reflections are offered to show why some arguments that tend to minimize the role of majoritarianism in the liberal theory in general and in the Lockean perspective in particular are wrong.*

Keywords: *Liberalism – Egalitarianism – Majoritarianism – John Locke – Democracy.*

La ciencia política contemporánea tiene una relación tensa con la filosofía. Algunos politólogos que adhieren a lo que se suele llamar el *mainstream* de la disciplina sostienen que no merece la pena retornar a los clásicos del pensamiento político. Adhiriendo a una visión positivista que bordea lo absurdo, estos especialistas afirman que si Aristóteles o Marx llegaron a producir algún saber válido, el mismo ya estaría incorporado al conocimiento científico actual y que el resto de sus ideas carecería de importancia o que, a lo sumo, podrían tener interés para los historiadores². A causa de

² Gabriel Almond sostuvo que “la mayoría de los colegas acuerda en que Michael Walzer tiene una mayor comprensión del concepto de Justicia que la que podía tener Platón [...] y que Robert Dahl nos brinda una mejor teoría de la democracia que Aristóteles”, Almond, Gabriel A., “Political Science: The History of the Discipline”. *A New Handbook of Political Science*. Ed. Robert E. Goodin y Hans-Dieter Klingemann. New York: Oxford University Press, 1996, p. 51. En el mismo sentido, Josep Colomer afirmó “[...] un signo evidente de debilidad teórica [de la Ciencia Política] es que, a diferencia de lo que ocurre en economía y en otras ciencias sociales, en los estudios políticos todavía se siga colocando a los autores llamados ‘clásicos’ en el mismo nivel —o incluso más alto— que a los investigadores contemporáneos. Por decirlo rápido, casi ningún escrito de Machiavelli o de Montesquieu o de la mayoría de los demás habituales en la lista sagrada sería hoy aceptado para ser publicado en una revista académica internacional con evaluadores anónimos. Cualquier persona versada en leer literatura académica contemporánea que consulte los ‘clásicos’ debería reconocer que una gran parte de sus

esa desafección de la ciencia política por la filosofía pueden resultar sorprendentes algunos pasajes del último libro de Robert Dahl, el politólogo más influyente de la segunda mitad del siglo XX. El trabajo más reciente de Dahl es un breve tratado titulado “Sobre la igualdad política” en el que, desde una perspectiva teórica, se analizan las diferentes formas en que se relacionan igualdad y democracia. A poco de comenzar su recorrido, Dahl se enfrenta con interrogantes tradicionales sobre el derecho de las mayorías a dirigir al conjunto de la sociedad, pero llamativamente se excusa de abundar sobre el tema porque, dice, el mismo ya fue “correctamente analizado” siglos atrás por John Locke³. Semejante reconocimiento genera, por un lado, cierta curiosidad sobre el modo en que la ciencia política viene trabajando sobre los tópicos de igualdad política y el gobierno mayoritario, pero también despierta preguntas sobre las formas en que se suele leer a Locke. Si hace algunos años John Dunn llegó a postular que la teoría lockeana no tenía nada que ofrecer al lector contemporáneo⁴, pareciera que ahora, desde el corazón de una rama del saber que acostumbra rechazar sus raíces filosóficas, se afirma que al menos algunas ideas de Locke están plenamente vigentes.

Que la igualdad política y el gobierno mayoritario sean las dos cuestiones que la academia reconoce como la herencia viva de Locke no puede dejar de sonar como algo paradójico. Por un lado, porque nos encontramos en un mundo que se ha acostumbrado a pensar en la igualdad más bien como un objetivo social que como una

textos son confusos y ambiguos, y por eso varias generaciones de académicos siguen dilapidando sus vidas tratando de averiguar ‘qué es exactamente lo que quiso decir...’ hace unos años Marx, hoy quizá Nietzsche o Tocqueville”, Colomer, Josep María, “La ciencia política va hacia adelante (por meandros tortuosos). Un comentario a Giovanni Sartori”. *Revista Española de Ciencia Política*. Vol. 9, no. 2 (2006): pp. 41-45.

³ “Debido que el principio del gobierno de la mayoría ha sido objeto de un tratamiento cuidadoso y convincente por parte de John Locke, no voy a tratar de justificarlo ni tratarlo aquí excepto para decir que ninguna otra regla que la de la mayoría parece consistente con el supuesto de que los ciudadanos deben ser tratados como iguales”, Dahl, Robert A., *On political equality*. New Haven: Yale University Press, 2007, p. 15.

⁴ Dunn, John, *The Political Thought John Locke. An historical account of the argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Sin embargo, algunos años después, se retractaría al menos parcialmente de su severa consideración, cf. Dunn, John, *Interpreting Political Responsibility*. London: Polity Press, 1990, pp. 10-24.

premisa del pensamiento político que requiera fundamentos⁵. Por el otro, porque el principio del gobierno mayoritario continúa siendo percibido por muchos como una suerte de problema teórico al que a veces es menester resignarse pero que debe ser cuidadosamente limitado a través de instituciones y mecanismos que protejan los derechos y los intereses de las minorías⁶. Ante este panorama, ¿tiene sentido volver a las ideas de Locke? Creemos sí, que hay al menos dos motivos que justifican este retorno. El primero, es que, al estar construida con el objetivo de derrumbar las ideas de aquellos que (como Sir Robert Filmer) negaban que los seres humanos debían ser tratados como iguales, la fundamentación de la igualdad que hiciera el filósofo inglés es lo suficientemente robusta como para soportar el hipotético embate de argumentos anti-igualitarios actuales, aunque el precio de esa fuerza sea –quizás– demasiado alto para una época en que la mayoría de las personas rechaza la razonabilidad de argumentos con base teísta como los presentados por Locke⁷. El segundo motivo es que, aceptado el principio de igualdad básica, la cuestión del gobierno mayoritario se convierte en un tema ineludible al que Locke da un tratamiento prudencial que valdría la pena reconsiderar. En este sentido, el objetivo de este trabajo es, mostrar las profundas relaciones que hay entre la visión igualitarista de Locke y su concepción de un gobierno civil bajo control de la mayoría. De este modo, esperamos que emerja una visión de Locke distinta a la usual: en lugar del teórico que intenta asegurar los

⁵ Como afirma Ronald Dworkin las sociedades modernas parecen haber alcanzado una “meseta de igualdad”, de modo que, aunque todavía existen grupos sociales y líderes políticos comprometidos con una visión del mundo no igualitaria, en el ámbito intelectual no parece haber discusiones sobre el presupuesto de una igualdad humana básica y los debates giran más bien en torno a los modos en que esa igualdad puede traducirse en términos sociales y económicos, Dworkin, Ronald, “In defense of equality”. *Social Philosophy and Policy*. Vol. 1, no. 1 (1983): pp. 24-40. Como ilustración de este punto, véase la antología preparada por Pojman, Louis P., *Equality: selected readings*. New York: Oxford University Press, 1997.

⁶ Si bien el asunto fue planteado y tratado en la obra de muchos pensadores clásicos, desde la segunda mitad del siglo XX la contraposición entre gobierno de las mayorías y derechos de las minorías se transformó en una disyuntiva de hierro, sobre todo en los autores que adhieren al neoliberalismo, como Buchanan, James M., “Democracia Limitada o Ilimitada”. *Estudios Públicos*. No. 6 (1982): pp. 37-51 y Riker, William H., *Liberalism against populism: a confrontation between the theory of democracy and the theory of social choice*. San Francisco: W.H. Freeman, 1982.

⁷ Waldron, Jeremy, *God, Locke, and equality: Christian foundations of John Locke's political thought*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2002, pp. 3-6.

privilegios de una burguesía en formación⁸, quisiéramos mostrar algunas de las aristas de un pensador preocupado por el fanatismo de los que predicaban la desigualdad y dispuesto a confiar en el buen juicio de las mayorías populares. Esto no implica necesariamente suponer que Locke fuera un demócrata radical o una suerte de welfarista *avant la lettre* –como han sostenido algunos intérpretes contemporáneos⁹– sino más bien presentar una perspectiva más matizada de la lectura tradicional. Así, no se trata de negar el rol jugado por el filósofo de Somerset en el surgimiento del modelo liberal, sino de permitir que aflore con cierta claridad su “otro rostro”.

1. El argumento negativo

Se ha señalado como un error de omisión el leer apenas las dos primeras partes del *Leviatán* de Thomas Hobbes. Algo similar sucede con los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* de Locke, al que las casas editoras acostumbran publicar de forma mutilada. En cierto sentido resulta comprensible que el *Primer Tratado* –en el que Locke se dedica a “identificar y derrumbar los falsos principios de Sir Robert Filmer y sus seguidores”– resulte menos interesante que el segundo para el lector contemporáneo. Al fin y al cabo, tanto el autor que Locke toma como blanco de sus argumentos, como el modo en que se realiza la crítica parecen hoy demasiado lejanos y ajenos¹⁰. Sin embargo, el desinterés por esas páginas parece radicar en una incompreensión del tema central del texto: el ataque de Locke a la desigualdad política. Como afirmó Herbert Rowen, “aunque su argumento sea negativo, el *Primer Tratado*

⁸ Macpherson, Crawford B., *La teoría política del individuo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella, 1970, cap. V. En el mismo sentido, aunque con argumentos disímiles, véase Strauss, Leo, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, pp. 202-251.

⁹ La idea de leer a Locke como un revolucionario igualitario fue presentada por Ashcraft, Richard, *Revolutionary politics & Locke's Two Treatises of Government*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986. La propuesta de considerar a Locke como una suerte de precursor del Estado de Bienestar es de Tully, James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

¹⁰ Dunn, *The Political...*, *op. cit.* p. 68.

es necesario para el trabajo positivo que Locke se plantea en el *Segundo*¹¹. Siguiendo el camino trazado por Rowen, diferentes intérpretes procedieron a analizar la polémica entre Locke y Filmer y llegaron a dos importantes conclusiones. La primera, que el argumento filmeriano era más poderoso y sugerente de lo que Locke parecía reconocer. La segunda, que la forma de libertad política que Locke buscaba defender contra Filmer debía ligarse íntimamente a una noción de igualdad natural básica¹².

En su *Patriarca*, Filmer busca justificar el carácter absoluto del poder soberano de los reyes y para ello recuerda a sus lectores que durante la Creación¹³, Dios le otorgó a Adán un poder total sobre el mundo y que, como padre de la humanidad y primero de los reyes, tenía el derecho a exigir la sumisión completa de todas las criaturas, incluyendo a su compañera y a su descendencia¹⁴. Así, el poder patrimonial y el poder despótico aparecen para Filmer como dos caras de una misma moneda de acuñación divina y, por lo tanto, imposible de rechazar. Pero, para Locke, esta idea, que es la piedra fundamental del edificio filmeriano, no tiene sustento: “no puedo ver por qué medios la creación de Adán [...] podría haberle conferido una soberanía”¹⁵. Aún cuando Dios hubiera donado un enorme poder a Adán sobre el mundo y las criaturas

¹¹ Rowen, Herbert H., “A Second Thought on Locke's First Treatise”. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 17, no. 1 (1956): pp. 130-132.

¹² Por ejemplo, Tarlton, Charles D., “A Rope of Sand: Interpreting Locke's First Treatise of Government”. *The Historical Journal*, vol. 21, no. 1 (1978): pp. 43-73; Schochet, Gordon J., *The authoritarian family and political attitudes in 17th-century England: patriarchalism in political thought*. New Brunswick: Transaction Books, 1988; Pedreira de Almeida, Maria Cecilia, “Naturaleza y Convención”. *En el Nombre de Dios: Razón Natural y Revolución Burguesa en la obra de John Locke*. Ed. Eduardo Rinesi, Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 127-171.

¹³ Génesis, 1.26-28. Referimos a la Biblia de la forma tradicional (título de libro, capítulo y versículo). Las citas se realizaron cotejando la traducción al español preparada por los Pbro. Amado J. Levoratti y Alfredo Trusso para Ediciones Paulinas (6ª ed., Buenos Aires, 1992) y la versión King James disponible online en <http://www.kingjamesbibleonline.org/> (acceso en 2/9/2013).

¹⁴ Filmer, Robert, *Patriarcha, or the natural power of Kings*. Ed. A. P. Martinich. London: R. Chiswell, 2002, I.4-5. Citamos número de libro (en romanos) y párrafos (en arábigos). Las traducciones son propias a partir de esta edición, pero hemos cotejado la traducción de Gutiérrez de Gamba, Carmela *La Polémica Locke-Filmer*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966, pp. 1-95.

¹⁵ Locke, John, *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1988, I.15. Citamos número de libro (en romanos) y párrafos (en arábigos). Las traducciones son propias y están hechas a partir de la edición de Laslett, pero teniendo a la vista traducciones al español. Para el primer tratado, nos servimos de la traducción de Gutiérrez de Gamba. *op. cit.* pp. 97-277. Para el segundo tratado, utilizamos la traducción anotada de Claudio Amor y Pablo Stafforini: John Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Bernal: Universidad de Quilmes, 2005.

que lo habitan, lo hizo en tanto que éste era el único hombre y, al hacerlo, le estaba otorgando un título que no era personal: “Dios no le otorgó un dominio privado [...] sino un dominio común a toda la humanidad”¹⁶. Así, contra Samuel Pufendorf que habían supuesto que en el Estado de Naturaleza “nada era de nadie”, pero también contra Filmer que sostenía que *ab ovo* “todo era de uno solo”, la propuesta de Locke es entender el momento del Génesis como una suerte de comunismo primitivo en el que todo es de todos en forma conjunta¹⁷. Pero al ser el mundo patrimonio compartido, el derecho de propiedad no puede ser absoluto. La propiedad como la entiende Locke es siempre limitada, pues aunque todos pueden usar su parte del mundo, nadie tiene el derecho de abusar de la obra del Supremo Creador que la puso a su disposición para su provecho, pero no para su desperdicio ni para su destrucción¹⁸.

Para Locke la vida no es sólo una inclinación o un derecho que tiene el hombre; es también su deber porque eso es lo que manda la razón, lo que dicta la Ley Natural y lo que deja explícito la palabra revelada¹⁹. Dado que estamos obligados a crecer y a multiplicarnos y a ganar el pan con el sudor de nuestra frente tenemos lo que podría llamarse un derecho y un deber a la vida a través del trabajo²⁰. Y es a través del ejercicio de ese derecho que afirmamos nuestra libertad natural, es decir nuestra independencia del poder de quien tiene un dominio sobre las cosas que necesitamos. Porque, aún si nos vemos obligados a vivir en un mundo injusto en el que algunos se han adueñado de más propiedad que las que por derecho les correspondería, nuestro trabajo nos libera de su dominio²¹.

¹⁶ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.24 y 29.

¹⁷ *ibid.* II.25. Sobre la idea de comunismo primitivo en el estado de naturaleza lockeano, véase por ejemplo Lasalle Ruiz, José María, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*. Madrid: Universidad Carlos III-Editorial Dykinson, 2001 y Parker, Kim Ian, *The Biblical Politics of John Locke*. Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion & Wilfrid Laurier University Press, 2004.

¹⁸ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.31-35.

¹⁹ *ibid.* II.26.

²⁰ *ibid.* II.32; Génesis, 1.28 y 3.19.

²¹ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.43.

[...] Nada más tendencioso que decir que el propietario de todo el mundo puede negar el alimento al resto de la humanidad y así matarla de hambre a su gusto si no quiere reconocer su soberanía y obedecer su voluntad. Si esto fuera así sería un buen argumento para demostrar que nunca ha existido semejante propiedad, que Dios nunca dio tal dominio privado; porque es más razonable pensar que Dios, que ordenó a la humanidad crecer y multiplicarse, más bien habría de darle pleno derecho a hacer uso de la comida, el vestido y demás comodidades de la vida, cuyos materiales les había tan ampliamente proporcionado, que hacerlos depender para su subsistencia de la voluntad de un hombre que tendría poder de destruirlos a todos cuando quisiera y que, no siendo mejor que los demás hombres, es más probable que luego los sometiera a duros servicios por medio de la necesidad y la dependencia de una escasa fortuna y que no promoviera, por medio de una liberal concesión de las comodidades de la vida, el gran designio de Dios: creced y multiplicaos.

Pero nosotros sabemos que Dios no dejó a ningún hombre a merced de otro para que este pudiese hacerlo morir de hambre si así lo desease. Dios, el Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos una propiedad particular sobre las cosas de este mundo, pero sí ha dado al hermano necesitado el derecho al exceso de sus bienes, de modo que no pueda negársele en justicia el acceso a los mismos cuando sus apremiantes necesidades lo reclamen. Por consiguiente, ningún hombre puede tener nunca un poder sobre la vida de otro por medio del derecho de propiedad de la tierra u otras posesiones y sería pecado que cualquier hombre de buena posición dejara a su hermano perecer por no socorrerle con lo que a él le sobra [...] Tan injusto es que un hombre haga uso de la necesidad de otro para forzarle a convertirse en su

vasallo, reteniendo aquella ayuda que Dios le exige proporcionar, como que un hombre fuerte se apodere de uno débil y lo fuerce a obedecerle poniéndole un puñal en el pecho y dándole a elegir entre la muerte y la esclavitud.

[...] Si alguien fuese tan cruel y faltase a la caridad a tal extremo, eso no demostraría que la propiedad de la tierra otorgara alguna autoridad sobre las personas. Porque la autoridad sólo puede proceder del pacto y es así que la autoridad del rico propietario y la sumisión del mísero mendigo no nacen de la presión del señor sino del consentimiento del pobre hombre que prefiere ser súbdito antes que morir de hambre²².

De este modo, Locke no sólo rechaza la conexión que Filmer había establecido entre el poder patrimonial y el político, sino que también mostraba que ninguna distribución de la propiedad (aún aquella en la que todas las cosas pertenecen a uno solo) autoriza el dominio político de un hombre sobre otro, porque Dios no dio a Adán ni a ningún hombre “ningún dominio sobre su propia especie”²³.

Sin embargo, Filmer tenía una segunda línea argumental (la propiamente patriarcal) para justificar el poder soberano de los reyes²⁴. De acuerdo con Sir Robert, Dios tenía un dominio absoluto sobre Adán por haberlo creado a partir de la arcilla. Pero Adán tenía a su vez un absoluto dominio sobre la mujer y sobre su descendencia, porque habían sido engendrados a partir de él; luego, por generación, ese poder paternal (junto con el patrimonial) fue heredado a través de la línea de primogenitura y resultó en el surgimiento de distintos reinos cada uno gobernado de manera absoluta por los descendientes de los primeros padres²⁵.

²² *ibid.* pp. 41-43.

²³ *ibid.* I.27; cf. también II.1 y 4.

²⁴ Schochet, *The Authoritarian ...*, *op. cit.* pp. 122-142.

²⁵ Filmer, *Patriarcha*, *op. cit.* I.3-4, I.7-8 y II.2.

La respuesta de Locke sobre este punto parte de mostrar que la lectura bíblica de Filmer está errada porque la mujer no está sometida al hombre por mandato divino. Ni cuando fue creada Eva ni cuando ella y Adán fueron expulsados del Edén, Dios le otorgó al varón un poder absoluto sobre su compañera²⁶. Eva no puede haber quedado bajo dominio de Adán en el momento de su creación, porque el hecho de haber sido concebida después que su compañero nada indica sobre su el dominio de uno o de otro. Si se aceptara el argumento genealógico, se mofa Locke “bien podría decirse que el león tiene un título más justo que el hombre por haber sido creado primero”²⁷. Tampoco recibe una mejor consideración la idea de que, al haber sido creada a partir de la costilla del hombre, Eva estaría condenada a la dependencia; al fin y al cabo, sostiene Locke, no fue el varón sino “el mismo Dios el Autor y el Donante de la vida”²⁸. Tanto el varón como la mujer son igualmente creados a imagen y semejanza de Dios²⁹; por eso es claro que, desde el momento en que fue creada Eva como mujer adulta en posesión de todas sus facultades, Dios no habló sólo con Adán sino también con su compañera y por lo tanto el Paraíso no le fue ofrecido sólo al varón sino también a la mujer³⁰. Eva tampoco puede haber sido sometida al hombre después de caer en la tentación, porque entonces, ante la ira divina, tanto ella como su compañero fueron castigados. Si la pena de Eva fue mayor (pues implicó quedar bajo el dominio conyugal de Adán)³¹ se trató apenas de una cuestión contingente. El poder obtenido por Adán no fue una dádiva de Dios y no equivalió a ningún tipo de monarquía; fue simplemente el resultado accidental del castigo de Eva³². Pero, además de circunstancial, el dominio del primer hombre sobre la primera mujer era limitado, porque a continuación Dios le ordenó a Adán que ganase el pan con el sudor de su

²⁶ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.74-77 y II.169. Cf. Génesis, 2.18-21 y 3.16-23.

²⁷ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.15.

²⁸ *ibid.* I.55.

²⁹ Locke, John, “A Paraphrase and notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, I and II Corinthians, Romans, and Ephesians”. *Works of John Locke in nine volumes. Vol. 7.* London: C. and J. Rivington, 1824, p. 154. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/1438> (acceso en 23/10/2011).

³⁰ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.29.

³¹ Génesis, 3.16.

³² Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.44 y I.49.

frente, lo que implica que no le estaba permitiendo convertir a Eva en su esclava para que trabajase por él³³. Así del castigo divino al género femenino (el parto doloroso y el deseo por el hombre y la consiguiente sumisión conyugal) no se puede extraer ninguna consecuencia patrimonial y mucho menos política³⁴. La mujer es para Locke un ser tan racional como el varón y puede contratar y entrar en sociedades (y salir de ellas) con la misma facilidad que él³⁵. Es por ello que el matrimonio lockeano no está basado en la necesidad de compañía de la mujer, sino en la obligación de proveer cuidado a los hijos³⁶. En conclusión: nada le da al marido el derecho de dominar o punir a su esposa o a disponer de sus bienes³⁷.

Como señalaron varios críticos³⁸ todo el razonamiento lockeano a favor de la igualdad de género parece derrumbarse cuando –en ciertos pasajes– el filósofo inglés reconoce una “diferencia natural” a favor del varón sobre la mujer³⁹. Pero esta incapacidad de Locke para resolver la contradicción entre lo que pareciera ser una posición igualitaria en general y una actitud no igualitaria sobre los sexos, ¿implica que en realidad no hay nada de igualitario en su teoría? Como sostienen algunos intérpretes, pareciera que el mejor modo de entender esta tensión es considerando a Locke como un filósofo que “trata de luchar no del todo satisfactoriamente para liberar su pensamiento y el de sus contemporáneos de la idea de que algo tan chocante como la diferencia entre los sexos constituye una refutación de la igualdad básica”⁴⁰. Los elementos que llevan a concluir que la teoría lockeana apunta hacia la igualdad son superiores (no sólo en número, sino también en profundidad y en coherencia) a aquellos que permitirían

³³ *ibid.* I.45.

³⁴ *ibid.* I.48-49.

³⁵ *ibid.* II.78 y 81.

³⁶ *ibid.* II.79-80

³⁷ *ibid.* I.41 y II.83.

³⁸ Pateman, Carole, *The sexual contract*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988; Springborg, Patricia, “Mary Astell (1666-1731), Critic of Locke”. *The American Political Science Review*. Vol. 89, no. 3 (1995): pp. 621-633; Hirschmann, Nancy J. y Kirstie Morna McClure (eds.), *Feminist Interpretations of John Locke: Re-reading the canon*. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 2007.

³⁹ Locke, *Two Treatises, op. cit.* II.82; Locke, “A Paraphrase”, *op. cit.* p. 153.

⁴⁰ Waldron, *God, Locke, and Equality, op. cit.* p. 40. En el mismo sentido, véase Butler, Melissa A., “Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy”. *The American Political Science Review*. Vol. 72, no. 1 (1978): pp. 135-150.

inferir que Locke presentaba una visión no igualitaria. Esto no quiere decir que los argumentos anti-igualitaristas presentes en los textos de Locke puedan ser simplemente obviados; por el contrario, es necesario tomar nota de ellos, estudiarlos en detalle y dilucidar su lugar en el conjunto de la teoría. En este sentido, creemos, es razonable pensar que la presunción de desigualdad natural entre varones y mujeres no agrega (por el contrario, resta) coherencia al pensamiento lockeano, mientras que la suposición de que esa desigualdad (que, insistimos, está innegablemente presente) deba ser tomada como la base de una argumentación general contra la igualdad disminuye la comprensibilidad del planteo político de Locke⁴¹.

En todo caso, y aceptando el fallo de Locke en llevar hasta las últimas consecuencias su perspectiva de una igualdad básica entre los géneros⁴², es importante subrayar que es a partir de esta idea que se desmonta el argumento patriarcal de Filmer. Si el hombre no tiene un dominio absoluto sobre la mujer, tampoco puede tenerlo sobre sus hijos, ya que tanto la ley mosaica como la simple razón muestran que cualquier poder paternal que pudiera existir es necesariamente compartido por el hombre y la mujer y que, en caso de existir una precedencia, la misma correspondería más bien a la mujer que al varón⁴³. Locke acepta que los niños no llegan al mundo en un estado “de plena igualdad” y por ello sus padres tienen sobre ellos una “especie de dominio y jurisdicción”; pero se trata apenas de un “poder temporario” ya que, a pesar de no nacer iguales a los hombres, los niños nacen para serlo⁴⁴. A diferencia de Adán y Eva que fueron creados como seres plenos y con completo uso de su razón, su descendencia comienza a vivir en un estado de imperfección, debilidad y falta de raciocinio⁴⁵. No obstante, asegura Locke, es justamente a causa de esta carencia

⁴¹ Para el argumento contrario, véase Pateman, *The Sexual...*, *op. cit.*, pp. 52-53.

⁴² Sin embargo, no debe perderse de vista que el autor de los *Dos Tratados* fue más lejos que la mayoría de sus contemporáneos en la presentación de argumentos que quitaban a la mujer de la esfera de dominio del varón. Una excepción es el caso de Astell, Mary, *Political writings*. Ed. Patricia Springborg. New York: Cambridge University Press, 1996.

⁴³ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.6, I.55 y II.52. Cf. Éxodo, 20.12.

⁴⁴ *ibid.* II.55.

⁴⁵ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.56; véase también Locke, John, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Trad. Edmundo O'Gorman. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, II.1.21. Citamos esta obra como *Essay*, seguido del número de libro (en romanos), el capítulo y el párrafo (en

natural que Dios comanda a los padres a proteger (conservar, alimentar y educar) a sus hijos para convertirlos en agentes libres capaces de comprender la Ley Natural que es la ley de la Razón⁴⁶. Así, queda claro, por un lado, que el hecho de que dos personas puedan engendrar a otra no implica ningún tipo de poder político y, por el otro, que los niños son seres que tienen en potencia, por la gracia de su creador supranatural derechos iguales a sus padres y por lo tanto no puede ejercerse sobre ellos, como insinuaba Filmer, un poder despótico, de vida y muerte⁴⁷.

Una vez expuesto el argumento negativo contra las ideas patrimonialistas y patriarcales de Filmer, Locke pasa a exponer, a lo largo del *Segundo Tratado*, “el verdadero origen extensión y fines del Gobierno Civil”. Esto podría resultar problemático porque no está claro que, aún habiendo derrotado en parte el argumento de Filmer sobre el derecho de ciertos hombres a ejercer un poder político absoluto, Locke pudiera aseverar que su postura era la única alternativa posible⁴⁸. Locke se burlaba de Filmer porque éste pensaba que si sus argumentos superaban a los del jesuita Roberto Bellarmine con respecto a los derechos del monarca inglés, él podría reclamar para sí una victoria intelectual⁴⁹, pero ¿no estaba acaso Locke haciendo lo mismo al sostener que, una vez minadas las bases particularistas de Filmer, sólo quedaba en pie su teoría del consentimiento?⁵⁰ Para el filósofo de Somerset, en efecto, no podía bastar con la argumentación negativa de la igualdad; también era necesario ofrecer motivos para preferir su visión igualitaria.

arábigos). Hemos cotejado la versión en inglés, Locke, John, “An Essay concerning Human Understanding”. *Works of John Locke in nine volumes*. London: C & J Rivington, vols. 1 y 2, 1824. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/76> (acceso en 09/01/2012).

⁴⁶ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.56-58.

⁴⁷ *ibid.* II.54-56.

⁴⁸ Cf. Zuckert, Michael P., *Launching Liberalism. On Locke Political Philosophy*. Lawrence: University Press of Kansas, 2002, p. 135. En efecto, Locke no derrumba por completo todos los argumentos de Filmer. Quedan en pie, por ejemplo, ciertas ideas basadas en principios históricos y en cuestiones de la *common law*. Es probable que esto no se debiese a la incapacidad de Locke para refutar a Filmer sino al hecho de que el autor perdió (y no tuvo voluntad para reescribir) buena parte del manuscrito original, véase Laslett, Peter, “Introduction”, en Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* pp. 64-66 y 69-70.

⁴⁹ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.6.

⁵⁰ Pedreira de Almeida, “Naturaleza y Convención”, *op. cit.* pp. 158 y ss.

2. El argumento positivo

Luego de recapitular algunas consideraciones hechas en su *Primer Tratado*, Locke inaugura su *Ensayo sobre el Gobierno Civil* con una descripción del Estado de Naturaleza como una situación de “perfecta libertad” en la que los hombres pueden regular sus acciones y disponer de sus cuerpos y sus bienes como les parezca conveniente⁵¹. Pero, aclara Locke, “aunque se trate de un estado de libertad no es un estado de licencia”, ya que aunque las personas “no tienen libertad para destruirse a sí mismas ni a otras criaturas a menos que resultara necesario a causa de un fin más noble que la mera preservación”⁵². Estas restricciones, que impiden que el Estado de Naturaleza de Locke se parezca al de Hobbes, se debe a la vigencia de “una Ley que gobierna a todos”; esta ley “establecida por Dios” y “promulgada por la naturaleza” enseña “que siendo todos iguales e independientes, nadie debería perjudicar a otros en su vida, su salud, su libertad o sus posesiones”⁵³. Enseguida volveremos a hablar sobre el contenido de la *Lex Naturalis*, pero por ahora es necesario retener que es gracias a su presencia que el hombre puede distinguir entre libertad y libertinaje⁵⁴. En

⁵¹ Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.4.

⁵² *ibid.* II.6

⁵³ Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.6; Locke, *Essay*, op. cit. II.28.8.

⁵⁴ La existencia, el contenido, el status y los alcances de la Ley Natural en la teoría lockeana han sido objeto de interesantes discusiones a partir de la línea de lectura inaugurada por el artículo de Strauss, Leo, “Locke's Doctrine of Natural Law”. *American Political Science Review*. Vol. 52 (1958): pp. 490–501. Tanto Strauss como sus discípulos sostuvieron que Locke ofrecía un planteo esencialmente hobbesiano basado en derechos que autorizaban la expresión de un individuo hedonista. Cf. Cox, Richard Howard, *Locke on War and Peace*. Oxford: Clarendon Press, 1960; Coby, Patrick, “The Law of Nature in Locke's Second Treatise: Is Locke a Hobbesian?”. *The Review of Politics*, vol. 49, no. 1 (1987): pp. 3-28 y Zuckert, Michael P., *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994. Aunque se trata de un tema que tiene enorme influencia en la cuestión que estamos tratando, no tenemos espacio para abordarlo con la profundidad necesaria. Digamos simplemente que la posición straussiana no nos parece convincente y que, en cambio, creemos que hay elementos textuales y contextuales que fortalecen las interpretaciones tradicionales que señalan la presencia de una Ley Natural con un carácter de teología natural y un contenido racional en el visión de Locke. En este sentido, véase entre otros trabajos, Hancey, James O., “John Locke and the Law of Nature”. *Political Theory*. Vol. 4, no. 4 (1976): pp. 439-454; Ashcraft, Richard, “The politics of John Locke's Two Treatises of Government”. *John Locke's Two Treatises of Government: New interpretations*. Ed. Edward J. Harpman. Lawrence: University of Kansas Press, 1992, pp. 14-49; Simmons, A. John, *The Lockean theory of rights*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992; Forde, Steven, “Natural Law, Theology, and Morality in Locke”. *American Journal of Political*

este sentido, como bien aclara Locke⁵⁵, la libertad bien entendida, no consiste en que “cada uno haga lo que le plazca, sin estar sometido a ninguna regla”, como había presupuesto Filmer, sino en no tener otra norma ni estar sujeto a otra autoridad que la de la Ley de la Naturaleza.

Aunque el ser humano no posee ideas innatas, en tanto está creado a imagen y semejanza de Dios⁵⁶, nace poseyendo –al menos en potencia– la capacidad de raciocinio necesaria para acceder a la Ley Natural⁵⁷. En este sentido, a través del *ejercicio* de la razón las personas no sólo ganan conocimientos ciertos y confiables sobre los fenómenos, sino que también obtienen *parámetros* que les sirven de guía para la acción y que por ello las liberan⁵⁸. Si subrayamos las palabra “ejercicio” y “parámetros” es porque la mera posesión de la razón no es suficiente para saber lo que debemos hacer de un modo indudable; resulta necesario que pongamos en práctica nuestra capacidad de razonar para intentar deducir, avanzando a tientas a través de intrincadas deducciones, qué es lo que exige la Ley Natural⁵⁹. Más todavía: la puesta en práctica de la razón que puede realizar cada individuo, aún siendo necesaria, no parece resultar suficiente para garantizar un conocimiento absoluto sobre el contenido de la Ley Natural; semejante nivel de certeza, sin ser lógicamente imposible, le parece a Locke accesible apenas “en un estado futuro los espíritus perfeccionados de los hombres justos”⁶⁰. Por eso, al menos por ahora, las personas únicamente pueden avanzar en el conocimiento de la Ley Natural por medio de demostraciones y, por lo tanto, sólo pueden acceder a un nivel de conocimiento de sus deberes que no resulta ni “tan perfectamente llano ni tan completamente claro”⁶¹. Esto explica que, hasta el momento, a pesar de los esfuerzos de los filósofos, se haya avanzado tan poco en la

Science. Vol. 45, no. 2 (2001): pp. 396-409; Grant, Ruth W., *John Locke's Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

⁵⁵ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.22 y 63.

⁵⁶ *ibid.* I.30.

⁵⁷ *ibid.* II.8; Locke, *Essay*, *op. cit.*, I.3.1-5, III.11.16 y IV.17.1-4.

⁵⁸ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.59; Locke, *Essay*, *op. cit.* IV.17.14.

⁵⁹ Locke, *Essay*, *op. cit.*, IV.3.18.

⁶⁰ *ibid.* IV.17.14.

⁶¹ *ibid.* IV.17.15.

comprensión llana del deber ser, pero también que la aridez y las dificultades de la tarea no son un obstáculo insalvable⁶².

Parte del problema para acceder a la Ley Natural reside en su complejidad y en la ausencia de representaciones sensibles que faciliten los avances en su deducción. Estas cuestiones podrían resolverse mediante la fijación de definiciones y el establecimiento de un método riguroso, pero “no es de esperarse que se logre mucho en ese sentido mientras el deseo de la fama, de la riqueza o del poder induzca a los hombres a abrazar las opiniones canonizadas por la moda”⁶³. Así, la dificultad real de los hombres para arribar a un conocimiento completo y más allá de toda duda de sus deberes radica en que –aunque tienen la capacidad de saber– no se mantienen firmes en el designio de indagar y ello se debe a que no son apenas seres racionales, sino también criaturas sensibles con deseos y aversiones. En su búsqueda de la felicidad, los hombres procuran el bien y evitan el mal, es decir que intentan acercarse al placer y alejarse del dolor⁶⁴. Al proceder de este modo, las personas pueden cometer errores, a veces, incluso, “errores enormes” que ponen en riesgo los principios elementales de la humanidad⁶⁵. Justamente para evitar estos errores el ser humano cuenta con la “potencia de su libertad” que le permite “suspender la consecución de cualquier deseo”⁶⁶. Así, ejerciendo la razón (que es la potencia de su libertad a la que se suele llamar “libre albedrío”), los seres humanos pueden distinguir la “verdadera felicidad” de la imaginaria y consiguen “no incurrir en la satisfacción demasiado precipitada” de los deseos apremiantes y “gobernar” sus pasiones⁶⁷. Sólo de este modo, mediante el “entrenamiento del paladar” intelectual, se percibe que “los premios y los castigos en la otra vida, establecidos por el Omnipotente para que se observe su ley, son de suficiente peso para que se incline la elección de los hombres en su favor contra

⁶² Locke, John, “The Reasonableness of Christianity: as delivered in the Scriptures”. *The works of John Locke, in nine volumes. Vol. 6.* London: C. and J. Rivington, 1824, pp. 139-140. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/1556> (acceso en 06/07/2013). Véase también, Locke, *Two Treatises, op. cit.* I.58 y II.124 y Locke *Essay, op. cit.* I.3.9-10.

⁶³ Locke, *Essay, op. cit.* IV.3.19-20.

⁶⁴ *ibid.* II.21.41-43.

⁶⁵ *ibid.* I.3.9-11.

⁶⁶ *ibid.* II.21.47.

⁶⁷ *ibid.* II.21.53.

cualesquiera placeres o dolores en esta vida”⁶⁸.

¿Qué dice esa Ley cuyo incumplimiento podría acarrear el castigo eterno? Si bien Locke admitió que ni él mismo ni ninguna otra persona conocían en toda su extensión el plan de la Divina Providencia⁶⁹ también es verdad que tanto en el *Ensayo*⁷⁰ como en el *Segundo Tratado*⁷¹ se ofrecen indicios claros sobre el contenido de la Ley Natural. A. John Simmons sistematiza estos indicios en cuatro deberes: 1) el de preservar la propia persona; 2) el de preservar las personas de los otros en tanto ello no entre en conflicto con la autopreservación (por ejemplo mediante actos de caridad, o defendiendo la vida de quien es atacado); 3) el de no tomar la vida de otras personas y 4) el de no destruir aquello que favorece la vida de otras personas (por ejemplo, tomando su propiedad o poniendo en peligro su libertad)⁷². Obviamente, el orden en que estas obligaciones sean leídas es de fundamental importancia: no es lo mismo priorizar las obligaciones positivas (1 y 2) a preservar a la humanidad en nosotros mismos y en los demás que poner en primer plano las restricciones negativas (3 y 4) que impiden el daño a cualquier ser humano. En principio ambas lecturas son

⁶⁸ *ibid.* II.21.53 y 70. De este modo, resulta que la libertad de razonar permite conocer la ley que Dios impuso (es decir la Ley Natural) y a cuya obediencia son guiados los hombres “por medio de recompensas y castigos de un peso infinito”, Locke, *Essay, op. cit.* II.28.8. Strauss, *Natural Right and History, op. cit.* p. 203, había señalado que esta línea de lectura era problemática porque habría pasajes del *Ensayo* que dejaban en claro que el conocimiento de la vida ultraterrena es territorio de la revelación y que la idea de premios y castigos de peso infinito no tendría sentido para la pura razón. Sin embargo, el pasaje que Strauss cita (Locke, *Essay, op. cit.* IV.18.7) se refiere específicamente a la resurrección de los muertos y no implica la imposibilidad de la razón para concebir el cielo y el infierno o el sufrimiento del espíritu más allá de la corporeidad.

⁶⁹ Locke, “Reasonableness ...”, *op. cit.* pp. 139-140.

⁷⁰ Locke, *Essay, op. cit.* IV.3.18 y IV.12.8.

⁷¹ Locke, *Two Treatises, op. cit.* II.6, 10, 11, 30, 57, 63, 135.

⁷² Simmons, *The Lockean Theory, op. cit.* pp. 59-60. Nótese que en sus *Ensayos sobre la Ley de Naturaleza*, Locke también habla de otros deberes: el de honrar y alabar a Dios, el de mantener las promesas, el de ser honestos y veraces, el de obedecer a los superiores, el de tener una buena disposición hacia los demás y el de procurar la vida en sociedad con otros hombres, Locke, John, *Essays on the Law of Nature. The Latin text with a translation, introduction, and notes.* Ed. W. von Leyden. Oxford & New York: Oxford University Press, 2002, pp. 128-129 y 141-159. Hasta cierto punto, estas mismas ideas se encuentran presentes en Locke, *Essay, op. cit.* I.3.10-11 y IV.10.1-12. Al respecto, cf. Simmons, *The Lockean Theory, op. cit.* pp. 61-65. Sin embargo, no parece conveniente exagerar la continuidad entre la obra del joven Locke y la del pensador maduro, al menos en lo que respecta al contenido de los deberes políticos, ya que existen algunas contradicciones entre los escritos de 1660-64 y los de 1689-95, ver Ostrenski, Eunice, “Otro Locke”. *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke.* Ed. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 247-271.

plausibles y es así como encontramos interpretaciones como la de James Tully⁷³ que ponen el acento en las obligaciones, y otras, como la de Robert Nozick⁷⁴, que lo colocan en las restricciones. Sin embargo, parece razonable (y más cercano a la letra y a las intenciones del texto de Locke) optar por reservar el primer lugar a los deberes positivos más que en las barreras negativas, ya que de ese modo queda en claro que todos los hombres tienen una obligación de preservarse y preservar a otros que resulta congruente la idea de que todos son –en igual medida– criaturas de Dios con la capacidad de conocer su deber.

[...] No hay nada más evidente que el que las criaturas de la misma especie y rango, nacidas promiscuamente para gozar de todas y las mismas ventajas de la naturaleza y del uso de las mismas facultades, deban ser iguales entre sí, sin subordinación ni sujeción a menos que el Amo y Señor de todas ellas hubiera colocado -por medio de una declaración manifiesta de su voluntad- a alguna por encima de otras [...]

El juicioso Hooker estima esta igualdad de los hombres por naturaleza tan evidente y a tal punto fuera de todo cuestionamiento posible que hace de ella el fundamento del amor mutuo sobre el que se basan los deberes que los hombres tienen los unos con los otros y del cual se derivan las máximas de la Justicia y la caridad. Sus palabras son: “Por inferencia a partir de la igualdad natural, los hombres han llegado a conocer que su deber de amar a otros no es menor que el de amarse a sí mismos [...] Mi deseo de ser amado tanto como sea posible por quienes son mis iguales por naturaleza me impone el deber de sentir por ellos exactamente el mismo apego” [...]

[...] Por lo tanto siendo todos los hombres artefactos de un mismo Creador Omnipotente e infinitamente sabio -todos ellos servidores de un Señor Soberano y único, enviados al mundo por su mandato y para cumplir con sus designios- son propiedad de Su Artífice y están hechos para durar tanto como Él disponga y no lo que a otros se les pudiera ocurrir. Y disponiendo todos de las mismas facultades, compartiendo todos ellos una misma comunidad natural, no puede suponerse que haya

⁷³ Tully, *An Approach...*, *op. cit.*

⁷⁴ Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.

algún tipo de subordinación entre nosotros que nos fuera a permitir destruirnos los unos a los otros, como si hubiésemos sido hechos para el uso de otros del mismo modo que las criaturas inferiores fueron hechas para el nuestro. Así, cada uno está obligado a preservarse y no abandonar su posición por propia voluntad; entonces, por la misma razón, cuando su propia preservación no estuviera en riesgo, cada uno debe, en la medida en que pueda, preservar al resto de la humanidad y no puede, a menos que se trate de hacer justicia sobre un infractor, quitar o perjudicar la vida o lo que favorece la preservación de la vida, la libertad, la salud, la integridad o los bienes de los demás⁷⁵.

En estos pasajes queda claro que tanto el contenido de la Ley Natural como el orden lexicográfico de sus artículos se torna accesible al reflexionar sobre la idea de libertad en conjunto con la de igualdad. La igualdad no sólo funciona como telón de fondo de la libertad (todos los hombres son igualmente libres) sino que es también —es principalmente— el fundamento de la libertad (todos los hombres tienen iguales derechos y deberes porque disponen de las mismas facultades que les posibilitan). La libertad del hombre, dice Locke, “se basa en el hecho de que está provisto de razón y ésta es capaz de instruirlo sobre la ley por la que deberá gobernarse a sí mismo”⁷⁶. Esta capacidad de razonar para alcanzar a conocer el contenido de la Ley Natural (y no la capacidad de razonar en abstracto) es lo que hace al hombre igualmente libre. Dicho de otro modo: el hombre no es libre por ser racional, sino que es libre porque está obligado a la Ley Divina a la que accede por medio de la razón⁷⁷. Esta obligación es accesible a todos los hombres, porque, al ser haber sido creados a imagen y semejanza de Dios les fue otorgada la facultad del raciocinio con el objeto no sólo de que hicieran uso del mundo⁷⁸ sino también para cumplir sus designios, el primero de los cuales es que deben vivir, crecer y multiplicarse y por lo tanto deben cuidar de sus

⁷⁵ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.4-6.

⁷⁶ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.63.

⁷⁷ Locke, *Essay*, *op. cit.* II.28.6-8; Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.6.

⁷⁸ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.26 y 77.

congéneres en la misma medida en que lo deben hacer consigo mismos⁷⁹.

Así, aunque por un camino diferente, nuestra argumentación nos lleva a la misma conclusión a la que arribó Jeremy Waldron en su seminal trabajo sobre los fundamentos cristianos del pensamiento lockeano: la idea de igualdad que presenta Locke no puede comprenderse a menos que se la presente íntimamente entrelazada con su perspectiva religiosa⁸⁰. El problema que gatilla la obra del filósofo neozelandés es la necesidad de llegar a una definición de ser humano que explique por qué las personas son iguales a pesar de las obvias diferencias de racionalidad que hay entre ellas sin acudir a la noción de especie humana (que Locke enuncia en una de sus obras pero desacredita de forma taxativa en otra⁸¹). Su respuesta, con la que concordamos, es que al estar dotados de razón, los hombres son capaces de concebir a Dios y así percibirse a sí mismos como seres que están en el mundo para cumplir sus propósitos⁸². En este sentido, es la capacidad de las personas de comprender su relación particular con Dios lo que las habilita a conocer sus deberes y por lo tanto las obliga a considerarse y a tratarse como naturalmente iguales⁸³.

⁷⁹ *ibid.* I.83 y II.6, 11 y 83. Cf. Génesis, 3.28 y Mateo, 22.39.

⁸⁰ Waldron, *God, Locke, and Equality*, *op. cit.* pp. 12-14.

⁸¹ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.4; Locke, *Essay*, *op. cit.* III.6. Waldron (*God, Locke, and Equality*, *op. cit.*, pp. 50-52) rechaza vehementemente la solución que había ofrecido Laslett de aceptar las contradicciones entre los *Dos Tratados* y el *Ensayo* como el resultado inevitable de las diferentes intenciones de Locke (una política y polémica, la otra filosófica y reflexiva), cf. Laslett, "Introduction", *op. cit.* pp. 82-85.

⁸² Waldron, *God, Locke, and Equality*, *op. cit.* pp. 66-68 y 79-82.

⁸³ Waldron, Jeremy, "Response to Critics". *The Review of Politics*. Vol. 67, no. 3 (2005): pp. 495-513. El enfoque presentado aquí se diferencia del de Waldron en dos puntos. El primero es que coloca en primer plano, junto a la idea de igualdad, el concepto de libertad: la razón nos hace libres en la misma medida en que nos hace iguales. El segundo es que no pensamos que la razón que nos hace libres e iguales deba considerarse, como propone Waldron (pp. 502-503), solamente como "una potencia", pues creemos que la razón es una capacidad que tiene que ser revalidada a través de un ejercicio efectivo y que este es el punto que va a permitir a Locke obturar el potencial igualitario de su teoría tanto en la esfera política como en el terreno socio-económico, cf. Morresi, Sergio Daniel, "Releyendo al 'padre del liberalismo'". *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*. Ed. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 173-244.

3. (Algunas) consecuencias políticas

Locke no creía que los seres humanos fueran iguales en todo sentido, pues “la edad o la virtud pueden dar a los hombres una justa precedencia, la excelencia de sus atributos y el mérito pueden colocar a otros por encima del común”. Sin embargo, semejantes desigualdades eran compatibles “con la igualdad en la que se encuentran los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o el dominio de uno sobre otros”⁸⁴. Así, *ab ovo*, los hombres son *políticamente* iguales, tienen un derecho igual a su libertad natural y el deber de respetar la libertad natural de sus semejantes. De esta manera, en el Estado de Naturaleza lockeano los hombres viven en sociedad, son libres de acuerdo con la razón, tienen el poder castigar a aquellos que no cumplen con su deber y son capaces de conformar distintas asociaciones voluntarias para su propio deleite y para obedecer el mandato divino⁸⁵. Pero esta situación, advierte Locke, es poco adecuada para la “dignidad humana”, porque en ella los hombres no producen un “abasto suficiente de las cosas necesarias” para satisfacer sus inclinaciones y porque las infracciones a la Ley Natural pueden provocar un espiral de violencia del que es difícil salir⁸⁶. La causa de la escasez y de la inestabilidad es la misma: en el Estado de Naturaleza “no hay un árbitro terrenal” que ponga un punto final a las disputas que pudieran generarse entre personas que son “como reyes” y que no siempre observan estrictamente las reglas de equidad y justicia⁸⁷.

Para obtener un juez que impida que el Estado de Guerra se instale y perdure, los hombres acuerdan en salir de su condición natural y formar una comunidad política mediante la cesión voluntaria al conjunto de la comunidad de sus “poderes naturales”, es decir de su capacidad individual para “hacer todo lo que considera[n] necesario para su propia preservación y la del resto de la humanidad” y para juzgar y castigar a aquellos que infringen la Ley de Naturaleza (o sea, a quienes fallan en

⁸⁴ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.54.

⁸⁵ *ibid.* II.4-6 y 77-82.

⁸⁶ *ibid.* II.15-20.

⁸⁷ *ibid.* II.21 y 123.

proteger la vida humana en su propia persona o en la de los demás o atentan contra las condiciones necesarias para esa protección)⁸⁸. Mediante este acto se crea una sociedad que a su vez confía sus poderes a un grupo de hombres, el Gobierno Civil, que se convierte así en el representante de la Comunidad. Podemos decir entonces que en la conformación de la sociedad política hay dos momentos. En el primero, se pasa de una multitud de individuos más o menos vinculados entre sí (por lazos familiares, por el comercio) a una comunidad que es un cuerpo único que actúa con una sola voluntad. En el segundo, el poder de esa comunidad constituida mediante el pacto es confiado a representantes para que lo ejerzan en su nombre⁸⁹. Ahora bien, el punto que nos interesa es que si todos somos (y debemos tratarnos como) iguales, en el momento en que renunciamos a nuestros poderes naturales para otorgárselos a la comunidad, es natural que esta comunidad se rija por el principio de la mayoría:

Cuando un número cualquiera de hombres, con el consentimiento de cada individuo, ha formado una Comunidad ha hecho de esa comunidad un cuerpo único con poder de actuar como tal; lo cual sólo se consigue mediante la voluntad y determinación de la mayoría. Puesto que lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ella, y es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría. De no ser así, resultaría imposible que actuara o que continuase siendo un cuerpo, como una única comunidad, tal y como el consentimiento de cada individuo que se unió a ella acordó que debía ser. Y así, cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría [...] [la Mayoría] tiene, por la ley de la naturaleza y por la de la razón, el poder del conjunto.

Y así cada hombre, al consentir conformar con otros un cuerpo político único bajo un gobierno, se pone a sí mismo bajo la obligación, para con todos [los individuos] que pertenecen a esa sociedad de someterse a la decisión de la mayoría [...] De modo

⁸⁸ *ibid.* II.128-130.

⁸⁹ Locke, *Two Treatises, op. cit.* II.89, 95-99 y 131.

contrario el pacto originario por el que conjuntamente se incorporó a la Sociedad no significaría nada [...]

[...] si no se admite que el consenso de la mayoría es el acto del conjunto y que es resolutorio para cada individuo, nada podría ser acto del conjunto sino el consentimiento de todos los individuos. Pero tal consenso es casi imposible de obtener [...] allí donde la mayoría no puede resolver por el resto, la Comunidad [...] se desintegrará al instante.

Por tanto debe entenderse que quienes abandonan el Estado de Naturaleza y se unen en una comunidad transfieren todo el poder necesario para los fines en aras de los cuales se unen en sociedad a la mayoría [...] Dicha transferencia tiene lugar por el mero hecho de acordar integrar una sociedad política, que es en lo que consiste enteramente (o en lo que es necesario que consista) el pacto entre los individuos que conforman un Estado [...] Y es esto, y sólo esto, lo que dio origen (o pudo dar origen) a todo gobierno legítimo sobre el mundo.⁹⁰

Los hombres que se unen en sociedad tienen que ceder sus poderes naturales porque sólo de ese modo es posible formar un “cuerpo único”. Y tienen que ceder esos poderes a la mayoría (u otro número mayor si así lo estipulan expresamente) porque sólo ella puede mover al cuerpo único de la comunidad. Exigir la unanimidad de todos los individuos o negarle a la mayoría el poder que esta necesita para poner en movimiento a la Comunidad, como lo hacen algunos teóricos neoliberales contemporáneos⁹¹, es para Locke condenar a muerte a la Comunidad. Si de verdad se pretende resolver “los defectos e imperfecciones” del Estado de Naturaleza, es necesario que los hombres formen una Comunidad y esta no puede regirse por otra norma que la de la mayoría. Sería difícil pedirle a Locke que fuera más explícito sobre este punto y por eso no deja de resultar llamativo que, tal como señalaba Willmoore Kendall, fueran tan pocos los lectores de los *Dos Tratados* dispuestos a dejar un

⁹⁰ *ibid.* II.96-99.

⁹¹ Buchanan, James M. y Gordon Tullock, *El cálculo del consenso*. Madrid: Planeta-Agostini, 1993.

lado la figura de Locke como el “príncipe de los individualistas”⁹².

Una vez aceptada la idea de que Locke reconoce el gobierno mayoritario hay que evitar caer en el error de pensar este punto como una suerte de contradictoria claudicación por parte de un autor que, por ser “el padre del liberalismo”, no debería aceptar que se depositara semejante capacidad de acción en la mayoría. El error no reside, como insisten los contextualistas de Cambridge, en presuponer que Locke, al incorporar cuestiones como el gobierno mayoritario, no podría ser considerado uno de los fundadores del liberalismo político⁹³, sino en tener una visión estrecha de lo que el liberalismo es (o debería ser). La aceptación del gobierno mayoritario no resulta incompatible con el liberalismo, sino apenas con ciertas visiones (como el neoliberalismo) que muestran sólo uno de los rostros de esta larga y compleja tradición política⁹⁴. Al extraer de su premisa igualitaria una conclusión política mayoritaria, Locke no sólo no se aleja del liberalismo, sino que (vinculándolo con el principio democrático) lo presenta en su faz más prometeica y vibrante⁹⁵.

En el mismo sentido, no parece plausible la lectura que presenta al gobierno mayoritario lockeano apenas como una exploración analítica sin pretensiones teóricas ni consecuencias políticas, ya que –de acuerdo a esta perspectiva– Locke partía de una concepción en la que el pueblo no podía tener una participación práctica en la dirección de la sociedad⁹⁶. Obviamente es discutible quiénes conforman (y de qué modo lo hacen) el pueblo lockeano que se encargará no sólo de formar un Gobierno

⁹² Kendall, Willmore, *John Locke and the doctrine of majority-rule*. Urbana: The University of Illinois press, 1959, pp. 63-65 (reedición facsimilar de Kessinger Publishing’s Rare Reprints, s/f, s/d).

⁹³ Skinner, Quentin, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. *History and Theory*. Vol. 8, no. 1 (1969): pp. 15-18; Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2003, p. 567.

⁹⁴ Ryan, Alan, *The making of modern liberalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

⁹⁵ Esta cuestión lleva de forma natural a la reflexión sobre la tensa convivencia entre principios republicanos y premisas liberales en la obra de Locke. Al respecto, véase Morresi, Sergio Daniel, “John Locke, la crisis del Republicanismo y el surgimiento del Modelo Liberal”, *Modernidades*. Vol. 1, no. 2 (2005).

⁹⁶ Dunn, *The Political Thought...*, *op. cit.* pp. 128-129.

Civil, sino también de controlarlo⁹⁷. No obstante, aún dejando de lado ese debate (y pasando por alto la cuestión de que no es lo mismo ser parte del pueblo que tener derecho a representarlo⁹⁸), nos parece bastante claro que Locke no expone este tema simplemente como parte de su análisis formal de las fuentes de la legitimidad política, sino que se detiene sobre él porque se toma en serio los corolarios de sus proposiciones igualitarias.

Pero también sería un error suponer que Locke claudica ante el argumento del poder de la mayoría como resultado de una suerte de realismo político, de una visión hobbesiana oculta o de un pensamiento mecanicista⁹⁹. Locke no concibe el poder de la mayoría solamente como un poder físico, sino también (y principalmente) como un poder moral; la mayoría gobierna al conjunto “por la ley de la razón” y no porque tenga la fuerza para imponerse a la minoría o por motivos de pura conveniencia práctica¹⁰⁰. En este sentido, quisiéramos aportar dos argumentos con los que podemos cerrar esta sección.

El primero argumento fue delineado originalmente por Kendall y sostiene que la propuesta mayoritaria de Locke supone (aunque no lo haga explícito) los principios del teorema del jurado de Condorcet¹⁰¹. En general, los intérpretes contemporáneos se han mostrado escépticos con respecto a esta idea, no tanto por incorporar una hipótesis sin apoyo textual directo, sino porque Locke mismo establece que “la mayor

⁹⁷ Rinesi, Eduardo, “Who Shall be judge? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia”. *En el Nombre de Dios: Razón Natural y Revolución Burguesa en la obra de John Locke*. Ed. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 9-75. Cf. Ashcraft, “The politics ...”, *op. cit.*

⁹⁸ Morresi, Sergio Daniel, “En el nombre del pueblo libre. El lugar de pueblo y su representación en los inicios del pensamiento liberal”. *Modernidades*. Vol. 3, no. 7 (2007).

⁹⁹ Véanse las notas de Laslett en Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.95 y 98. En el mismo sentido, se expresan las notas de las pp. 116-117 de la edición en español de Amor y Stafforini, *op. cit.*

¹⁰⁰ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.96.

¹⁰¹ Kendall, *Locke ...*, *op. cit.* pp. 112-119. Debe recordarse que en su formulación más simple, el teorema de Condorcet sostiene que si cada miembro de un grupo que debe decidir sobre una cuestión que sólo puede ser respondida de dos maneras (sí o no, verdadero o falso) tiene al menos 50,1% de posibilidad de llegar a la respuesta correcta, entonces la posibilidad de acierto aumenta proporcionalmente al tamaño del grupo. Para un tratamiento en extenso del teorema, ver Williams, David, *Condorcet and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 186-194. Cf. una argumentación distinta en Wyckoff, Jason, “Rousseau's General Will and the Condorcet Jury Theorem”. *History of Political Thought*. Vol. 32, no. 1 (2011): pp. 49-62.

parte [de los hombres] no observa estrictamente la equidad y la justicia”¹⁰². Ross Corbett, por ejemplo, señala este pasaje como prueba irrefutable de que la visión de un Locke mayoritarista debe ser abandonada sin pena ni gloria¹⁰³. Sin embargo, debe notarse que el parágrafo II.123 se refiere claramente a personas en el Estado de Naturaleza. En esa situación “precaria e insegura” la mayoría de los hombres actúa de forma inicua e injusta, pero una vez formada una sociedad e instaurado un Gobierno Civil, las personas pueden seguir mejor y de modo más constante las reglas de justicia y equidad porque las incorporan a partir de las leyes civiles. Y las incorporan no sólo negativamente (porque en sociedad los castigos y las recompensas son más claros que en el Estado de Naturaleza¹⁰⁴), sino también positivamente (porque se trata de reglas que las personas han consentido imponerse a sí mismas para garantizar el bien público¹⁰⁵). No se trata de que el ciudadano de Locke sea una suerte de “nuevo hombre” cuya naturaleza se ha transformado por obra y gracia de la Comunidad. Se trata, simplemente, de que al vivir en sociedad y al establecer conjuntamente las normas por las que van a regirse, los hombres pueden, efectivamente, mudar sus inclinaciones y actuar de forma diferente. Esta mudanza (que no es una metamorfosis de la naturaleza humana) se vuelve plausible al considerar que, ya sea por sí mismos o por medio de sus representantes, los miembros de la comunidad tienen una participación colectiva en la definición del Bien Público¹⁰⁶.

El segundo argumento que quisiéramos presentar apunta a que la insistencia de Locke en la moralidad de la mayoría denotaba varios supuestos: 1) que el hombre no sólo puede, sino que debe formar sociedades políticas (pues sólo así puede alcanzar la dignidad humana que Dios le había destinado¹⁰⁷) y 2) que esas sociedades políticas tienen que reflejar la igualdad básica de los seres humanos (ya que nadie consentiría en pasar voluntariamente a una situación peor de aquella en la que se encuentra y toda

¹⁰² Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.123.

¹⁰³ Corbett, Ross J., *The Lockean commonwealth*. Albany: State University of New York Press, 2009, pp. 45-46.

¹⁰⁴ Locke, *Essay*, op. cit. II.28.9; Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.136.

¹⁰⁵ Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.131 y 134.

¹⁰⁶ Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.140.

¹⁰⁷ *ibid.* II.15.

aceptación de una desigualdad básica implica un empeoramiento¹⁰⁸) y 3) que la regla de la mayoría no sólo no corroe la igualdad básica, sino que la refuerza (porque es la única que garantiza que las opiniones de cada individuo reciban la misma consideración y que ninguno se ponga por encima de otro¹⁰⁹). Así, aunque obviamente Locke no podía conocer en detalle los corolarios de los teoremas de May y de Rae-Taylor, sí podía percibir que el único modo de mantener unida –como un “cuerpo único”– a una sociedad plural (algo que debería hacerse para llegar a la vida digna) y, al mismo tiempo, mantener el principio de que los hombres deben tratarse a sí mismos como iguales era que todos consintieran en ser gobernados por la mayoría¹¹⁰.

4. Coda

Al comienzo de este artículo planteamos distintos temas sobre los que apenas pudimos comenzar a tratar. Por un lado, la noción lockeana de igualdad humana con la que se comenzó el recorrido de estas páginas es más compleja que la versión teísta que aquí se expuso. Por el otro, las consecuencias políticas de esa igualdad se extienden más allá de la aceptación de la regla de la mayoría sobre la que se abundó en la última sección. Además, creemos que la forma en que Locke aborda la idea del

¹⁰⁸ *ibid.* II.121 y 137.

¹⁰⁹ *ibid.* 4 y 140.

¹¹⁰ El teorema de May muestra que la regla de la mayoría es 1) decisiva, porque independientemente de cuáles sean las preferencias de los ciudadanos, su aplicación siempre produce la toma de una decisión; 2) neutral, por lo que no favorece a ninguna de las alternativas sobre las que se aplique; 3) monótona, porque es sensible a los cambios de preferencias de los sujetos y 4) anónima, en el sentido de que sus resultados no dependen de la identidad de los agentes. Véase, May, Kenneth O., “A Set of Independent Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majority Decision”. *Econometrica*. Vol. 20, no. 4 (1952): pp. 680-684. Asimismo, de acuerdo con Rae y Taylor, la regla de la mayoría es el único mecanismo que permite maximizar la coherencia entre la toma de decisión a nivel individual y las decisiones colectivas, lo que implica que para cada persona es razonable *a priori* aceptar esa norma porque maximiza la probabilidad de que las opciones elegidas colectivamente sean las que ella prefiere, Rae, Douglas W. y Michael Taylor, “Decision rules and policy outcomes”. *British Journal of Political Science*. Vol. 1, no. 1 (1971): pp. 71-90. Para un análisis más accesible y menos centrado en las fórmulas matemáticas, cf. Mueller, Dennis C., *Public choice III*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 136-137. Disponible online en: <http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=218062> (acceso en 20/9/2013).

gobierno mayoritario merece una mirada más profunda y abarcadora que la que se ha podido esbozar; en este sentido, parece necesario incorporar, por ejemplo, la idea de Locke de que el único modo de poner coto a los problemas del mayoritarismo es confiando en el buen juicio de las mismas mayorías. De todos modos, y aunque ha sido necesario dejar varias cosas en el tintero, pensamos que a lo largo de estas páginas logramos dar algunos pasos en el camino de presentar una visión del nacimiento de las ideas liberales que es más compleja y más rica que la tradicional porque intenta incorporar el “otro rostro” de la propuesta de Locke. Sin embargo, nuestro espacio se agota y, entonces, dejamos esas cuestiones planteadas para ser desarrolladas en futuros trabajos.

Bibliografía

Almond, Gabriel A., “Political Science: The History of the Discipline”. *A New Handbook of Political Science*. Ed. Robert E. Goodin y Hans-Dieter Klingemann. New York: Oxford University Press, 1996.

Ashcraft, Richard, “The politics of John Locke's Two Treatises of Government”. *John Locke's Two Treatises of Government: New interpretations*. Ed. Edward J. Harpman. Lawrence: University of Kansas Press, 1992, pp. 14-49.

Ashcraft, Richard, *Revolutionary politics & Locke's Two Treatises of Government*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986.

Astell, Mary, *Political writings*. Ed. Patricia Springborg. New York: Cambridge University Press, 1996.

Biblia. Levoratti. Amado J. y Trusso Alfredo (Pbros.). Buenos Aires, Ediciones Paulinas 6ª ed., 1992. Versión King James disponible online en <http://www.kingjamesbibleonline.org/> (acceso en 2/9/2013).

Buchanan, James M. y Gordon Tullock, *El cálculo del consenso*. Madrid: Planeta-Agostini, 1993.

Buchanan, James M., “Democracia Limitada o Ilimitada”. *Estudios Públicos*. No. 6 (1982): pp. 37-51.

Butler, Melissa A., “Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy”. *The American Political Science Review*. Vol. 72, no. 1 (1978): pp. 135-150.

- Coby, Patrick, "The Law of Nature in Locke's Second Treatise: Is Locke a Hobbesian?". *The Review of Politics*, vol. 49, no. 1 (1987): pp. 3-28 y Zuckert, Michael P., *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.
- Colomer, Josep María, "La ciencia política va hacia adelante (por meandros tortuosos). Un comentario a Giovanni Sartori". *Revista Española de Ciencia Política*. Vol. 9, no. 2 (2006): pp. 41-45.
- Corbett, Ross J., *The Lockean commonwealth*. Albany: State University of New York Press, 2009, pp. 45-46.
- Cox, Richard Howard, *Locke on War and Peace*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Dahl, Robert A., *On political equality*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Dunn, John, *Interpreting Political Responsibility*. London: Polity Press, 1990.
- Dunn, John, *The Political Thought John Locke. An historical account of the argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Dworkin, Ronald, "In defense of equality". *Social Philosophy and Policy*. Vol. 1, no. 1 (1983): pp. 24-40.
- Filmer, Robert, *Patriarcha, or the natural power of Kings*. Ed. A. P. Martinich. London: R. Chiswell, 2002. Traducción de Gutiérrez de Gamba, Carmela, en *La Polémica Locke-Filmer*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.
- Forde, Steven, "Natural Law, Theology, and Morality in Locke". *American Journal of Political Science*. Vol. 45, no. 2 (2001): pp. 396-409.
- Grant, Ruth W., *John Locke's Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Hancey, James O., "John Locke and the Law of Nature". *Political Theory*. Vol. 4, no. 4 (1976): pp. 439-454.
- Hirschmann, Nancy J. y Kirstie Morna McClure (eds.), *Feminist Interpretations of John Locke: Re-reading the canon*. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 2007.
- Kendall, Willmore, *John Locke and the doctrine of majority-rule*. Urbana: The University of Illinois press, 1959, pp. 63-65 (reedición facsimilar de Kessinger Publishing's Rare Reprints, s/f, s/d).
- Lasalle Ruiz, José María, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*. Madrid: Universidad Carlos III-Editorial Dykinson, 2001.
- Locke John, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Traducción de Claudio Amor y Pablo Stafforini: Bernal: Universidad de Quilmes, 2005.
- Locke, John, "A Paraphrase and notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, I and II Corinthians, Romans, and Ephesians". *Works of John Locke in nine volumes*.

- Vol. 7. London: C. and J. Rivington, 1824, p. 154. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/1438> (acceso en 23/10/2011).
- Locke, John, "An Essay concerning Human Understanding". *Works of John Locke in nine volumes*. London: C & J Rivington, vols. 1 y 2, 1824. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/76> (acceso en 09/01/2012).
- Locke, John, "The Reasonableness of Christianity: as delivered in the Scriptures". *The works of John Locke, in nine volumes. Vol. 6*. London: C. and J. Rivington, 1824, pp. 139-140. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/1556> (acceso en 06/07/2013)
- Locke, John, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Trad. Edmundo O'Gorman. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Locke, John, *Essays on the Law of Nature. The Latin text with a translation, introduction, and notes*. Ed. W. von Leyden. Oxford & New York: Oxford University Press, 2002.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1988.
- Macpherson, Crawford B., *La teoría política del individuo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella, 1970.
- May, Kenneth O., "A Set of Independent Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majority Decision". *Econometrica*. Vol. 20, no. 4 (1952): pp. 680-684.
- Morresi, Sergio Daniel, "En el nombre del pueblo libre. El lugar de pueblo y su representación en los inicios del pensamiento liberal". *Modernidades*. Vol. 3, no. 7 (2007).
- Morresi, Sergio Daniel, "John Locke, la crisis del Republicanismo y el surgimiento del Modelo Liberal", *Modernidades*. Vol. 1, no. 2 (2005).
- Mueller, Dennis C., *Public choice III*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 136-137. Disponible online en: <http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=218062> (acceso en 20/9/2013).
- Parker, Kim Ian, *The Biblical Politics of John Locke*. Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion & Wilfrid Laurier University Press, 2004.
- Pateman, Carole, *The sexual contract*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.
- Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2003.
- Pojman, Louis P., *Equality: selected readings*. New York: Oxford University Press, 1997.

- Rae, Douglas W. y Michael Taylor, "Decision rules and policy outcomes". *British Journal of Political Science*. Vol. 1, no. 1 (1971): pp. 71-90.
- Riker, William H., *Liberalism against populism: a confrontation between the theory of democracy and the theory of social choice*. San Francisco: W.H. Freeman, 1982.
- Rinesi Eduardo (ed.), *En el Nombre de Dios: Razón Natural y Revolución Burguesa en la obra de John Locke*. Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 127-171.
- Rowen, Herbert H., "A Second Thought on Locke's First Treatise". *Journal of the History of Ideas*. Vol. 17, no. 1 (1956): pp. 130-132.
- Ryan, Alan, *The making of modern liberalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Schochet, Gordon J., *The authoritarian family and political attitudes in 17th- century England: patriarchalism in political thought*. New Brunswick: Transaction Books, 1988.
- Simmons, A. John, *The Lockean theory of rights*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.
- Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas". *History and Theory*. Vol. 8, no. 1 (1969): pp. 15-18.
- Springborg, Patricia, "Mary Astell (1666-1731), Critic of Locke". *The American Political Science Review*. Vol. 89, no. 3 (1995): pp. 621-633.
- Strauss, Leo, "Locke's Doctrine of Natural Law". *American Political Science Review*. Vol. 52 (1958): pp. 490-501.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Tarlton, Charles D., "A Rope of Sand: Interpreting Locke's First Treatise of Government". *The Historical Journal*, vol. 21, no. 1 (1978): pp. 43-73.
- Tully, James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Waldron, Jeremy, "Response to Critics". *The Review of Politics*. Vol. 67, no. 3 (2005): pp. 495-513.
- Waldron, Jeremy, *God, Locke, and equality: Christian foundations of John Locke's political thought*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2002.
- Williams, David, *Condorcet and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 186-194.
- Wyckoff, Jason, "Rousseau's General Will and the Condorcet Jury Theorem". *History of Political Thought*. Vol. 32, no. 1 (2011): pp. 49-62.
- Zuckert, Michael P., *Launching Liberalism. On Locke Political Philosophy*. Lawrence: University Press of Kansas, 2002.

Eichmann según Kant. Consideraciones sobre el problema del mal en Arendt y Kant.

Eichmann by Kant.

Considerations on the problem of evil in Arendt and Kant.

María E. Wagon *

Fecha de Recepción: 12 de septiembre de 2013

Fecha de Aceptación: 16 de octubre de 2013

Resumen: *Después de la Segunda Guerra Mundial y del advenimiento del fenómeno totalitario, el problema del mal se transformó, para Hannah Arendt, en un tópico central de sus reflexiones. Arendt, en Los orígenes del totalitarismo, retoma y resignifica el concepto kantiano de mal radical para hacer referencia al accionar del régimen totalitario nazi. Tal resignificación le resulta imprescindible debido a que concluye, sin detenerse a explicar o justificar esta afirmación, que las reflexiones kantianas sobre el mal resultan insuficientes para comprender lo acontecido en Alemania durante el régimen nazi, de ahí que resulte necesario resignificar la noción de mal radical o incorporar el concepto de mal banal. En este trabajo se pretende mostrar que es posible dar fundamento a dicha afirmación. A tal efecto, en primer lugar se hará mención de la reflexión arendtiana sobre el mal, en segundo lugar se expondrán las críticas de R. Bernstein y J. Murrades con el objetivo de realizar un acercamiento crítico a dicha problemática y, por último, se analizará la actitud de Eichmann según las propensiones al mal propuestas por Kant.*

Palabras

clave: *Arendt – Kant – Eichmann - mal radical - banalidad del mal.*

* Licenciada en Filosofía y alumna del plan de doctorado de la Universidad Nacional del Sur (UNS).
Becaria de la Universidad Nacional del Sur (UNS). Correo electrónico: mariawagon@gmail.com.

Abstract: *After the World War Two and the advent of the totalitarian phenomenon, the problem of evil becomes a central topic of Hannah Arendt's reflections. In *The Origins of Totalitarianism*, Arendt takes the Kantian concept of radical evil and redefines it to make reference to the actions of Nazi totalitarian regime. Such redefinition is essential because she concludes, without explaining or justifying this statement, that Kantian reflections on evil are insufficient to understand what took place in Germany during the Nazi regime. Hence, it is necessary to resignify the notion of radical evil or to incorporate the concept of banal evil. The aim of this paper is to show that it is possible to give substance to that claim. The article is structured as follows: at first, I introduce the Arendtian reflection on evil. Second, I present the Bernstein and Marrades reviews for a critical approach to this problem. Finally I will examine Eichmann's attitude in reference to the Kant's three propensities to evil.*

Keywords: *Arendt – Kant – Eichmann – radical evil – banality of evil.*

Introducción

Las atrocidades cometidas durante la Segunda Guerra Mundial contra la población civil (judíos, gitanos, etc.) conmovieron al mundo y llamaron la atención de juristas, políticos y filósofos de distintas ramas de la disciplina, especialmente de aquellos dedicados a la ética, la antropología filosófica y la filosofía política. Una de las pensadoras que centró su atención en estos fenómenos fue Hannah Arendt, quien no sólo reflexionó sobre tales acontecimientos sino que tuvo un rol activo en el proceso judicial que sucedió a los hechos².

Como estudiosa de Kant, Arendt tiene en cuenta la ética kantiana a la hora de reflexionar sobre el régimen totalitario nazi. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*³ Kant plantea tres posibles propensiones (esto es, orígenes del) al mal: la debilidad, la impureza de corazón y la malignidad (el mal radical). Arendt, en la

² Entre las distintas actividades que Arendt desempeñó en relación a lo acaecido durante la Segunda Guerra Mundial se encuentra el rol de cronista en el juicio realizado a Eichmann en Jerusalén en 1961.

³ La primera edición de dicha obra es del año 1793, fue titulada *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. La edición que se utilizará en esta investigación es del año 1969, Alianza, Madrid [traducción al castellano de Felipe Martínez Marzoa].

segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*⁴, retoma el concepto kantiano de *mal radical* para hacer referencia al accionar del régimen totalitario nazi durante la Segunda Guerra Mundial. Según sus propias palabras, la autora utiliza dicha noción kantiana pero la resignifica. Sin embargo, a partir de la crónica que escribiera sobre el juicio realizado a Eichmann en Jerusalén (1961), Arendt deja de lado la noción de *mal radical* por considerarla equivocada o insuficiente y la reemplaza por el concepto de *mal banal*.

Arendt sostiene, sin detenerse a explicar o justificar esta afirmación, que los tres orígenes del mal según Kant resultan insuficientes o inaplicables a lo acontecido en Alemania durante el régimen nazi, de ahí que resulte necesario resignificar la noción de *mal radical* o incorporar el concepto de *mal banal*. En este trabajo se mostrará que es posible, a partir de las consideraciones arendtianas sobre Eichmann, dar fundamento a dicha afirmación. A tal efecto, se expondrá primeramente la postura de Arendt respecto a las nociones de *mal radical* y *mal banal* tomando como fuentes principales sus obras *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*⁵. En segundo lugar, se comentarán diferentes trabajos críticos que han retomado el problema del mal en el pensamiento arendtiano y han analizado las causas y consecuencias del cambio conceptual realizado por la autora. Richard Bernstein (2000) analizó las notas distintivas de ambas caracterizaciones del mal (*mal radical* y *mal banal*) en el pensamiento de Arendt para relacionarlas de manera complementaria. Julián Marrades (2002) estudió las similitudes y divergencias conceptuales entre el concepto kantiano de *mal radical* y la noción arendtiana de *mal banal*. Luego se realizará una breve mención de la interpretación arendtiana de la voluntad en Kant para pasar a exponer a continuación la teoría moral kantiana, específicamente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Finalmente, se mostrará que Adolf Eichmann, tal como lo caracteriza Arendt en *Eichmann en*

⁴ El título original de la obra es *The origins of the totalitarianism* (Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York), la primera edición de la obra es del año 1951, en esta investigación se utilizará la edición en español del año 1998 [traducción al castellano de Guillermo Solana].

⁵ La primera edición del libro es del año 1962, fue titulada *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Viking Press, New York). En este trabajo se utilizará la edición en inglés del año 1964 y la edición en español del 2003 [traducción al castellano de Carlos Ribalta].

Jerusalén sirve como caso modelo para ejemplificar la afirmación arendtiana que sostiene que el aporte moral de Kant, a la hora de analizar el horror totalitario, es insuficiente.

Superfluidad y *mal radical* en la teoría arendtiana

Bernstein (2000) menciona que el problema del mal puede ser rastreado a lo largo de toda la obra arendtiana, dando así a entender que dicho concepto cumple una función clave en el pensamiento de la autora. En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt, en el capítulo XII, apartado 3: *Dominación total*, analiza el significado del mal en su vinculación con lo acontecido en los campos de concentración y exterminio nazis.

Los campos no sólo fueron creados con la finalidad de degradar y posteriormente exterminar a los seres humanos sino también para ser funcionales al experimento de eliminar la espontaneidad que caracteriza al comportamiento del individuo, transformando así su personalidad en una simple cosa (Arendt, 1998). Es en esta aniquilación de la capacidad creadora y de la espontaneidad humana donde Arendt ve un *mal radical*. El *mal radical* surge de la mano de una nueva concepción del género humano: el ser humano como ser superfluo. Dentro del universo de análisis del régimen totalitario, los campos de concentración y exterminio son medios lógicos y razonables de lucha contra sus adversarios. El considerar a sus enemigos como “liendres” o “gusanos” legitima su exterminio (Aguirre y Malishev, 2011). Arendt concluye que ante la novedad del horror totalitario la tradición filosófica occidental carece del acerbo conceptual necesario para poder abordarlo teóricamente.

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un «mal radical» (...). Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una «mala voluntad pervertida», que podía ser explicada por motivos comprensibles. Por eso no tenemos nada en qué basarnos para

comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. (Arendt, 1998: 368)

Young-Bruehl (1993) reafirma la carencia que observa Arendt en la tradición filosófica occidental a la hora de entender el *mal absoluto* que acaeció bajo el gobierno totalitario nazi. La opinión de la autora es que dicho mal sólo podría ser entendido analizando los elementos que *cristalizaron*⁶ en el régimen totalitario, a saber: la explosión demográfica, el desarraigo social y la expansión y superfluidad económicas entre otros.

La noción de superfluidad aparece a lo largo de la totalidad de *Los orígenes del totalitarismo*. Según el análisis arendtiano, los regímenes totalitarios no pretenden lograr una dominación despótica sobre los individuos sino tornarlos superfluos debido a que ésta es la única manera de alcanzar el poder total, esto hace que los estados totalitarios constantemente intenten lograr la superfluidad de los hombres, es decir, anularlos como personas, volverlos *sobrantes* para el mundo (García y Kohn, 2010). “El régimen totalitario va más allá del poder despótico sobre el ser humano; quiere y necesita el dominio mundial, y ahí, el hombre resulta inútil y superfluo” (Aguirre y Malishev, 2011: 67). Es importante remarcar que esta superfluidad no es exclusiva de las víctimas del régimen totalitario sino que sus manipuladores también caen dentro de tal categoría. “Los manipuladores de este sistema creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás” (Arendt, 1998: 368).

⁶ Young-Bruehl (1993) menciona la falta de explicitación metodológica por parte de Arendt que se puede observar en *Los orígenes del totalitarismo*, así como también la necesidad de explicar la metáfora arendtiana de la *cristalización*. A tal efecto, cita una conferencia dictada por Arendt en la *New School* en 1954 que nunca apareció en el libro: “Los elementos del totalitarismo forman sus orígenes, si por orígenes no entendemos «causas». La causalidad (...) probablemente es una categoría completamente extraña y falsificadora en el plano de las ciencias históricas y políticas. Los elementos (...) [s]e convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan, en formas fijas y definidas. Entonces, y sólo entonces, podemos seguir su historia retrospectivamente, hasta sus orígenes” (Arendt, “The Nature of Totalitarianism”, conferencia inédita, 1954, Library of Congress).

La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del Gobierno totalitario, y para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores y víctimas, está estrechamente relacionada con el desarraigamiento y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revolución industrial y que se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado y la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales en nuestro propio tiempo. (Arendt, 1998: 380)

Como se expuso, una de las precondiciones de dicha superfluidad es el desarraigo, es decir, convertir a los individuos en extranjeros dentro de un mundo que no los reconoce como partes integrantes⁷. El desarraigo implica no tener en el mundo un lugar de pertenencia que sea reconocido por los otros, la superfluidad, por su parte, implica la no pertenencia al mundo. El hombre totalitario destruye la vida humana del otro después de haber destruido el sentido de toda vida humana, inclusive la suya propia (Kristeva, 2001). Los desarraigados, los “sin ley”, no tienen a quién reclamar por sus derechos debido a que no forman parte de ninguna comunidad que los proteja⁸. No entran en la categoría de oprimidos porque, en su *quedar-afuera-de-la-ley*, no existe nadie que quiera oprimirlos. “[S]ólo si permanecen siendo perfectamente «superfluos», si no hay nadie que los «reclame», pueden hallarse sus

⁷ Si bien Arendt, al incorporar la noción de superfluidad está pensando en lo acontecido bajo el gobierno totalitario nazi, Lafer (1994) plantea que en la actualidad persisten situaciones sociales, económicas y políticas que convierten a los seres humanos en seres superfluos. “La ubicuidad de la pobreza y la miseria, (...) la amenaza del holocausto nuclear; la coincidencia de la explosión demográfica con el descubrimiento de técnicas de automatización que pueden volver descartables a considerables segmentos de la población desde el punto de vista de la producción son (...) situaciones que ponen de manifiesto la relevancia y la actualidad de las preocupaciones de Hannah Arendt” (Lafer, 1994: 17-18).

⁸ En relación a esta cuestión propuesta por Arendt se han realizado numerosos estudios vinculando los derechos humanos y la teoría política de la autora. La noción arendtiana: “el derecho a tener derechos” que Arendt expone en *Los orígenes del totalitarismo* ha sido y aún en la actualidad sigue siendo fuente de debate por parte de los críticos. “Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global” (Arendt, 1998: 247). Al respecto cf. Lafer (1994), Isaak (1996), Benhabib (2005, 2008), Kohn (2010), Reyes Mate (2010), entre otros.

vidas en peligro” (Arendt, 1998: 346), es por esto que el régimen nazi comenzó por dejar al margen de la ley a sus víctimas, aislándolos del resto del mundo al recluirllos en guetos y campos de concentración.

En esto radica el verdadero horror de las medidas tomadas por el régimen totalitario nazi. Es decir, los reclusos en los centros de detención y exterminio, más allá de que logran mantenerse vivos eran considerados muertos en vida por el resto del mundo. “El internado en el campo de concentración no tiene precio, porque siempre puede ser sustituido; nadie sabe a quién pertenece, porque nunca ha sido visto. Desde el punto de vista de una sociedad normal es absolutamente superfluo (...)” (Arendt, 1998: 356). En esto radica para Arendt el *mal radical*, un mal que nunca había acaecido en el mundo hasta la aparición del totalitarismo, un régimen de gobierno cuyo objetivo último es convertir a los seres humanos en criaturas idénticas entre sí, igualmente superfluos e incapaces de ser espontáneos (Canovan, 1992).

La banalidad del mal

Es en su crónica sobre el juicio realizado a Eichmann en Jerusalén (1961) donde Arendt incorpora la idea de la *banalidad del mal*, noción a la que accede luego de escuchar el testimonio del acusado y de observar que detrás de su accionar no se podían hallar móviles malvados ni diabólicos sino la mera irreflexión⁹. “Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible banalidad del mal, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes”¹⁰ (Arendt, 2003a: 151).

En el Post Scriptum de *Eichmann en Jerusalén* Arendt reconoce que el concepto de la *banalidad del mal*, expresión que aparece ya en el subtítulo de su obra (lo que insinúa la importancia que le adjudica la autora), puede generar controversias.

⁹ Bernstein (2000) afirma que Arendt está equivocada en atribuirse la autoría de la noción *banalidad del mal*. En un intercambio epistolar acaecido en 1946 entre Arendt y Jaspers, éste utiliza por primera vez el término: “Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total banalidad, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente.” (citado por Bernstein, 2000: 249)

¹⁰ “It was as though in those last minutes he was summing up the lesson that this long course in human wickedness had taught us—the lesson of the fearsome, word-and-thought-defying banality of evil.” (Arendt, 1964: 253)

Ella observa que no se puede equiparar a Eichmann con los personajes malvados de la literatura clásica, no es un Yago ni un Macbeth, sino un hombre al que la irreflexión lo llevó a cometer los peores crímenes acaecidos hasta el momento. “Y si bien esto merece ser clasificado como «banalidad», e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común”¹¹ (Arendt, 2003a: 171). La conclusión a la que llega Arendt es que la irreflexión puede llevar al ser humano a males inimaginables.

En *La vida del espíritu* (1971) la autora inicia la introducción a la primera parte, *El Pensar*, haciendo referencia al concepto de mal. Retoma la novedad con la que se encontró al presenciar el juicio a Eichmann en lo que respecta a dicha noción, pues, como se expusiera, el acusado no se mostró acorde con el estereotipo del malvado que recorre el pensamiento occidental. Los hechos que se juzgaban eran monstruosos pero el responsable de ellos era un hombre común y corriente, en palabras de la autora “ni demoníaco ni monstruoso” (Arendt, 1984: 14). La ausencia de pensamiento fue lo que llamó la atención de Arendt. Tal ausencia no podía ser explicada por un olvido de aquellos hábitos considerados buenos ni por la estupidez, es decir, por la incapacidad para comprender.

¿Es posible hacer el mal (...) cuando faltan no ya sólo los «motivos reprobables» (...), sino también cualquier otro tipo de motivos, el más mínimo destello de interés o volición? (...) ¿Puede estar relacionado el problema del bien y del mal, nuestra facultad de distinguir lo que está bien de lo que está mal, con nuestra facultad de pensar?¹² (Arendt, 1984: 14-15)

¹¹ “And if this is “banal” and even funny, if with the best will in the world one cannot extract any diabolical or demonic profundity from Eichmann, that is still far from calling it commonplace.” (Arendt, 1964: 284)

¹² “Is evil-doing (...) possible in default of not just “base motives” (...) but of any motives whatever, of any particular prompting of interest or volition? (...) Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought?” (Arendt, 1978: 4-5)

Estas preguntas son las que motivan y guían el análisis de la facultad de pensar que realiza Arendt en su último libro. Es decir, el cuestionamiento arendtiano intenta dilucidar si es posible que el ejercicio de la capacidad humana de pensar sea una condición necesaria y/o suficiente para que los hombres no hagan el mal. En otras palabras, luego de que su presencia en el juicio a Eichmann la pusiera en posesión de la idea de *mal banal* o de la *banalidad del mal*, Arendt se aboca a analizar la atinencia de tal expresión, concluyendo que la irreflexión puede ser el motivo impulsor de las malas acciones, incluso de los peores horrores.

Análisis crítico de la noción de mal en Arendt. Consideraciones de Richard Bernstein y Julián Marrades

Antes de realizar una breve exposición de los análisis de Bernstein y de Marrades respecto a la noción de mal en la teoría arendtiana, se considera importante resaltar que no hay consenso por parte de la crítica en lo que respecta al modo en que Arendt entiende el *mal radical* y el *mal banal*, es decir, si son nociones complementarias o contradictorias, ni tampoco respecto a la influencia de la teoría moral kantiana en la propuesta de la autora¹³.

Como se expusiera en la introducción, Arendt pasa de concebir el mal perpetrado por el gobierno totalitario como un *mal radical*, a acuñar el concepto de *mal banal* para referirse al mismo acontecimiento¹⁴. La misma Arendt, en respuesta a Gershom Scholem (1963), manifiesta que cambió de opinión, ahora ya no cree que el mal pueda ser radical. “You are quite right: I changed my mind and do no longer speak of "radical evil"” (Arendt, 2007: 470). Bernstein, en su artículo “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal” (2000) analiza el cambio conceptual realizado por Arendt e intenta ver si en dicho cambio hay una

¹³ Cf. Canovan (1992), Bergen (1998), García y Kohn (2010), González Santos (2011), entre otros.

¹⁴ La noción de *mal radical* la toma de Kant, pero expresamente manifiesta que su caracterización difiere de la kantiana debido a que en su concepción el *mal radical* no está impulsado por motivos comprensibles.

contradicción conceptual o si, por el contrario, ambas consideraciones arendtianas sobre el mal son complementarias.

Bernstein, a los efectos de lograr una mayor comprensión de lo que Arendt entiende por *mal radical*, retrotrae su análisis a los años 1951-1952, a un intercambio epistolar que se da entre la autora y su amigo y maestro, Karl Jaspers. En una de sus cartas, Arendt afirma que a partir de la experiencia nazi quedó demostrado que el mal es más radical de lo que podía esperarse. Es decir, las categorías tradicionales para referirse al mal resultan insuficientes a la hora de remitir al horror totalitario¹⁵:

No sé qué es realmente el mal radical, pero me parece que tiene que ver (...) con: hacer que los seres humanos sean superfluos como seres humanos (...). Esto sucede tan pronto como toda impredecibilidad (...) queda eliminada. (respuesta de Arendt (1952) a la carta de Jaspers de 1951, citado por Bernstein, 2000: 240-241, resaltado en el original)

Cuando Arendt habla de hacer superfluos a los seres humanos, como se expusiera anteriormente, se refiere justamente a la eliminación de la espontaneidad de la conducta humana, a modificar la naturaleza humana de manera que lo que le es esencial quede eliminado por completo. Ésta es la acepción arendtiana del *mal radical* (Bernstein, 2006). Dicho mal no se vincula con las imágenes monstruosas y diabólicas que la tradición construyó alrededor de la maldad, es más, para Arendt el mal radical no puede ser explicado por motivos malvados (Bernstein, 2000).

En su libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, en cambio, Arendt no hace ninguna alusión al *mal radical* e introduce el concepto de *banalidad del mal*. Lo alarmante del caso Eichmann fue llegar a la conclusión de que las acciones terribles por las que fue juzgado no fueron cometidas

¹⁵ Arendt manifiesta que la originalidad del fenómeno totalitario vuelve insuficiente la sabiduría del pasado. “Todo lo que sabemos del totalitarismo da prueba de una horrible originalidad que ninguna comparación histórica puede atenuar” (Arendt, 1995a: 31).

por un ser monstruoso sino que, por el contrario, fueron realizadas por alguien que se encontraba muy lejos de comportarse como un ser demoníaco (Canovan, 1992).

Bernstein sostuvo que la acepción arendtiana de *mal radical* es la concepción del ser humano como ser superfluo, es la eliminación en la vida del individuo de toda nota distintiva de la humanidad. Esto, para Bernstein, es perfectamente compatible con la concepción arendtiana de *banalidad del mal*, es decir, con la visión que Arendt se formó de Eichmann a lo largo de su enjuiciamiento. “Eichmann carecía de la profundidad de pensamiento necesaria para entender incluso que esta era la consecuencia de sus «acciones monstruosas»” (Bernstein, 2000: 253). No existe ningún motivo humanamente comprensible como fundamento del *mal radical*, esto es, precisamente, lo que Arendt vio en Eichmann y lo que la motivó a hablar sobre la *banalidad del mal* (Bernstein, 1996).

Arendt vio en la figura de Eichmann a alguien con la capacidad de realizar las peores atrocidades movido por motivos carentes de cualquier grado de malignidad, en consecuencia concluye que los crímenes más perversos pueden surgir del déficit de pensamiento. Bernstein explícitamente manifiesta: “quiero apoyar con firmeza la *compatibilidad* de esas dos nociones del mal” (Bernstein, 2000: 249). Si bien reconoce que hay un cambio de enfoque en el análisis de Arendt, pues en sus primeros análisis la autora vincula al mal principalmente con la idea de *superfluidad* y, a partir del juicio a Eichmann, lo relaciona con la noción de *irreflexión*, afirma que dicho cambio de enfoque no implica una contradicción.

Por su parte Julián Marrades, en su artículo “La radicalidad del mal banal” (2002), realiza una exposición del pasaje arendtiano del *mal radical* a la *banalidad del mal* y sostiene que pueden observarse más afinidades entre la acepción kantiana del *mal radical* y la noción arendtiana de *mal banal* de lo que la misma autora reconoce.

Arendt, en la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, al hacer mención a la propuesta kantiana respecto al mal, remarca someramente las divergencias que alejan su concepción del *mal radical* de la definición kantiana de dicho concepto. Para Kant, el *mal radical* se vincula con una perversión que puede explicarse según motivos comprensibles, para Arendt, en cambio, dicho mal no puede

ser racionalizado. Ahora bien, a partir de la experiencia que la autora viviera a lo largo de su asistencia al juicio de Eichmann en Jerusalén, su concepción del mal se vio modificada, dejando de lado, a la hora de referirse a la dominación totalitaria, la noción de *mal radical* para reemplazarla por la de *mal banal*. Arendt vio en Eichmann un sujeto moral que cometió las peores atrocidades por motivos que bajo ningún punto de vista podían ser calificados de malignos.

La falta de correlación entre el daño causado y los motivos subjetivos está en la base del desplazamiento conceptual de Arendt desde el mal radical al mal banal: los peores crímenes no requieren un fundamento positivo en el agente, sino que pueden surgir de un déficit de pensamiento. (Marrades, 2002: 81)

La nueva perspectiva desde la cual Arendt analiza lo sucedido en los campos de concentración nazis extiende la noción de mal a una gran masa de individuos desideologizados que contribuyeron con el régimen, ya sea de manera activa o pasiva. La insensibilidad que la autora observa en Eichmann no puede ser catalogada de “insensibilidad moral”, es decir, la capacidad del imputado para distinguir el bien del mal se mantiene intacta. Según Marrades (2002), la incapacidad que demuestra Eichmann se vincula con un análisis que realizara Arendt de la noción de “juicio”, análisis basado en el concepto de “gusto” propuesto por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790). En dicho texto Kant afirma que el juicio estético se basa en el “sentido común”¹⁶ que aspira a alcanzar la objetividad en tanto se rige por máximas intersubjetivas del pensar reflexionante. Tal objetividad sólo puede lograrse mediante la comparación del juicio con otros juicios, no necesariamente reales sino meramente posibles y poniéndose en el lugar de los otros (Kant, 1977). Las máximas del

¹⁶ “[P]or *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (...) el modo de representación para atener su juicio (...) a la razón total humana (...).” (Kant, 1977: 198, resaltado en el original)

entendimiento común según Kant son: “1ª Pensar por sí mismo. 2ª Pensar en el lugar de cada otro. 3ª Pensar siempre de acuerdo consigo mismo” (Kant, 1977: 199).

Retomando el análisis arendtiano, la autora extiende dicha función de la capacidad de juzgar al ámbito político-moral¹⁷, haciendo principal hincapié en la segunda máxima del entendimiento común: “pensar en el lugar de cada otro”¹⁸. En tal sentido, Arendt no acepta que el fundamento del comportamiento moral esté dado por las costumbres o las normas socialmente aceptadas¹⁹. Tal comportamiento debe fundarse en el juicio concebido como un acto independiente, “como una toma de posición libre y responsable del individuo que ha reflexionado sobre el problema desde un modo de pensar amplio que aspira a ser representativo e imparcial” (Marrades, 2002: 89).

Según Arendt, el totalitarismo impuso un nuevo orden moral que fue aceptado por los individuos con sorprendente rapidez. Al imperativo “*no matarás*” lo sustituyó el “*debes matar*”, pero el grado de obediencia siguió siendo el mismo. La explicación que encuentra la autora a tan repentino cambio de valores está basada en la actitud que los individuos, el pueblo alemán en este caso, habían tomado desde siempre respecto a las normas morales, lo que Marrades dio en llamar “una dejación culpable de su capacidad de juzgar” (Marrades, 2002: 90). La gran masa de gente que acató el nuevo orden moral impuesto por el régimen totalitario nazi se había comportado siempre de manera pasiva respecto al comportamiento moral. Es decir, había seguido ciegamente un conjunto de costumbres y pautas preestablecidas. Esta actitud contribuyó al acatamiento de los nuevos valores impuestos por el régimen, dichos valores habían cambiado pero la actitud de los individuos respecto a ellos era

¹⁷ Cf. Rossi, (2000), apartado 4: *Una mirada particular: Arendt y la crítica al juicio*, p. 208-209.

¹⁸ Dicha máxima también se conoce como *mentalidad amplia o ampliada*. Arendt, en *¿Qué es política?* hace referencia a la aplicación de dicha máxima al ámbito político. En el Fragmento 3c, menciona que la *phronesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, fue recuperada por el análisis kantiano en su referencia al entendimiento humano como facultad de la capacidad de juzgar. Kant la define como la capacidad de pensar tomando la posición de los otros. Cf. Arendt (1997), p. 112.

¹⁹ Para una mayor profundización sobre el juicio moral y los códigos estandarizados de conducta, cf. Beiner (2003), apartado 6, *El viento del pensar: juzgar en situaciones críticas*, p. 195.

la misma, seguían refugiándose en las normas socialmente aceptadas dejando de lado cualquier tipo de reflexión al respecto.

En la propuesta kantiana, para poder diferenciar el bien del mal es fundamental, como se expusiera anteriormente, ampliar la reflexión poniéndose virtualmente en la posición del otro (en el caso del régimen totalitario, ocupar la posición de un judío y sacar conclusiones también desde su lugar). Sin embargo, quien no realiza dicha ampliación renunciando a reflexionar desde la perspectiva del otro, y, en consecuencia, considerándolo alguien por completo ajeno a sí, pierde la capacidad de ver algo malo en la posibilidad o la realidad efectiva de destruirlo. Es precisamente tal renuncia a representarse el lugar del otro lo que Arendt vio en Eichmann, tal fue su incapacidad (Marrades, 2002).

En lo que respecta a la teoría kantiana del mal, la propensión al *mal radical* tiene que ver no con una inclinación a querer actuar de manera contraria a la ley moral sino con desatender la pureza de la intención que motiva la acción y subordinar el respeto a la ley a motivos no morales. El individuo se engaña a sí mismo respecto a sus intenciones no reflexionando al respecto y aquietando su consciencia en la concordancia de su obrar con la ley. “[Q]uien trata de justificarse cumpliendo la ley sin preocuparse de que su intención sea buena, deja un vacío de motivación moral que será ocupado por una motivación inmoral” (Marrades, 2002: 95). Es en tal desatención de las verdaderas intenciones que motivan la acción donde Kant ve la *radicalidad* del mal.

Marrades (2002) remarca que la teoría kantiana del *mal radical* incluye la posibilidad de realizar el mal voluntariamente pero también contempla la posibilidad de hacer el mal debido a la despreocupación respecto a las intenciones que motivan la acción, despreocupación que en este caso puede ser catalogada de “culpable”. Tal teoría también abarca la posibilidad de realizar el mal con buena consciencia, posibilidad que se explica mediante un desistimiento del juicio moral como expresión del amor a sí mismo en que el sujeto fundamenta su obrar. Arendt, después del juicio de Eichmann en Jerusalén, manifestó el abandono del concepto de *mal radical* debido a que tal experiencia la hizo tomar consciencia de que el mal carece por completo de

profundidad y de una dimensión demoníaca. La misma autora afirma que su nueva concepción del mal se aleja no sólo de su concepción anterior sino de la definición kantiana del mismo. A partir del proceso de Eichmann el mal, para Arendt, es banal en tanto queda de manifiesto el vacío de reflexión que lo rodea.

Ahora bien, Marrades, no obstante reconocer ciertas divergencias entre la noción arendtiana de *mal banal* y la noción kantiana de *mal radical*, encuentra cercanías y coincidencias entre ambos conceptos que no fueron reconocidos por Arendt. En primer lugar, remarca que Kant refiere el *mal radical* a la desatención de las intenciones que motivan la acción, a la despreocupación por la bondad del motivo. Arendt, por su parte, lo refiere a la falta de reflexión que rodea al *mal banal* y al daño que tal actitud acarrea. Marrades ve en tales consideraciones una cercanía en las propuestas de los dos autores. También observa una similitud en la posibilidad que mencionan tanto Kant como Arendt de que cualquier individuo, sin intención maligna alguna, vea malograda su conducta moral debido a la falta de reflexión. Por otra parte, Marrades menciona que Arendt vincula el mal a la renuncia del individuo a su capacidad de juzgar y Kant, por su parte, lo relaciona con la desatención a la pureza de la acción. Ambas perspectivas del mal ponen el acento en un factor cognitivo que determina los motivos que fundamentan el obrar del individuo. Por último, detecta una cercanía más entre ambas propuestas. Según Kant, el sujeto puede caer en el *mal radical* no obstante mantener su buena conciencia, autoengañándose y conformándose con la correspondencia de su obrar con la ley moral. En Arendt, el sujeto moral agente del *mal banal* puede realizar el mal y mantener una buena imagen de sí mismo, enmascarando su acción en la normalidad que le otorga el conjunto de normas y pautas del sistema vigente promulgado por individuos respetables socialmente. De lo expuesto se sigue que tanto el *mal radical* como el *mal banal* hacen referencia a una dimensión de la personalidad del agente moral que impregna la totalidad de la vida moral del individuo.

Voluntad, disposición al bien y propensión al mal en la teoría moral kantiana

En la teoría moral propuesta por Kant, la única razón de ser del acto moral es la ley moral, la cual, relegando la búsqueda de la felicidad individual, guía a la virtud. Esta ley moral es la única garantía que una moral universal puede tener, donde la libertad se autodetermina, mediante el ejercicio de la voluntad, a acatar la ley que ella misma se impone (Pfeiffer, 2000). En esta sección del trabajo se hará una exposición breve de la interpretación arendtiana de la voluntad en Kant para luego hacer referencia a la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) donde Kant se refiere al *mal radical*, a la disposición al bien y a la propensión al mal en la naturaleza humana.

En *La vida del espíritu* Arendt vincula la noción de *progreso*, concepto rector de la edad moderna, con el interés de la época por encontrar dentro de las capacidades humanas un órgano mental para el futuro. Dicho órgano es identificado con la voluntad, la facultad que se relaciona con el futuro en su capacidad de iniciar algo completamente nuevo. A finales de la modernidad la voluntad fue erigida por la razón como la facultad mental más elevada que posee el ser humano, llegando a equiparar el concepto de voluntad al de ser.

Arendt, en lo que respecta particularmente a la concepción kantiana de la voluntad, afirma que lo determinante para Kant, en el ámbito de la vida práctica del individuo, no es el juicio sino la voluntad²⁰. Ésta se rige exclusivamente por las máximas que le dicta la razón (Arendt, 2003b), en este sentido, la capacidad de juzgar del ser humano está estrechamente vinculada con las otras dos facultades que presenta el individuo: el pensamiento y la voluntad. “«El juicio» (...) está estrechamente vinculado a «El Pensamiento» y a «La Voluntad». Los tres se ocupan intensamente de los conceptos de tiempo y de historia. La concepción temporal de «El Pensamiento»

²⁰ Estas consideraciones se encuentran en la décima conferencia dictada por Arendt sobre el pensamiento político de Kant en la New School For Social Research, en el otoño de 1970.

es un «presente inmóvil»; y el de «La Voluntad» se orienta hacia el futuro”²¹ (Beiner, 2003: 225).

La voluntad kantiana no es una facultad mental diferente del pensamiento, sino que es una razón práctica. No debe ser entendida como libertad para elegir ni tampoco como la causa de la elección. La voluntad según las consideraciones de Kant es el órgano ejecutivo de la razón en lo que respecta a los asuntos de la conducta y posee la capacidad de iniciar espontáneamente una serie nueva en el tiempo. La voluntad toma su poder y su fuerza de la verdad evidente en sí misma y del razonamiento lógico, que obligan al espíritu mediante la mera irrefutabilidad de su evidencia. Para Kant todo “tú-harás” que surja en el espíritu implica un “tú-puedes” (Arendt, 1984). A la base de tal afirmación se encuentra la convicción de que todo lo que depende del individuo y le concierne sólo a él se encuentra en su poder. “[L]a Voluntad es descubierta como una facultad autónoma independiente sólo cuando los hombres empiezan a dudar de la coincidencia del Tú-harás y el Yo-puedo” (Arendt, 1984: 320).

Kant, en el prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) afirma que la moral, en tanto que se funda en la noción de hombre como ser libre que se somete libremente a las leyes incondicionadas que su razón le dicta (razón práctica), no necesita la idea de ningún ser superior que determine qué es el deber ni de ningún otro motivo impulsor de su acción más que la ley misma. Las leyes morales obligan por la forma universalmente válida de sus máximas, por lo tanto, no están sujetas a ningún fundamento material que las determine. Los objetos de la razón práctica son el bien y el mal. Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, al respecto, afirma:

²¹ “«Judging» (...) is integrally bound up with *Thinking* and *Willing*. All three are intensely concerned with concepts of time and history. The time concept of *Thinking* is an «enduring present»; that of *Willing* is future-oriented.” (Beiner, 1992: 129-130)

El *bien* (*Gute*) o el *mal* (*Böse*) (...) significa siempre una relación en la *voluntad*, en cuanto ésta está determinada por la *ley de la razón*, a hacer algo su objeto (...). El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) es referido (...) a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser absolutamente (...) bueno o malo (...), sería solamente el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y por consiguiente, la persona operante misma (...). (Kant, 1975: 91)

El fundamento del mal no puede estar dado por una inclinación natural sino que debe residir en una regla autoimpuesta por el libre albedrío, es decir, en una máxima. Kant (1975) define las máximas como principios prácticos subjetivos cuya condición es considerada válida por el individuo sólo en relación a su voluntad. “[L]a ley moral es por sí misma en el juicio de la Razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es *moralmente* bueno” (Kant, 1969: 33). Es decir que, para Kant, si lo que determina la acción no es la ley, entonces el motivo impulsor es, necesariamente, contrario a la misma. El fundamento subjetivo de adopción de las máximas, la intención, es único y hace referencia universalmente al uso de la libertad.

[L]a naturaleza humana: a la cual, puesto que en ella se mantiene siempre vivo el respeto del derecho y del deber, no quiero ni puedo tenerla por hundida en el mal hasta tal punto que no deba triunfar finalmente sobre el mal la razón moral práctica después de muchos intentos infructuosos, y presentar esa naturaleza humana como igualmente digna de ser amada. (Kant, 1994: 28)

Respecto a la disposición al bien en la naturaleza humana, Kant afirma que ésta puede ser reducida a tres clases diferentes: 1) La disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*, 2) La disposición para la *humanidad* del mismo como ser *viviente* y a la vez *racional*, 3) La disposición para su *personalidad* como ser *racional* y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*. La primera disposición

hace referencia al amor a sí mismo meramente físico, disposición que no requiere el uso de la razón. Éste puede, a su vez, entenderse en tres sentidos diferentes: en orden a la conservación de sí mismo, en orden a la propagación de la especie mediante el impulso sexual y en orden a la comunidad con otros hombres (impulso a la sociedad). Esta primera disposición puede devenir en diversos vicios, los cuales son denominados por Kant: vicios bestiales. La segunda disposición (para la humanidad) se refiere al amor a sí mismo pero en comparación con los otros, en este caso se requiere el uso de la razón para poder realizar dicha comparación. Los vicios en los que puede caer esta segunda disposición de la naturaleza humana al bien son denominados: vicios culturales o, en sus grados más elevados, vicios diabólicos. Por último, la tercera disposición, la disposición para la personalidad, es la única capaz del sentimiento moral, es decir, del respeto de la ley moral como motivo impulsor del albedrío. De las tres disposiciones de la naturaleza humana recientemente expuestas, sólo la tercera tiene por raíz la razón incondicionadamente legisladora ya que la primera no tiene razón alguna y la segunda sólo tiene en su raíz una razón práctica al servicio de otros motivos.

En lo que respecta a las propensiones al mal, “el concepto de las mismas [consiste] en máximas contrarias a la ley moral, y contradictoras en su índole contingente con la universalidad de aquella” (Plata Pineda, 2010: 272). Kant les otorga un cariz moral al considerarlas como una desviación respecto del bien al tomar máximas no acordes con la ley moral como determinantes para el albedrío (Plata Pineda, 2010). La propensión es definida como “el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (...) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general” (Kant, 1969: 37).

Kant afirma que las propensiones al mal pueden dividirse en tres grados. El primer grado de la propensión al mal está dado por la debilidad (fragilidad) de la naturaleza humana en tanto se acepta la ley moral como motivo impulsor del albedrío pero, en la práctica, a la hora de obrar, el corazón del hombre sucumbe y actúa movido por otros motivos. El segundo grado de la propensión al mal se vincula con la impureza del corazón humano. En este nivel no se admite la ley como motivo

impulsor suficiente sino que se tienen en cuenta otros motivos contingentes en la determinación del albedrío. En palabras de Kant: “acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber” (Kant, 1969: 39). Por último, el tercer grado de la propensión al mal es denominado como malignidad o corrupción del corazón humano. En este nivel el albedrío es determinado por máximas que se sostienen por motivos ajenos a la ley moral, al deber. Aunque en este caso es todavía posible que las acciones que se realicen sean buenas conformes al deber, como la intención moral que fundamenta dichas acciones no se corresponde con la ley, el hombre que las realiza es considerado malo. La bondad o maldad del individuo se determina por las máximas que fundamentan sus acciones y no por las acciones en sí mismas.

Para la teoría kantiana la maldad del hombre no está determinada por las acciones que realiza en el mundo sino por los motivos impulsores de las mismas, esto lo comprende cabalmente Arendt y será uno de los puntos clave para su crítica. En otras palabras, el hombre es consciente de la ley moral, sin embargo fundamenta su obrar en máximas que se desvían ocasionalmente de dicha ley. Por lo tanto, que el hombre es malo por naturaleza significa, en este contexto, no que la maldad es una cualidad que se deriva de su concepto específico, porque en este caso sería una nota necesaria y, en consecuencia, imposible de ser imputada al albedrío humano, sino que se puede suponer como subjetivamente necesaria en cada individuo.

[P]odremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana. (Kant, 1969: 42)

El hombre puede ser considerado malo, incluso el mejor de los hombres, cuando invierte en sus máximas el orden moral de los motivos, cuando toma el amor a sí mismo como fundamento del respeto y seguimiento de la ley moral y no a la inversa. Dicha inversión es lo que Kant considera un *mal radical* porque corrompe el

fundamento de todas las máximas y, como propensión, está inmerso en la naturaleza humana, en consecuencia, no puede ser extirpado de la misma. Sólo “ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente” (Kant, 1969: 47). Tal *mal radical* no debe entenderse como una propensión a querer actuar de manera contraria a la ley moral sino como una desatención de la pureza de las intenciones que fundamentan la acción y un actuar movido por motivos contrarios a la ley (Marrades, 2002).

Eichmann según Kant

Ahora bien, dejando parcialmente de lado el análisis arendtiano sobre el mal, en este apartado se intentará analizar la actitud de Eichmann teniendo en cuenta el análisis que de dicho fenómeno realiza Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El objetivo es constatar si, efectivamente como afirma pero no justifica Arendt, la propuesta kantiana sobre el mal es insuficiente a la hora de analizar el accionar del régimen totalitario.

Kant, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, explica la propensión al mal de la naturaleza humana y la separa en tres niveles según sus grados. ¿Eichmann no cae, realmente, en ninguno de los tres niveles propuestos por Kant? En otras palabras, ¿es verdaderamente insuficiente la clasificación kantiana a la hora de reflexionar teóricamente sobre el caso Eichmann? Para dar respuesta a tales interrogantes, a continuación se retomará particularmente el aporte kantiano respecto a la propensión de la naturaleza humana al mal y a los tres tipos de propensión y se lo confrontará con la descripción arendtiana de Eichmann que Arendt realiza en *Eichmann en Jerusalén*.

Resulta significativo resaltar que Eichmann, durante su juicio, declaró haber actuado siempre acorde a los valores de la ética kantiana, es decir que, según su propio criterio, siempre tuvo el respeto al deber como única máxima de su obrar. Arendt no puede dejar de sentirse indignada por tal afirmación debido a que, como ella misma expone, la ética kantiana se encuentra estrechamente unida a la facultad de juzgar, y esta facultad elimina por completo la obediencia ciega (Arendt, 2003a), el

tipo de obediencia que quedó demostrado en las actitudes de Eichmann, quien no cuestionó en absoluto las órdenes recibidas y las acató pasivamente.

Volviendo al texto kantiano, el primer grado de la propensión al mal que menciona Kant es el de la fragilidad de la condición humana. El hombre reconoce la ley moral pero, en el momento de obrar, sucumbe y actúa movido por otros motivos. ¿Sería correcto afirmar que Eichmann actuó de esta manera? No, Eichmann obedeció órdenes. Según su criterio, actuó movido por el deber, no fue débil, es decir, no actuó motivado por cuestiones personales, la ley dice: “obedecerás” y él obedeció.

«Jamás di muerte a un judío, ni a persona alguna (...). Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente». (...) «Sencillamente, no tuve que hacerlo». Pero dejó bien sentado que hubiera matado a su propio padre, si se lo hubieran ordenado.²² (Arendt, 2003a: 18)

El segundo grado de la propensión al mal se refiere a la impureza del corazón humano, donde se reconoce la ley asumiendo una máxima buena, se cumple con el deber, pero los motivos por los que se realiza la acción no son puramente acordes con la ley. La mera ley no es suficiente para el actuar moral del individuo, en consecuencia, éste fundamenta su obrar en otros motivos para cumplir con el deber moral. ¿Podría ser éste el caso de Eichmann? Nuevamente la respuesta es: Eichmann cumplió con el deber meramente por la obediencia a la ley, los motivos de su obrar no pueden considerarse impuros en el sentido kantiano. “Eichmann siempre había sido un ciudadano fiel cumplidor de las leyes, y las órdenes de Hitler, que él cumplió con todo celo, tenían fuerza de ley en el Tercer Reich”²³ (Arendt, 2003a: 20).

²² “I never killed a Jew, or a non-Jew, for that matter (...). I never gave an order to kill either a Jew or a non-Jew; I just did not do it”, or, as he was later to qualify this statement, “It so happened . . . that I had not once to do it” - for he left no doubt that he would have killed his own father if he had received an order to that effect.” (Arendt, 1964: 22)

²³ “[Eichmann] had always been a law-abiding citizen, because Hitler's orders, which he had certainly executed to the best of his ability, had possessed “the force of law” in the Third Reich.” (Arendt, 1964: 22)

Por último, en el caso del tercer grado de propensión al mal, el hombre es consciente de la ley moral pero, no obstante, admite como fundamento de su obrar máximas que se desvían de dicha ley. El individuo que actúa de esta manera es designado *malo*. Ahora bien, ¿Eichmann puede ser catalogado como un hombre malo en este sentido? “En cuanto a los motivos innobles, Eichmann tenía la plena certeza de que él no era lo que se llama un *innerer Schweinehund*, es decir, un canalla en lo más profundo de su corazón”²⁴ (Arendt, 2003a: 20).

Es decir, Eichmann se defiende alegando que él sólo actuó movido por el deber, que no tenía ninguna motivación propia para actuar como lo hizo sino que su único móvil era la obediencia a la ley.

Los actos fueron monstruosos, pero el responsable (...) era totalmente corriente, del montón (...). No había ningún signo en él de firmes convicciones ideológicas ni de motivaciones especialmente malignas, y la única característica notable que se podía detectar (...) no era estupidez, sino *falta de reflexión*.²⁵ (Arendt, 1984: 14)

Eichmann no demuestra ningún tipo de cargo de conciencia por su accionar, un problema que sólo hubiese tenido, según su propio testimonio, de no haber obedecido las órdenes de sus superiores. Kant observa, en la sección en la que se dedica a analizar la propensión al mal en la naturaleza humana, que tal tranquilidad de conciencia está vinculada con el autoengaño del individuo respecto a la bondad o maldad de sus intenciones. “[N]o inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley. De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres” (Kant, 1969: 48). Eichmann se siente en paz con su conciencia porque cree no haber podido hacer otra cosa más que obedecer, y tal actitud, según su

²⁴ “As for the base motives, he was perfectly sure that he was not what he called an innerer Schweinehund, a dirty bastard in the depths of his heart.” (Arendt, 1964: 23)

²⁵ “The deeds were monstrous, but the doer (...) was quite ordinary, commonplace (...). There was no sign in him of firm ideological convictions or of specific evil motives, and the only notable characteristic one could detect (...) it was not stupidity but *thoughtlessness*.” (Arendt, 1978: 4)

concepción de la moral kantiana, es moralmente buena. Y en el caso de la aplicación de la *Solución final*, la única cuestión en la que Eichmann reconoce haberse alejado de los preceptos kantianos, se vio justificado en la creencia de que él no podía cambiar nada. Sin embargo, en palabras de Arendt: “Eichmann (...) no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: (...) «Comportate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos»” Citado por Arendt (2003a: 84) de Hans Franck, *Die Technik des Staates*, 1942, pp. 15 -16,²⁶ reinterpretación que se aleja del verdadero espíritu del imperativo categórico propuesto por Kant, el cual considera al individuo como legislador de cada uno de sus actos.

El auténtico peligro en las sociedades contemporáneas es que las estructuras burocráticas, tecnocráticas y despolitizadas de la vida moderna fomentan la indiferencia y hacen que los hombres sean menos capaces de discriminar, menos capaces de pensamiento crítico, y menos inclinados a asumir responsabilidades. (...) El mayor peligro es abstenerse de juzgar, la banalidad del mal, el peligro de que, “a la hora de la verdad”, la propia voluntad se rinda a las fuerzas del mal en lugar de ejercitar un juicio autónomo.²⁷ (Beiner, 2003: 198)

La deformación que realizara Eichmann del imperativo categórico kantiano le hizo reemplazar su razón práctica, fuente de la que debería surgir la ley, por la voluntad del Führer, el representante de la universalidad requerida por el imperativo categórico kantiano. Según lo expuesto, el problema en el actuar de Eichmann no

²⁶ “Eichmann (...) had not simply dismissed the Kantian formula as no longer applicable, he had distorted it to read: (...) «Act in such a way that the Führer, if he knew your action, would approve it».” (Arendt, 1964: 136)

²⁷ “The real danger in contemporary societies is that the bureaucratic, technocratic, and depoliticized structures of modern life encourage indifference and increasingly render men less discriminating, less capable of critical thinking, and less inclined to assume responsibility. (...) The supreme danger is abstention from judgment, the banality of evil, the danger that, “when the chips are down,” the self will surrender to the forces of evil rather than exercise autonomous judgment.” (Beiner, 1992: 115)

parece radicar en la pureza o impureza de sus intenciones sino en la noción misma de “ley moral”. Eichmann actúa meramente por deber, por respeto a la ley moral, en este sentido su obrar debe ser catalogado de moralmente bueno. Sin embargo, jamás se podría afirmar algo semejante. El problema radica en que la ley moral dictada por la razón práctica pasó a ser la ley moral dictada por la voluntad del Führer. Esto es lo que Eichmann no cuestiona sino que asume acríticamente, posibilidad que no había sido tenido en cuenta por Kant. En este sentido, Arendt estaría en lo cierto al afirmar que no existen, en la tradición filosófica occidental, categorías que permitan analizar el mal acaecido durante el dominio totalitario nazi o, en realidad, se comprobó que no hay, en la literatura kantiana, consideraciones suficientes para analizar dicho fenómeno.

Conclusión

En el primer apartado de este trabajo se expuso someramente la teoría arendtiana del mal en relación con los crímenes acaecidos durante el régimen totalitario nazi. En primer término se realizó una exposición de la noción de *superfluidad* y de *mal radical*, ésta última en el sentido que le otorga la autora. En segundo término se expuso la noción arendtiana de *mal banal* y se profundizó sobre la necesidad del cambio conceptual que realizara Arendt, es decir, del abandono del concepto de *mal radical* y la adopción de la noción de *banalidad del mal* para hacer referencia al móvil del horror totalitario.

Luego de dicha exposición de la teoría arendtiana se hizo mención de dos trabajos críticos que estudiaron las consideraciones del mal en la obra de Arendt. Bernstein defiende la postura de la complementariedad de ambas consideraciones del mal. En *Los orígenes del totalitarismo*, un *mal radical* que excedió todas las categorías tradicionales utilizadas para abordar la maldad y, en *Eichmann en Jerusalén*, la *banalidad del mal*, un mal realizado sin ningún fundamento malvado en sí mismo sino enraizado en la mera irreflexión. Marrades, por su parte, analizó la

concepción arendtiana de *mal banal* en comparación con la noción kantiana de *mal radical* destacando un número de coincidencias entre ambos conceptos que no habían sido reconocidas por Arendt, intentando sacar a relucir así una cercanía entre ambas propuestas teóricas que no había sido tomada en cuenta anteriormente.

Por último, se realizó un acercamiento a la concepción arendtiana de la voluntad en Kant para introducir, luego, la problemática que dicho autor aborda en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Una vez hecho esto, se analizó la actitud de Eichmann según las categorías propuestas por Kant en dicha obra, particularmente en el apartado 2: *De la propensión al mal en la naturaleza humana*. Al cotejar el análisis kantiano con la descripción y el testimonio de Eichmann que ofrece Arendt en su crónica sobre el juicio, se comprueba que, en efecto, las consideraciones kantianas sobre el mal en general y el *mal radical* en particular, no se ajustan al caso Eichmann. Kant sitúa la radicalidad del mal en la irreflexión respecto a las intenciones que motivan el cumplimiento de la ley moral, más precisamente, en la inversión, en sus máximas, del orden moral de los motivos, poniendo el amor a sí mismo en primer lugar. Esto, al no ser objeto de reflexión por parte del agente moral, pasa desapercibido y el sujeto se justifica mediante la correlación de su obrar con la ley. La actitud de Eichmann, por el contrario, es la obediencia a la ley moral puramente por el respeto a dicha ley. En tal sentido, no se le puede adjudicar una inversión de los motivos que fundamentaron su accionar, y por lo tanto – como postula Arendt –, el mal proferido por Eichmann no es radical en el sentido kantiano.

La falta de reflexión, en Eichmann, se dio respecto a la ley moral misma y no a las intenciones que motivaron su acatamiento. La razón práctica del acusado no fue la que dictó la ley sino que quien lo hizo fue el Führer, cuestión que claramente remarca Arendt en su libro. Esta cuestión queda al margen de la propuesta kantiana respecto al mal, el análisis ha mostrado que, en este sentido, el aporte de Kant es, efectivamente, insuficiente para abordar el problema del mal en relación con los crímenes perpetrados por el nazismo; la afirmación de Arendt queda así justificada.

Bibliografía

- Aguirre, V. y Malishev, M. “Hannah Arendt: el totalitarismo y sus horrores. La guerra mundial y la propaganda como catalizadores del origen de los regímenes totalitarios”. *La Colmena*. 71 (2011): 63-71.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press, 1964.
- _____. *The Life of the Mind*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1978.
- _____. *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- _____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. *Comprensión y Política*. En *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995a.
- _____. *El pensar y las reflexiones morales*. En *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995b.
- _____. *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
- _____. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2003a.
- _____. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003b.
- _____. *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007.
- Beiner, Ronald. “Hannah Arendt on Judging”. En Hannah Arendt. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. (2003) “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. En Hannah Arendt. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003b.
- Benhabib, Seyla. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005.

- _____ “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”. *Isegoría*. 39 (2008): 175-203.
- Bergen, Bernard. *The Banality of Evil. Hannah Arendt and "The Final Solution"*. Lanham MD: Rowman & Littlefield, 1998.
- Bernstein, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1996.
- _____ “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Comp. Fina Birulés. Barcelona: Gedisa, 2000.
- _____ “¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?”. PUCP. Pontificia Universidad Católica de Perú. Actas de las Segundas Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica. [en línea]. [Consulta 20 de junio 2013]. Disponible en: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1650.pdf>.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1992.
- García, D. y Kohn, C. “Hannah Arendt. La vigencia de un pensamiento”. *Revista Enfoques*. 13 (2010): 11-30.
- González Santos, A. “Hannah Arendt, el pensamiento y el mal”. *Tesis de Magister*, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, 2011.
- Isaac, Jeffrey. “A new guarantee on Earth: Hanna Arendt on human dignity and the politics of human Rights”. *American Political Science Review*. 1 (1996): 61-73.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1969.
- _____ *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- _____ *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.
- _____ *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1994.

- Kohn, Carlos. “El derecho a tener derechos: los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt”, XV Congreso Nacional de Filosofía: El diálogo filosófico, México D. F., 2010.
- Kristeva, Julia. *Hannah Arendt. Life is a narrative*, Canada: University of Toronto Press, 2001.
- Lafer, Celso. *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Marrades, Julián. “La radicalidad del mal banal”. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. 35 (2002): 79-103.
- Pfeiffer, María Luisa. “El mal radical. Su lugar en la ética kantiana”. *Ágora. Papeles de filosofía*. 2 (2000): 127-138.
- Plata Pineda, Oswaldo. “La antropología de *La religión dentro de los límites de la mera razón*”. *Areté. Revista de filosofía*. 2 (2010): 259-285.
- Reyes Mate, Manuel. “Hannah Arendt y los derechos humanos”. *Arbor*. 742 (2010): 241-243.
- Rossi, Miguel Ángel. “Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant”. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Coord. Atilio Borón. Buenos aires: Eudeba/CLACSO, 2000: 189-212.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1993.

O diagnóstico da Igualdade e a constituição ambígua do laço social na sociedade civil-burguesa em Hegel.

The diagnosis concerning the equality and the ambiguous constitution of the social bond in Hegel's civil society.

Danilo Vaz-Curado. R. M. Costa*

Fecha de Recepción: 30 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 4 de noviembre de 2013

Resumen: *O presente artigo tem por objeto o estudo da sociedade civil burguesa em Hegel, com o objetivo de descrever como o diagnóstico da igualdade na sociedade civil conduz a constituição ambígua dos laços sociais. Para tanto, reconstituir-se-ão os princípios da sociedade civil e mostrará como eles apenas se efetivam por realizaram seu oposto. Defender-se-á, que esta marca dos conceitos da sociedade civil são a causa de sua ambigüidade e do caráter paradoxal por eles expostos. Espera-se, ao final, demonstrar que a ambigüidade do laço social é o grande mérito da reflexão hegeliana neste ponto de sua obra e não um ponto de debilidade.*

Palavras chave: *Hegel – Filosofia do Direito – Igualdade – laço social e ambigüidade.*

* Doutor em Filosofia pela UFRGS, Professor da Universidade Católica de Pernambuco/Brasil. Email de contato: danilo@unicap.br. Agradeço ao Prof. Dr. Miguel Angel Rossi e a Prof. Dra. Cecília Abdo Ferez que acolheram uma versão anterior deste trabalho no marco do seminário de seus projetos de investigação em outubro de 2013, no Instituto Gino Germani em Buenos Aires. Muitas das discussões ali exercitadas se incorporaram ao presente texto.

Abstract: *This article aims at the study regarding to the civil-bourgeois society according to Hegel, with the purpose of describing the way how the diagnosis concerning the equality in the civil society leads to the ambiguous constitution of the social bonds in this perspective one will reconstitute the civil society principles and will show out the way how they render themselves effective only when they fulfill their opposite role one will uphold that this civil society concept sign are used to be their ambiguity cause as well as the paradoxical character they expose. One hopes, at last, demonstrating that the social bond ambiguity is the great merit regarding the Hegelian reflection this work issue of his far of being a debility point in its, i.e., in his work.*

Keywords: *Hegel – Philosophy of Right – Equality – Social Bond – Ambiguity.*

O objetivo do presente texto é demonstrar como, na *Filosofia do Direito* de Hegel de 1821, a partir do diagnóstico da igualdade entre os constituintes da sociedade civil-burguesa, a estruturação das condições da sociabilidade se efetiva desde uma perspectiva paradoxalmente ambígua. Para tanto, o artigo se desenvolverá em duas perspectivas paralelas.

O primeiro bloco de desenvolvimento, ainda externo ao objetivo principal, se pautará em apresentar qual o objeto e o objetivo das *Linhas Fundamentais de Filosofia do Direito* e a função da *sociedade civil* no projeto da obra; no segundo bloco, propriamente interno à economia da reflexão filosófica a ser desenvolvida no texto, se demonstrará como a igualdade é o elemento novo da *sociedade civil*, para então, se explicitar os conceitos de *laço social* em Hegel, de *ambiguidade* e por que o *laço social na sociedade civil hegeliana* se estrutura de forma ambígua desde o postulado da igualdade.

Ao término, espera-se demonstrar como a postulação de uma ambiguidade na constituição do laço social ao nível da *sociedade civil*, ocasionada pela condição de igualdade entre seus constituintes, antes de ser uma fragilidade à reflexão hegeliana, constitui-se como o ponto perene de sua tradução conceitual da realidade da qual ele meditara.

1. A Filosofia do Direito de Hegel: seu objeto e objetivo

Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* divide sua apresentação sistemática da filosofia em três grandes grupos expressivos: a *Lógica*, a *Natureza* e o *Espírito*. A Filosofia do Direito coloca-se dentro da economia do sistema hegeliano, tal como apresentado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, no Livro do Espírito, na seção Espírito objetivo.

A proposta Hegeliana de tradução de seu tempo em conceitos atinge o cume de sua reflexão no livro do Espírito. Sabe-se que a estruturação do pensamento hegeliano elabora-se mediante sucessivas elevações [*Erhebung*] e suprassunções [*Aufhebung*]², pense-se, por exemplo, que na reflexão hegeliana, a Lógica se efetiva de modo imediato como natureza e de modo efetivo como espírito que se sabe espírito. Este é um dos pontos mais interessantes do hegelianismo, que não obstante, não poderá ser desenvolvido aqui: a proposição hegeliana de compreensão da lógica como metafísica. Dentro da estruturação do sistema hegeliano exposto na *Enciclopédia*, o Espírito atinge sua maior elevação na ideia do Absoluto enquanto Espírito.

O Absoluto enquanto Espírito possui três modos de existência e três modos de conhecimento. Enquanto Espírito, o absoluto, existe como *subjetividade* na seção *Espírito subjetivo*; como *subjetividade em mediação com as instituições* enquanto objetivações de sua vontade livre no *Espírito Objetivo*, e enquanto auto-exposição filosófica do pensamento que se pensa no Espírito Absoluto.

Todavia, a economia do sistema possui três grandes formas da existência se fazer efetiva, ao mesmo tempo em que possui reciprocamente três modos desta mesma efetividade se dar a conhecer³, de modo que, enquanto Espírito, o Absoluto se apreende pela intuição na arte, se expressa na representação pela Religião e se conhece pela ciência na Filosofia.

² Peço a vênua ao leitor pela opção utilizada para a tradução dos referidos termos. O Autor reconhece o valor das propostas de tradução de *Aufhebung* por superação, suspensão ou mesmo sobressunção. Não obstante, entende que a melhor delas encontra-se no neologismo *suprassunção*.

³ Aqui o leitor deve ter bastante atenção aqui no constante jogo de elevações e suprassunções.

A *Filosofia do Direito* de Hegel ocupa, na *Enciclopédia*, o lugar equivalente ao Espírito Objetivo, ou seja, o momento de mediação entre a subjetividade compreendida em si mesma [Espírito subjetivo], e o Espírito Absoluto. Nesta perspectiva, a *Filosofia do Direito* tem, por assim dizer, a função de desenvolver o pensamento ético, social e político, ou seja, os modos de mediação das vontades livres. Tal lugar central da *Filosofia do Direito* conduziu Hegel a tematiza-la de forma única no conjunto de sua obra publicada em vida.

Tal caráter inédito da *Filosofia do Direito* na exegese hegeliana não se deve apenas pela amplitude dos temas que ela se propõe a tratar, como: o direito abstrato, a moralidade, a eticidade, a vontade livre, o Estado etc., mas ante ao fato de que é apenas a *Filosofia do Direito*, enquanto exposição do Espírito Objetivo, que foi desenvolvida em sua inteireza de modo mais exaustivo fora e independente da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Hegel na própria *Enciclopédia* adverte que não se estenderá muito no tratamento destes temas atinentes ao Espírito Objetivo, pois já os houvera feito de modo satisfatório em sua *Filosofia do Direito*⁴. Sabe-se que a *Ciência da Lógica* desenvolve os temas da Lógica da *Enciclopédia*, todavia, Hegel não dispensa o tratamento exaustivo da Lógica, tal como apresentada na *Enciclopédia* ante a existência da *Ciência da Lógica*.

Dentro desta especificação espacial e temática da *Filosofia do Direito* dentro do contexto geral do sistema hegeliano qual é, então, o objeto e o objetivo da *Filosofia do Direito* de Hegel em 1821, dentro da qual se desenvolve a sociedade civil?

Hegel nos diz que “A ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação”⁵. Logo, se depreende que o tema de

⁴ Cf., Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 487.

⁵ Hegel, *Filosofia do Direito*, § 1.

análise e desvelamento filosófico da obra é o *Direito*, compreendido este não como um mero dever ser e ou conjunto positivo de leis que se aplicam num dado tempo e espaço, mas desde uma perspectiva filosófica, como Ideia que se desenvolve e exterioriza-se no processo mesmo de sua efetivação. O uso dos termos nesta passagem citada de Hegel não deixa margens de dúvidas de que o objeto da obra é o direito enquanto reino de efetivação da vontade livre, pois fala-se do *conceito de direito e sua efetivação* desde uma apreensão filosófica do direito.

Hegel não se preocupa com um específico ou empírico sistema de direitos em particular, mas com a ideia de direito, ou seja, o reino da liberdade realizada, a vontade que se exterioriza e constitui o solo próprio da humanidade como um espaço de razões enquanto mundo determinado pela vontade livre. Esta conexão entre direito e vontade é explicitada por Hegel no § 29 da *FD* ao afirmar que “De modo geral, que um ser-aí seja o *ser-aí* da *vontade livre*, isso é o *direito*. – Ele é, por isso, de modo geral, a liberdade enquanto ideia.”⁶ Para Hegel o direito é o *Dasein* – o ser-aí – da vontade livre, sua forma objetiva/subjetiva e subjetiva/objetiva.

Para fins de compreensão do sentido do que está em jogo, vontade livre é aquela que tem apenas a si própria (a vontade, não *esta* ou *aquela* vontade) como pressuposto. Hegel textualmente aduz que

O terreno do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a *vontade*, que é *livre*, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza.⁷

⁶ Hegel, *Filosofia do Direito*, § 29.

⁷ Hegel, *Filosofia do Direito*, § 4.

Enquanto estruturada num espaço de determinações mediatizadas da vontade, o mundo do direito apreende a vontade não pela mera causalidade, própria às ciências naturais, mas pela causalidade das conexões lógico-volitivas da vontade que se exterioriza, ou seja, por razões.

Neste ponto, demarca-se uma clara ruptura de Hegel com pensadores que ora naturalizam o fenómeno jurídico como sendo algo *meramente natural*, ou, ora o compreendem de forma hipotética, como um mero postulado da razão.

Em Hegel, o Direito e a sua efetivação têm a pretensão de estabelecer um marco de compreensão do fenómeno jurídico não redutível à lei, nem meramente disperso na contingência histórica.

O direito pretende ser compreendido numa perspectiva especulativa, que nem se reduz a um normativismo, ou a um descritivismo hipotético, daí que a finalidade da *Filosofia do Direito* é ao mesmo tempo explicitar o ser-aí da vontade livre, suas instituições e o modo como a objetividade das instituições se efetivam na história.

Neste sentido, pode-se seguramente afirmar que a *Filosofia do Direito* de Hegel contém ao mesmo tempo: um manual de direito natural, um tratado de ciência política, uma ética e uma teoria da vontade, sem reduzir-se a nenhuma destas apreensões do ser-aí da vontade livre.

Estabelecidos, nos seus traços gerais, os sentidos de *objeto* e *objetivo* da *Filosofia do Direito*, passaremos a função e economia da *sociedade civil* no contexto interno da *Filosofia do Direito*.

2. A função da Sociedade civil na *Filosofia do Direito* de Hegel

A Sociedade civil desenvolve o modo de existir do Absoluto enquanto *subjetividade em mediação com as instituições* que este mesmo absoluto se dá, inserindo-se no momento mais elevado do Espírito Objetivo, a *Eticidade* [*Sittlichkeit*],

e na mediação interna que a compõe. Assume-se neste texto a tese de Ludwig Siep de que a *Filosofia do Direito* em Hegel desenvolve-se por um intenso processo de autodiferenciação dos diversos níveis do *ser-aí* da liberdade, segundo a qual

A autodiferenciação, a diferenciação interna num sistema autônomo que possui uma lógica própria, isto é, a objetivação normativa interna, é para a filosofia hegeliana o princípio da efetividade e princípio de sua conceitualização científica. Entretanto, são diferentes o modo de diferenciação e a objetivação lógica a depender se nós estamos [no sistema hegeliano] na natureza, no mundo social, na cultura ou no pensamento puro.⁸

É sabido que o Espírito Objetivo se compõe dos seguintes termos: (i) Direito abstrato⁹, (ii) Moralidade¹⁰ e (iii) *Eticidade*, e que dentro desta terceira a *Sociedade civil* coloca-se entre a Família e a o Estado. É um lugar, já pacífico, na *Hegel-Forschung* após os estudos de Karl-Heinz Ilting¹¹ que o direito abstrato e a moralidade desenvolvem a perspectiva da *direito natural ou racional* da modernidade na obra hegeliana. Tal perspectiva assume o postulado hobbesiano e kantiano do homem como titular de direitos e o reconhecimento de normas morais como condição fundamental para a estruturação da sociabilidade moderna.

Dentro deste quadro de apreciação dos grandes temas da *Filosofia do Direito*, a *eticidade* recupera os temas aristotélicos, ou seja, a tradição da filosofia política da

⁸ Ludwig Siep, *Die Aktualität der praktischen Philosophie Hegels*, p. 191, no original „Selbstunterscheidung, interne Differenzierung in selbständige Systeme, die einer eigenen „Logik“ bzw. inneren sachgesetzlichkeit gehorchen, ist für die Hegelsche Philosophie das Prinzip der Wirklichkeit und ihres wissenschaftlichen Begreifens. Allerdings ist die Art der Differenzierung und die Sachlogik verschieden, je nachdem ob wir uns im Bereich der Natur, der sozialen Welt, der Kultur oder des reinen Gedankens befinden.“

⁹ O Direito abstrato se constitui como uma grande expressão conceitual da vontade mediante a propriedade e o contrato como meios de aquisição e alienação de bens desde um princípio hipotético.

¹⁰ A moralidade tem a finalidade de tornar efetivo a ideia do bom e do justo desde a perspectiva individual da consciência moral.

¹¹ Karl-Heinz Ilting, *The structure of Hegel's Philosophy of Right*, in *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, London: 1971, p. 91 e segs.

antiguidade na obra de Hegel, por isso, a subdivisão em: família [*Oikos*], sociedade civil [*koinonia politikê* ou *societas civilis*] e Estado [*Polis* ou *civitas*].

Deste modo, antevê-se que o objetivo da *sociedade civil* é a constituição dos laços de sociabilidade na mediação mesma das relações entre o membro [*Glied*] da Família e o cidadão [*Citoyen*] do Estado, ou seja, entre o *altruísmo particularista*¹² das relações não patrimoniais próprias à família e o universalismo mediatizado do sujeito que se sabe livre porque se reconhece nas instituições objetivas como efetivações de sua vontade em mediação com as demais vontades.

Desempenha assim a sociedade civil a função de desenvolver o princípio da subjetividade, por Hegel aqui designado como ser-aí da vontade livre entre duas paradigmáticas configurações da subjetividade, (i) a universalidade imediata da família, primeira raiz ética da *eticidade* e a (ii) universalidade efetiva do cidadão, partícipe do Estado. Este caráter de mediação é o que marca o aparecer da sociedade civil.

Possui assim, a sociedade civil, a função imediata de ser a mediação [*Vermittlung*], de promover o passar [*Übergehen*] e o aparecer [*Erscheinen*] das determinações e dos momentos que lhe são conexos (família e Estado), e a função mediata de dissolução destas mesmas determinações e momentos.

Hegel na *Divisão* do programa da *Filosofia do Direito* descreve a sociedade civil como a *cisão* [*Entzweiung*] e o *fenômeno* [*Erscheinung*] interno à unidade e a verdade que é a *Eticidade*. De pronto, a sociedade civil se coloca como um momento interno de ruptura da substância ética e de sua efetividade, como passagem que pode suprimir a liberdade em sua livre autonomia, igualmente universal e objetiva.¹³

¹² Sigo aqui, em geral, a tese de Vittorio Hösle exposta em *in.*, *Anspurch und Leistung von Rechtsphilosophie*, p. 183.

¹³ Hegel, *Filosofia do Direito*, § 33, c.

A função da sociedade civil no conjunto da *eticidade* é proporcionar à ideia de liberdade, enquanto bem vivente, a experiência da *perda de sua unidade* pela vivência do relativo e da cisão interna. É a sociedade civil a radicalização do negativo e de sua potência inexorável, inerente a todo o vivo por afirmar paradoxalmente que todos os homens são iguais, são todos os constituintes da *sociedade civil*, indivíduos.¹⁴

3. A igualdade na sociedade civil burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*]

A sociedade civil realiza em toda a sua inteireza os fundamentos da modernidade, quais sejam: subjetividade atomizada, instrumentalização das relações humanas, subsunção da dimensão do político ao mercado, competição, auto-estima como sucesso pessoal etc, porém o princípio basilar sob o qual se sustenta a sociedade civil é o reconhecimento do princípio da igualdade.

Num sentido histórico, a igualdade se fez reconhecer no período do qual a *Filosofia do Direito* se propõe a ser a *tradução do tempo em conceitos*, pelo fim do sistema de organização social de tipo estamental, pela quebra da divisão da sociedade em níveis não comunicantes de constituição do *status*, da honra, do prestígio e da função social, para um modelo pautado na indistinção, de igualdade radical.

Em suma, a sociedade civil burguesa efetiva os princípios da igualdade jurídica – *todos são iguais perante a ordem normativa* – da igualdade social – *todos são por nascimento iguais em condições de participação social* - da igualdade política – *todos são politicamente ativos sem distinção por critérios não racionais*, e reconhece a necessidade da livre circulação da riqueza, enquanto fundamento de uma possível igualdade econômica.

Hegel não postula a tese de que na sociedade civil se realiza a igualdade econômica, todavia preconiza que no mundo do trabalho todos os homens devem

¹⁴ Hegel, *Filosofia do Direito*, § 187, 193 entre outros.

possuir o acesso aos mesmos recursos formativos – educação [*Bildung*] – como forma da efetivação dos outros dois princípios da igualdade, o jurídico e o político.

A igualdade na sociedade civil burguesa entre todos os *indivíduos* opera-se pelo reconhecimento de que os homens na comunidade, ainda não estatal, são em tudo semelhantes, pois apenas estruturados enquanto carências, desejos e capacidade para o trabalho. Neste sentido qualquer indivíduo na sociedade civil pode ser substituído por seu semelhante sem que com isso se modifique o contexto da explicitação.

Todavia, Hegel na *Filosofia do Direito*, em anotação ao § 200, reconhece o prenúncio do que a postulação da igualdade no seio da sociedade civil poderia conduzir na reflexão ainda não imanente ao fenômeno social, aduzindo que

Pertence ao entendimento vazio, que toma seu abstrato e seu *dever-ser* pelo real e racional, opor a exigência de *igualdade* ao objetivo *direito da particularidade* do espírito contido na ideia, o qual não apenas não suprassume na sociedade civil-burguesa a desigualdade entre os homens posta pela natureza – o elemento da desigualdade –, porém a produz a partir do espírito e a eleva até uma desigualdade da habilidade, do patrimônio, e mesmo da cultura intelectual e moral. Essa esfera da particularidade, que se imagina o universal, conserva dentro de si, nessa identidade apenas relativa com esse, tanto a particularidade natural como a arbitrária, com isso, conserva o resto do estado de natureza. Além disso, é a razão imanente no sistema dos carecimentos humanos e de seu movimento que articula esse para um todo orgânico de diferenças [...].¹⁵

Hegel denuncia que a sociedade civil ao estruturar a igualdade jurídica e política, o faz exatamente para realizar a igualdade na diversidade, efetivando o homem naquilo que o faz mais igual ao seu semelhante, a necessidade de se

¹⁵Hegel, *Filosofia do Direito*, *Anmerkung* § 200.

particularizar de modo efetivo, diferenciando-se. A igualdade no plano jurídico e político ao nível da sociedade civil permite ao homem efetivar paradoxalmente a desigualdade, o contrário da igualdade.

O espetáculo que a sociedade civil produz em termos de constituição do laço social e da sociabilidade que lhe é conseqüente centra-se no fato reconhecido por Hegel, de que não é a desigualdade natural que estabelece as condições de efetivação da vontade livre, mas é a constituição da desigualdade espiritual das habilidades, do patrimônio, das capacidades intelectuais e morais desenvolvidas num meio de intensa realização da igualdade que é a marca dos novos tempos [*Die neue Zeit*].

Antes do advento da sociedade civil os homens eram desiguais, com as condições de igualdade postas a disposição dos homens, a desigualdade se espeiritualiza pelos seu oposto, a igualdade.

Em tudo, os homens na sociedade civil são desde o princípio que lhes orienta iguais. Tal igualdade [*Gleichheit*] os orienta a agir como fim em si mesmo, universalizando seu princípio, o *eu*, ou dito em outros termos, o *egoísmo*. Hegel conclui que a sociedade civil, enquanto momento da eticidade que se faz estruturar desde o postulado da igualdade promove

[...] uma ligação dos membros enquanto *singulares autônomos*, com isso, numa *universalidade formal*, por seus *carecimentos* e pela *constituição jurídica*, enquanto meio da segurança das pessoas e da propriedade, e por uma *ordem exterior* para seus interesses particulares e comuns [...] ¹⁶

É para Hegel constituinte primário da sociedade civil, o caráter atomístico dos sujeitos e a universalização do egoísmo pela necessidade da manutenção e provisão das condições materiais de subsistência, a produção da desigualdade através da

¹⁶ Hegel, *Filosofia do Direito*, § 157, b.

igualdade. Configura-se, então, a sociedade civil como o império da vontade enquanto universalidade meramente formal, por isso igual, na qual a sociedade civil estrutura-se como um *estado exterior*.¹⁷

Theunissen¹⁸ identifica neste momento a grande crise que a estrutura lógica provoca na sua expressão real, consistente no fato de que a sociedade civil exprimiria o fosso intransponível entre os indivíduos (acidentes) e o Estado (substância) através da experiência do dilaceramento dos indivíduos num estrutura de domínio que lhes é insuperável.

Tal ênfase no caráter conflitivo da sociedade civil deve-se em grande parte a sua função mediadora, de meio, entre a família e o Estado, do processo de efetivação da ideia de liberdade. A sociedade civil põe à prova a ideia de liberdade e igualdade oriundas do princípio da subjetividade, por fazer intervir a negatividade do processo de desenvolvimento da liberdade e do laço social constituinte das sociedades complexas, produzindo um novo tipo de desigualdade e ambivalência, desconhecidas até aquele momento histórico.

4. A ambiguidade na Sociedade civil

Antes de adentrarmos no estudo e apresentação propriamente filosófica da ambiguidade e do laço social na sociedade civil, convém delimitar o alcance do que se pretende com *ambiguidade* e com *laço social*, haja vista que não são conceitos propriamente hegelianos.

Entende-se por ambiguidade a propriedade inerente de um conceito que permite sua leitura em duas ou mais direções opostas, mas não contraditórias, sem perda de valor significativo, veritativo ou justificacional. Postula-se, portanto, que

¹⁷ Para compreender a relação entre FD e WL e as categorias lógicas que aqui estão em jogo, especialmente o paralelismo entre Doutrina da Essência e Sociedade Civil é fundamental a consulta a Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, p. 108 e segs, ou mesmo como se institucionalizam na FD as categorias da WL, pode-se consultar de Theunissen o monumental *Sein und Schein*, p. 471.

¹⁸ Michael Theunissen, *The repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right*, p. 12.

ambiguidade no contexto que aqui será desenvolvido deverá expressar a capacidade de um conceito preservar um único valor de verdade, mas dois os mais valores semântico-pragmáticos.

Para se ilustrar o que se deseja pôr em jogo, pode-se utilizar um exemplo. Tomemos uma prescrição de proibição como “matar alguém”. O valor contido nesta proposição é, na maior parte das vezes, um ato vedado a todos, não obstante em alguns contextos a ideia de proibição de matar alguém é ambígua, por exemplo, quando matar alguém significa garantir a própria sobrevivência. Neste uso bem específico de ambiguidade aqui proposta, o uso dos conceitos ambíguos são, *via de regra*, usos conceituais de esfera extrema ou conceitos limites.

Assim, pretende-se com ambiguidade demonstrar o caráter bivalente ou mesmo ambivalente na exegese de um dado conceito, ou seja, postula-se que com a sociedade civil e o postulado da igualdade nela apresentado, cabe tanto uma leitura positiva do fenômeno como uma leitura negativa, sem que uma implique a anulação da outra.

Por laço social compreende-se aqui o efeito do conjunto de categorias primárias (inclusive afetivas), e suas crenças e responsabilidades produzidas a partir deste conceito que constituem numa dada reflexão filosófica as condições de explicitação das relações inerentes aos seres humanos em contextos de interação complexa.

Postula-se assim, no âmbito específico da reflexão hegeliana, por exemplo, que a categoria ou determinação conceitual que permite o laço social ao nível do direito abstrato é a ideia do *contrato*, e ao nível da moralidade é a *consciência moral*. Todavia, a sociedade civil encontra-se na eticidade, e esta divide-se em: família, sociedade civil e estado.

Neste sentido, é preciso acompanhar com Hegel a configuração da sociedade civil para delimitar em que consiste sua ambiguidade. No §182 da *Filosofia do Direito* são afirmados como princípios da sociedade civil: a *pessoa concreta* e o *egoísmo universalizado*. Ademais, cumpre situar que a sociedade civil a que Hegel alude possui o adjetivo de ser *burguesa* [*Bürgerlich*], ou seja, enfatizando o econômico, o jurídico e o social. Tal acento burguês insinuado por Hegel tem um papel fundamental na compreensão de nosso propósito.

Hegel não limita o espectro de conceitualização da sociedade civil a um aspecto isolado como Adam Smith o fez, ao centralizar sua perspectiva no econômico, ou Rousseau no político e mesmo Kant no jurídico. A compreensão hegeliana já se faz desde uma premissa complexa, a sociedade civil interrelaciona os diversos níveis de estruturação da sociabilidade sem reduzir-se a um deles em detrimento dos demais.

É este princípio novo de contemplar a sociedade civil desde o adjetivo *burguês* que traduzido ao nosso tempo, dir-se-ia, sociedade civil complexa, que é inaugurado por Hegel. O termo *burguês* utilizado na *Filosofia do Direito* enfatiza essa nova determinação que irrompe nos tempos modernos e que assenta na igualdade de social, jurídica e política de todos os indivíduos, e que filosoficamente se expressa na vontade livre.

Cumpre advertir que o conceito de sociedade civil burguesa não é um conceito que acompanha Hegel em toda a sua trajetória de reflexão política, pois apenas a partir da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é que este conceito entra na filosofia hegeliana, ou seja, apenas em 1817.

A sociedade civil burguesa realiza em toda a sua plenitude a subjetividade como princípio dos novos tempos, não, todavia a subjetividade solipsista de um sujeito cognoscitivo, mas a subjetividade enquanto tensão entre desejos, carências e aspirações de sujeitos concretos em situações complexas de estruturação da sociabilidade em condições de igualdade formal.

Ao centrar-se na perspectiva da subjetividade tal como presente na sociedade civil burguesa, está a princípio fora de tematização a *pessoa jurídica*, pois, princípio do direito abstrato, e o *sujeito moral*, princípio da moralidade. Mas então a que subjetividade alude Hegel na sociedade civil burguesa? A própria *pessoa concreta*!

Na sociedade civil, a reflexão filosófica não se faz sob o marco de hipótese de uma *pessoa de direito* ou sobre a estrutura transcendental-normativa de um sujeito moral, mas efetiva-se desde a própria pessoa concreta. E o reconhecimento desta igualdade de partida e de sua desigualdade de fim é o que marcará a constituição do social e do político na sociedade civil burguesa carregando-a de ambivalência conceitual.

Neste contexto de reflexão acerca da pessoa concreta em contextos complexos é que emerge o caráter ambíguo da sociedade civil burguesa, pois ela se orienta por dois princípios contrários, a *pessoa concreta* – o particular – e o *egoísmo generalizado* – o universal, e a tensão oriunda destes contrários mediante a afirmação da igualdade social e jurídica é o que constitui o princípio da ambiguidade inerente à sociedade civil burguesa.

Hegel enfatiza esta ambiguidade inerente à sociedade civil burguesa tachando-a de a “[...] eticidade perdida em seus extremos [*Extreme verlorenen Sittlichkeit*]”¹⁹. Porque perdida em seus extremos? Há várias hipóteses de leitura, adotaremos a seguinte: (i) a compreensão da sociedade civil burguesa exige que particularidade e universalidade sejam afirmadas e negadas reciprocamente. Disto se segue que, para Hegel, a sociedade civil burguesa demanda que a pessoa concreta submeta os princípios da família e do Estado à princípios individualistas, ou de igualdade formal.

Em decorrência do princípio supra, as instituições da família e do Estado e suas determinações mais fundamentais são subsumidas aos desejos e inclinações das

¹⁹Hegel, *Filosofia do Direito*, § 184.

pessoas concretas que lhe constituem, passando de valores universais a princípios particulares, reconhecidos ou não.

Neste contexto, a pessoa concreta passa a se auto-estimar não por ser membro de um grupo familiar ou cidadão de um Estado, mas por ser cada pessoa concreta igualmente autogestor de sua própria existência, superando o reconhecimento formal oriundo da universalidade das instituições, pelo prestígio oriundo do reconhecimento assimétrico das relações de poder.

Nesta perspectiva esboçada por Hegel, a pessoa concreta é afirmada em toda sua extensão em detrimento das configurações da família e do Estado. Todavia, ao identificar como princípio da sociedade civil burguesa tais fundamentos, Hegel descobre que a afirmação da particularidade em toda sua extensão promove sua inversão em seu contrário, instituindo a universalização do princípio da pessoa concreta e, por conseguinte, agudizando a ambiguidade do princípio da sociedade civil burguesa.

A universalização do egoísmo mediante o primado da particularidade da pessoa concreta produz o fenômeno da estrita dependência recíproca da pessoa à pessoa, encerrado a sociedade civil burguesa a pessoa concreta, como corolário de sua constituição ambígua, no círculo vicioso da recíproca liberação e dependência. Hegel afirma com todas as letras este caráter ambíguo ao asseverar que

Mas o princípio da particularidade, pelo fato mesmo de que se desenvolve para si até a totalidade, passa para a universalidade e somente nela tem sua verdade e o direito de sua efetividade positiva.²⁰

Tem-se que a sociedade civil burguesa desenvolve-se segundo um princípio ambíguo, pois enquanto papel mediador da *pessoa concreta* rumo a sua expressão

²⁰Hegel, *Filosofia do Direito*, § 186.

efetiva como cidadão do Estado, a mesma se âncora em princípios aparentemente excludentes, mas que, todavia só extraem seu verdadeiro potencial de diagnose quando pensados e realizados reciprocamente, ou seja, de modo ambíguo.

Importa destacar com bastante ênfase que se a reflexão filosófica sobre a *sociedade civil burguesa* é perpassada por esta ambiguidade na estruturação dos conceitos é porque Hegel identifica na própria realidade um caráter sumamente ambíguo.

A sociedade civil apresenta o espetáculo ambíguo de, a partir da igualdade social e jurídica, a pessoa concreta efetivar sua riqueza pela produção da pobreza dos demais; de através da instrumentalização do trabalho e os benefícios oriundos deste como a liberação humana de trabalhos estafantes apenas se realizarem ao custo de supressão dos postos de trabalho, do mercado produzir riqueza à nação ao custo da submissão colonial de outros povos e etc.

A sociedade civil burguesa mediante a igualdade formal da *pessoa concreta* e seu princípio do *egoísmo universal* relativiza as esferas da família e do Estado por romper com a ideia de *membro* [da família], substituindo-o pela de indivíduo e por instituir uma dimensão política não dependente da dimensão estatal, algo típico da modernidade, ancorando sua ambígua estruturação de autodiferenciação em torno das carências ou necessidades do mercado e do mundo do trabalho.

Para a compreensão deste ambíguo processo de autodiferenciação passaremos então a compreensão de como se efetiva a estruturação do laço social da *sociedade civil hegeliana*.

5. O laço social na Sociedade civil burguesa

A estruturação dos vínculos sociais constituintes da sociabilidade, ou do laço social, no campo da sociedade civil burguesa gravita em torno das relações

estabelecidas mediante o postulado da igualdade por *estrita dependência* que as pessoas concretas têm umas das outras.

Hegel afirma que na sociedade civil burguesa “[...] a pessoa particular se encontra essencialmente em vinculação com outra particularidade semelhante, de modo que cada uma apenas se faz valer e se satisfaz mediante a outra [...]”²¹.

E eis que novamente emerge a ambiguidade na constituição do laço social, pois se Hegel afirmara no § 182 da *FD* que o princípio fundante da sociedade civil burguesa é a *pessoa concreta como um fim em si mesmo*, a realização desta pessoa concreta não se efetiva em sua particularidade, mas sempre naquilo que ela deve negar, qual seja, a universalidade da particularidade. De modo que, o primeiro momento de conexão para a estruturação da sociabilidade na sociedade civil burguesa é a implosão externa do seu princípio interno.

A sociedade civil burguesa impõe um problema à sua análise enquanto momento constitutivo do laço social que é o tipo muito particular de constituição dos vínculos que une seus membros entre si, pois todo o movimento do seu princípio interno – o da *pessoa que é fim em si mesmo* – é um desdobramento do dilaceramento das próprias condições de possibilidade da formação dos vínculos.

Hegel afirma que o laço social na sociedade civil burguesa promove a instituição de um *estado da necessidade* ou de um *Estado exterior*, justamente pela característica de a ação de seus membros tenderem a criar laços frágeis para a formação de uma coletividade.

Os vínculos sociais iniciam sua constituição na sociedade civil pela tensão que a afirmação de seu princípio da particularidade provoca o tentar se realizar, pois num movimento não previsto na lógica do agente privado, seu princípio reciprocamente nega-se.

²¹Hegel, *Filosofia do Direito*, § 182.

A *pessoa privada* ou concreta ao desejar sua satisfação pessoal e todos na medida em que são pessoas concretas ao exigirem para si sua satisfação pessoal, universalizam o princípio de que todos têm igual e formalmente a faculdade de se satisfazerem de *modo pessoal*. O particular efetiva-se apenas e na medida em que constitui-se como universal.

Esta retorsão a que o princípio da *pessoa enquanto fim em si mesmo* sofre ao se efetivar é de uma dimensão tão impressionante que, ao mesmo tempo em que, ele universaliza seu oposto, a universalidade, ao mesmo tempo ele promove “[...] o espetáculo igualmente do excesso, da miséria e da corrupção física e ética comuns a ambos”²². Neste ponto é interessante que Hegel introduz repticiamente o tema da mão invisível [*Invisible Hand*].²³

Neste sistema de dependência multilateral [*System allseitiger Abhängigkeit*], Hegel aduz que é a cultura e seus valores universais que permitem que a autoconsciência possa suportar a dor infinita e a cisão vivenciada pela pessoa concreta que enquanto fim em si mesmo deve estabelecer seus processos interacionais buscando maximizar seus resultados em vista de sua satisfação particular, negando os vínculos e laços das esferas da família e do Estado.

Entretanto, a sociedade civil mesmo compondo-se de dois princípios opostos a *pessoa concreta* e a universalidade que dela advém no curso de sua efetivação, e que esta pessoa concreta é o sujeito econômico resultante da revolução industrial, Hegel reconhece a ela uma função instituidora de laços de pertencimento, mantendo entre as pessoas concretas motivadas por seus fins egoístas uma relação social, determinando entre elas laços de sociabilidade coletiva preservados pelos valores da cultura.

Aqui, coloca-se novamente o problema da instituição da ambiguidade da formação do laço social na sociedade civil burguesa, pois para a *pessoa concreta* os

²²Hegel, *Filosofia do Direito*, § 185.

²³ É sabido que Hegel possuía em sua biblioteca pessoal o livro de Adam Smith, *Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*

laços de sociabilidade e a referência a valores universais não são o seu fim buscado, mas apenas o meio de realização de seu ser *pessoa concreta*. A sociedade instaura-se como modo de realização de finalidades privadas, subsumindo o político à lógica econômica e ao mundo do trabalho, a igualdade à desigualdade.

No contexto da intervenção do papel da cultura neste processo de experiência da cisão e do dilaceramento, Hegel ilustra que outros períodos da história tiveram a oportunidade de o vivenciarem, mas as contingências da história não lhe facultaram o seu vir-a-ser,²⁴ exemplificando como exemplos: a Grécia ao tempo de Platão, Roma e etc.

O laço social na sociedade civil se constitui com vistas à preservação e a segurança do patrimônio dos indivíduos e a sua liberdade negativa, os quais são tomados desde a perspectiva econômica, ou seja, da perpetuação do princípio do individualismo possessivo, para o qual o Estado não é seu fim mas um impedimento à sua realização.

Todavia, se a *pessoa concreta* é o princípio fundante da sociedade civil burguesa ela não é o único, pois para a satisfação das necessidades e carências inerentes aos desejos das pessoas privadas a subjetividade que *sendo fim em si mesmo* tem de autorrealizar-se e não mais receber sua proteção, sustento e segurança de um senhor, inaugura pelo trabalho e no mundo do trabalho, o modo *per excellence* de constituição do segundo nível de constituição do laço social na modernidade.

Deste modo, a igualdade ao ser o meio da pessoa concreta realizar-se põe na cultura as condições da eticidade dilacerada não romper-se completamente, de modo que, pelo trabalho e mediante o trabalho se faça capaz de instaurar um novo modo de estratificação social, o qual, apela a igualdade das determinações não com vistas em produzir desigualdades, mas com vistas a instituir na diversidade das habilidades um mecanismo de promoção da sociabilidade.

²⁴ Acerca deste ponto, deve-se consultar a adição ao § 185 da *Filosofia do Direito*.

A divisão em classes ou *estados* [*Stände*] e sua organização em corporações são os elementos mediadores na sociedade civil para que o laço social não se rompa, mediando o dilaceramento da sociedade civil com a sua reconstituição operada pelo Estado, todavia não haveria condições de desenvolvimento de tantos temas, pelo que, aqui limitou-se ao desenvolvimento dos princípios primeiros da constituição do social na *sociedade civil burguesa*.

À guisa de conclusão

O movimento de explicitação da lógica imanente à sociedade civil produz um tipo de laço social que liga seus constituintes não por princípios internos, mas por determinações exteriores – coisas, propriedade, interesses egoístas etc – num tipo de coletividade movida pela satisfação pessoal, resultante da reflexão da igualdade formal que lhe é constituinte.

Todavia, se por um lado, a lógica da sociedade civil pode parecer à primeira vista um impedimento para a constituição do laço social é o próprio aprofundamento de seu processo de constituição enquanto liberação do homem de suas necessidades naturais num estado exterior que estrutura as condições de possibilidade dos vínculos de uma sociedade política e dos fortes laços sociais nela instituídos.

O laço social na sociedade civil é marcado de partida pelo princípio da igualdade, o qual, paradoxalmente somente se efetiva pelo seu oposto, o princípio da diferença e, é esta capacidade de autodiferenciação imanente ao princípio da sociedade civil que confere ao indivíduo a capacidade de ser social, pois o laço social se dá no instante que as pessoas concretas são capazes de conferir à sua atividade um significado universal através da representação que fazem deste significado à luz de sua posição social no processo mesmo de autodiferenciação simbólica da *sociedade civil burguesa*.

Igualdade, ambigüidade e laço social são as conseqüências de um estado de coisas paradoxalmente complexo e não redutível à conceitos formais. Neste ponto a dor e a potência do negativo se sobrepõem à força do conceito, e Hegel o sabia.

Bibliografia

BAVARESCO, Agemir *et alli*. *As leituras da Filosofia do Direito de G.W.F. HEGEL: entre hermenêutica e recepção*. In Veritas, v.55, n.3: Porto Alegre, 2010, p.83-105

BEISER, Frederick. *Hegel*. Nova Iorque: Routledge, 2005.

FINK-EITEL, Henrich. *Dialektik und Sozialethik – Kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik“*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1978.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, Band. 7.

_____. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Danilo Vaz-Curado e outros. São Paulo: Loyola/UNICAP/UNISINOS, 2010.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, T. III. Trad. Paulo Meneses. São Paulo:Loyola, 1995.

HÖSLE, Vittorio. *Anspurch und Leistung von Rechtsphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1987.

ILTING, Karl-Heinz. *The structure of Hegel's Philosophy of Right*, in Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives, London:1971, p. 90-110.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. São Paulo: Ed. J. Zahar, 1995.

KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationnel – Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin, 2007.

KIM, Joonsoo. *Der Begriff der Freiheit bei Hegel*. Frankfurt am Main/Bern/Berlin: Peter Lang, 1996.

LAKEBRINK, Bernhard. *Die europäische Idee der Freiheit – Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*. Leiden: E. J Brill, 1968.

MARMASSE, Gilles. *Force et fragilité des normes – Principes de la philosophie du droit de Hegel*. Paris ; PUF/CNED, 2011.

ROSENFELD, Denis. *Politique et liberté. Une étude sur la structure logique de la "Philosophie du droit" de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1984.

RITTER, Joachim. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

SIEP, L. *Die Aktualität der praktischen Philosophie Hegels*. In: WELSCH, W.;VIEWEG, K. (Hrsg.). *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*. München:cFink, 2003, S. 191-204.

THEUNISSEN, Michael. *Sein und Schein – Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

_____ The repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right, in *Hegel and legal theory*. London: Routledge, 1991.

WEIL, Eric. *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, 2001.

De la desigualdad a la diferencia:
un desplazamiento del problema del gobierno
revisitando la gubernamentalidad liberal
del siglo XVIII al presente.

From inequality to difference: a displacement of the problem
of the government. Revisiting the liberal governmentality,
from the eighteenth century to present.

Verónica Gago *

Fecha de Recepción: 29 de septiembre de 2013

Fecha de Aceptación: 17 de noviembre de 2013

Resumen: *El problema de la desigualdad en la teoría política moderna implica siempre un problema de gobierno. ¿Cómo se la combate, disimula o administra? En este artículo proponemos pensar que el problema de la desigualdad desde la gubernamentalidad (neo)liberal, para usar el concepto foucaultiano, se convierte en el problema del gobierno de la diferencia. Con este objetivo, nos proponemos reconstruir desde las conceptualizaciones de Foucault las innovaciones políticas del liberalismo desde el siglo XVIII hasta llegar a sus declinaciones actuales para rastrear el pasaje de la opresión a la libertad como problema de las formas de gobernar a los muchos. En este recorrido señalaremos también cómo insiste una dinámica centrífuga de la multiplicidad que corresponde a una teoría de la diferencia no obsesionada con la estabilidad y la gobernabilidad.*

Palabras clave: *desigualdad – gobierno – diferencia – liberalismo.*

* Becaria postdoctoral de CONICET-IIGG-UBA. E-mail de contacto: veronicagago@hotmail.com

Abstract: *The problem of inequality in modern political theory always involves a problem of government. How is inequality combated, concealed or managed? In this paper we propose to think that the problem of inequality from (neo) liberal governability -using Foucault's concept- becomes the problem of govern the difference. For this purpose, we propose to reconstruct, according to Foucault's conceptualizations, those liberal policy innovations from the eighteenth century until their current declinations. Thus, we trace the passage from oppression to freedom as a problem of the ways to govern "the many" (or the multitude). In this detour, we also discuss how is always present a centrifugal dynamic of multiplicity, related to a theory of the difference, where there is no obsession with stability and governance.*

Keywords: *inequality - Government - difference – liberalism.*

El problema de la desigualdad en la teoría política moderna implica siempre un problema de gobierno. ¿Cómo se la combate, disimula o administra? En este artículo proponemos pensar que el problema de la desigualdad desde la gubernamentalidad (neo)liberal, para usar el concepto foucaultiano, se convierte en el problema del *gobierno de la diferencia*. Sin embargo, en ella queda coagulada una doble tendencia antagónica. Por un lado, una pluralidad de diferencias que tienden a funcionalizarse en un Uno articulado con el mercado mundial y el juego de la mediación estatal. Por otro, una corriente centrífuga que se afirma en una dinámica de convergencias parciales de las fuga y las resistencias y que tiende a sobreponer la multiplicidad por sobre cualquier perspectiva sistémica o hegemónica. Con este objetivo, nos proponemos reconstruir desde las conceptualizaciones de Foucault las innovaciones políticas del liberalismo desde el siglo XVIII hasta llegar a sus declinaciones actuales para rastrear el pasaje de la desigualdad a la diferencia y, por tanto, de la opresión a la libertad como problema de las formas de gobernar a los muchos. En este recorrido señalaremos también cómo insiste una dinámica centrífuga de la multiplicidad que corresponde a una teoría de la diferencia no obsesionada con la estabilidad y la gobernabilidad.

1. Sobre el concepto de economía como gobierno biopolítico

Foucault sostiene que a partir del siglo XVIII los economistas fisiócratas, teorizando el concepto de “gobierno económico”, desarrollan la noción de gobierno como un “dejar hacer”. Se trata –para estos filósofos y hombres de negocios– de una libertad que es a la vez “ideología y técnica de gobierno”. Constituye, sin dudas, una paradoja frente a las teorías políticas y económicas que, hasta entonces, teorizaban la capacidad de gobierno como una virtud sustentada en lo negativo: es decir, en su posibilidad de restringir conductas según un cierto orden y obtener una obediencia más o menos continua.

El arte de gobernar se transforma radicalmente: se trata ahora de respetar la proliferación de iniciativas, de no limitarlas, en fin: gobernar es “saber cómo decir sí al deseo” (lo cual para Foucault implica toda una matriz de filosofía utilitarista e ideología del sensualismo). El contrapunto con el soberano hobbesiano es contundente: éste se forma cuando los hombres son capaces de renunciar a sus deseos para dar lugar a una autoridad política unificada. Pero en un gobierno que suscita y promueve el deseo, ya no es la totalización efectuada por la perspectiva del soberano la que asegura un orden. Por el contrario, la eficacia de gobernar consiste en liberar la interacción de una pluralidad de fines específicos, de por sí diversos. Por esta razón debe ser repensada cómo se conjuga la relación individuo/colectivo: se trata, dice Foucault, de un nuevo tratamiento de las multiplicidades. En todo caso, la confianza se deposita en una resultante de iniciativas por definición inciertas y múltiples.

Es, a primera vista, un modo anti-moral de comprender el mundo, capaz de desplazar el problema del ideal virtuoso de los hombres: “La idea de un gobierno de los hombres que piense ante todo y fundamentalmente en la naturaleza de las cosas y ya no en la mala índole de los seres humanos, la idea de una administración de las cosas que tome en cuenta en primer lugar la libertad de los hombres, lo que éstos

quieren hacer, lo que están interesados en hacer, lo que piensan hacer, todo eso, son elementos correlativos” (2006:71)².

Resaltamos una doble operación con el concepto de economía. Por un lado, su *ampliación* analítica: como señala Foucault la perspectiva fisiócrata incorpora el estudio del ciclo económico completo, el mercado mundial y, por último, un conjunto de nuevos actores (población, productores y consumidores). Desde entonces, la economía pasa a protagonizar una creciente *fusión* con lo político y lo social porque tal ampliación analítica está dada por una dinámica expansiva fáctica: la economía ya no puede pensarse como un ámbito separado y autónomo, sino como el modo que todo lo penetra en tanto forma misma de “gobierno”.

Por otro lado, una *densificación* del concepto: la economía pasa a designar “un nivel de realidad” y “un campo de intervención de procesos complejos”. Este modo de la economía permite entender a fondo la idea misma de una “economía de poder” específica: aquella que supone un modo de tratamiento del acontecimiento, de lo imprevisto, que es novedoso respecto del modo disciplinario y jurídico. En particular porque más que normativizar (o limitar) la acción de hombres y mujeres, la toma en su positividad y, en tanto tal, la función de esta nueva tecnología de poder es hacer “interactuar” comportamientos o fuerzas de deseo “haciendo que las más desfavorables se asimilen a las más favorables”. El deseo pasa a ser entendido como aquello “contra el que no se puede hacer nada”, a la vez que es considerado el campo mismo de la complejidad.

Se desprenden dos enunciados paradójales: 1) se gobierna el deseo, pero de un modo que implica *liberarlo* e, incluso, fomentar esa liberación; 2) la economía se

² Desde otra perspectiva, se puede rastrear el debate sobre los intereses y las pasiones como elementos fundamentales para el éxito de la racionalidad económica capitalista en Hirschman, Albert O. (1999): *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, Barcelona: Península.

convierte en un modo de gestión de lo imprevisto –a través de técnicas de seguridad– que toma cada acontecimiento “como un fenómeno *natural*” y, por lo tanto, como algo que no es ni un bien ni un mal, sino aquello que “es lo que es”. El acontecimiento se *naturaliza*.

Esto implica un momento clave: el pasaje de la tecnología del poder soberano a un arte de gobierno pos-soberano. “Gracias a la percepción de los problemas específicos de la población y el discernimiento de ese nivel de realidad que recibe el nombre de economía, el problema de gobierno pudo por fin pensarse, meditarse y calcularse fuera del marco jurídico de la soberanía” (2006:131). En ese sentido es un arte que se desterritorializa porque abandona el control del territorio como eje fundamental (o, en otras palabras: el territorio pasa a ser considerado desde una perspectiva desterritorializada), marcando el declive de la soberanía y aterrizando su eficacia sobre esa multiplicidad de fines específicos que devienen fuerza productiva. Esto se verifica en ciertas cualidades clave de los “mecanismos de seguridad” con que Foucault caracteriza la operatividad de esta nueva tecnología de gobierno. Ellos logran integrar cada vez más elementos de la realidad y organizar circuitos cada vez más grandes por lo cual parecen liberados de asumir las acciones negativas de cierre y protección respecto de lo real; luego, en la medida en que su principio es “dejar hacer”, la “permisividad” deja de ser un riesgo y se vuelve un requisito; además, en la medida en que las cosas se comprenden “en el plano de la realidad efectiva” en que suceden, se deja sin efecto su valoración moral (bueno/malo; deseable/indeseable) y se libera la función negativa de prohibir o prescribir a cambio de un modo de la “regulación”; y por último, en la medida en que se trabaja en el nivel de la realidad, se cuenta con todos sus elementos para hacer actuar sus elementos y tendencias entre sí.

Podemos ver que en estas características se cobija una eficacia de intervención inédita expresada en un *nuevo realismo*: se parte de las cosas “tal cual son” y las relaciones efectivas entre ellas y se intenta un modo de regulación sobre ese mismo plano: “...ese postulado, y me refiero al principio fundamental de que la técnica

política nunca debe despegarse del juego de la realidad consigo misma, está profundamente ligado al principio general de lo que llamamos liberalismo” (2006:70). Hay que observar, en este sentido, que el giro fisiocrático da lugar a un realismo anti-maquiaveliano: el gobierno ya no se basa en la habilidad y pedagogía del príncipe respecto de sus súbditos, sino en una economía que se ocupa de los problemas de la población y de las “cosas”.

Se perfila así un problema político fundamental en la medida que aceptar las cosas “tal cual son” supone un naturalismo liberal que les atribuye a las dinámicas de la realidad una forma de ser que pareciera no estar *ya* sometida a una axiomatización o proceso de regulación (regulación que opera al nivel mismo de la formación de realidad). Esta operación es la que nos interesa rastrear: cómo se inmanentiza una lógica trascendente del capital en la medida que se identifica este nuevo realismo con un naturalismo liberal.

Y cabe señalar aquí una disputa por el realismo. Tanto la economía como la política –en pleno proceso de fusión o reabsorción– son tratadas como una *física*: dejan de lado la exhortación moralista o la amenaza de represión y abren al camino a una suerte de *empirismo radical* que puede caracterizarse a partir de algunos rasgos fundamentales y encadenados: 1. una indistinción naturaleza/artificio; 2. una lógica amoral o realista; 3. un pensamiento estratégico de las fuerzas. El problema que marcamos en un inicio se perfila nítidamente: estos mismos puntos podrían señalarse *también* como los elementos fundamentales de una política radical. ¿Cómo distinguir lo que parece isomorfo con la lógica liberal? Nuestra hipótesis es que el problema de la producción que se caracteriza como biopolítica es justamente ese: no tener un fundamento fijo y estable que permita distinguir sustancialmente una producción para el mercado de una producción “liberada” de sus exigencias (precisamente porque la libertad está en el centro de la exigencia del mercado). Pero es mejor precisarlo de otro modo: los criterios de distinción o asimetría ya no pueden ser sustanciales. Requieren una distinción en el plano mismo de la inmanencia. Entre la inmanencia

que incorpora la trascendencia del capital (como máquina de captura de la producción social: siempre sería una “inmanencia a”) y aquella que es capaz de inventar y efectuar posibilidades no regladas por la valorización capitalista. Pero, ¿cómo verificar tal diferencia?

La libertad como fórmula de gobierno

Que la “libertad” sea un modo de regulación es una novedad política. Como dijimos, Foucault señala que esta innovación tiene lugar a fines del siglo XVIII, pero recién hoy podemos ver su pleno despliegue en una economía que hace de la libertad y el deseo su principal motor. ¿Qué significa regular a través de lo que no tiene límite fijo?, ¿cómo controlar desde aquello que tiene como principio su pura expansión?, ¿cómo normativizar lo que se funda en una radical autonomía sobre sí? Esta serie de paradojas son las que en este trayecto parecen invisibilizar la línea de explotación en la medida que indefinen la frontera entre resistencia y auto-opresión, entre soberanía sobre las propias decisiones y sometimiento interiorizado. Por eso mismo exponen un problema fundamental: ¿cómo politizar una cotidianeidad que aparentemente ya está politizada en tanto exige la producción de autonomía, se organiza según libertades y promueve la fabricación de nuevos lenguajes y sensibilidades? Es decir: ¿qué política es capaz de diferenciar las libertades estimuladas y exigidas por el mercado de aquellas que proponen una autonomía respecto del capital cuando ambas parecen compartir como máxima fundamental el respeto al deseo? ¿Es posible distinguir entre el deseo del que se nutre la valorización capitalista de aquel que produce una experiencia radical?

Es improbable querer catalogar un deseo “bueno” y un deseo “malo”, pervertido o colonizado desde sus inicios. Parece más útil tratar de pensar ciertas metamorfosis, más o menos visibles, más o menos violentas, que van en una línea estratégica de apropiaciones y recuperaciones (organizativas, discursivas, etc.) de ese

deseo como política del capital, pero también el modo en que esas subjetividades tensan y transforman lo real como subversión del orden existente. Concebir el deseo como campo de fuerzas implica precisar que el capital es una de ellas. Es decir: que el deseo es el contenido de todos los modos de ser, sean éstos afines a lo que llamamos el poder, incluso en estas nuevas formas de poder atentas y concientes de su contenido, o bien como relanzamiento de un proceso de producción de diferencia no reglada, no axiomatizada.

Es la imposibilidad de estabilizar o totalizar alguna de estas perspectivas –y sustancializar el deseo– lo que define el dilema político actual que se juega frente a la propia vida de cada quien, en la medida en que ella misma invita –paradojalmente– a esa politización cotidiana que señalábamos más arriba. Frente a esta modalidad compleja de lo múltiple, cabe una prolongación metodológica del problema: tal como propone Foucault para un análisis crítico, es necesario sustituir una *lógica dialéctica* que busca homogeneizar los contrarios para resolverse en una unidad, por una *lógica estratégica* o de lo heterogéneo, capaz de poner en conexión términos dispares que permanecen como tales.

Decíamos que Foucault planteó este problema en términos que interpelan a la teoría política moderna. Lo hizo cuando comenzó su análisis de la biopolítica como una genealogía de las formas de gubernamentalidad. Su hipótesis era que desde que el gobierno de los hombres y las cosas se apoya en el respeto a una “serie de libertades”, la historia de la gubernamentalidad y de las contraconductas o conductas de resistencia se vuelve “indisociable”. Me interesa a partir de aquí desarrollar la noción de una producción biopolítica (que incluye y realiza una racionalidad gubernamental) como proceso de creciente fusión entre esferas que antes permanecían separadas o reclamaban una autonomía (política, economía, cultura, etc.). Esta fusión tiene una realización fáctica a partir de la ampliación de los recursos considerados estratégicos, que hoy incluyen elementos que van más allá de las variables clásicamente “económicas”, en la medida que la lógica de valorización penetra lo social y se vuelve

un modo de gobierno de las sociedades. Esta hipótesis la analizaremos a partir de tres problemas.

Por un lado, el cambio que significa un gobierno regido por la máxima de la escasez a otro que debe regular lo excedente, lo que siempre está en exceso respecto de la regulación misma. Las conceptualizaciones sobre la “crisis de la medida” del valor son el trasfondo de esta problemática³. Segundo: señalar los recursos que se vuelven estratégicos a partir de que el deseo se convierte en campo central de la productividad: aquí intentaremos trabajar la noción foucaultiana de una “economía de las almas” pero subrayando el papel que el cuerpo tiene en ella, en la medida en que la producción actual reorganiza de manera radical la relación cuerpo/alma. Dicho de otro modo: se trata de desarrollar la relación entre inmaterialización de la producción y políticas del cuerpo bajo una hipótesis: que la inmaterialización de la producción despliega una materialidad específica. Más que oponer secuencialmente un pasaje –de lo material a lo inmaterial– interesa rastrear la reorganización de lo material-corpóreo en un proceso de inmaterialización creciente. Por último: mostrar el proceso paralelo por medio del cual a la vez que la investigación sobre sí es asumida por cada uno como estrategia vital, también lo es a nivel colectivo en la medida que nos constituye como opinión pública (un modo de ser que Foucault considera la contracara de la población).

Producción biopolítica: los nuevos recursos naturales

Esta ampliación del concepto de economía se resuelve en una fusión de elementos –lo que aquí llamamos *producción biopolítica*– y parece alcanzar uno de sus niveles máximos en los últimos treinta años en la medida en que la llamada economía posfordista absorbe para sí y pone a producir una cantidad de aspectos, cualificaciones y dinámicas de la realidad que antes quedaban por fuera de los

³ Para un despliegue de esta discusión, ver Negri (2001).

requerimientos de valorización. Nos referimos a cualificaciones subjetivas que hoy son teorizadas en su modo más extremo –e *invertido*– por el marketing como elementos fundamentales de cualificación de la fuerza de trabajo: innovación, creatividad, disponibilidad, flexibilidad, etc. Incluso más: se trata de dimensiones que antes eran expresamente excluidas del ámbito laboral donde predominaban los comportamientos físico-repetitivos, mecánicos. Estas cualificaciones estrictamente subjetivas se convierten en nuevos recursos estratégicos. Ya no se trata de materias primas o ventajas denominadas objetivas para la competencia económica: lo subjetivo como puesta en movimiento de recursos “propios” se naturaliza. En este sentido, es necesario pensar la recualificación de las relaciones de poder en la producción biopolítica que toman como objeto nuevas habilidades, conductas y sensibilidades. Pero también “la memoria y su *conatus* (la atención)” se vuelven blanco de un nuevo control al que se ha llamado “noo-política”, es decir: aquella que consiste en el control de “la parte más alta del alma” según la definición aristotélica de *noos* o *nous*⁴.

Los nuevos recursos naturales son potencias sociales que devienen modos de ser: aquellos que nos vuelven aptos para la actividad posfordista. Una nueva relación entre cuerpo y mente reorganiza la producción de valor. Y abre la ambigüedad de todos sus términos: ¿a qué le llamamos *nuevos*, a qué *recursos*, y por qué decirles *naturales*?

Foucault llama la atención sobre la posibilidad de nombrar al liberalismo como un “naturalismo gubernamental” (2007:82). La lectura que los fisiócratas hacen del gobierno inclina a tal lenguaje: “el gobierno tiene el deber de conocer esos mecanismos económicos en su naturaleza íntima y compleja”. Sin embargo, Foucault decide hablar de liberalismo para señalar que el problema de la libertad está en el centro: no porque se trate sólo de respetarla, sino porque la nueva razón

⁴ Esta idea la desarrolla Lazzarato (2006). Lo hace para distinguir la vida en tanto que memoria de la vida y en tanto que características biológicas de la especie humana (muerte, nacimiento, enfermedad, etc.). Para Lazzarato, biopolítica, noo-política y disciplinas conforman tres modos de gestión del poder que se agencian entre sí como gestión de la vida, modulación de la memoria y sus potencias virtuales y moldeado de los cuerpos.

gubernamental la consume, la produce y la organiza. De allí que su máxima sea, a la hora de relacionarse con los gobernados: “Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre” (2007:84). Es ese borde entre fabricación y naturalidad lo que vuelve a poner el tono paradójico que venimos señalando como característica de un gobierno que regula por medio de la libertad y que hace que los postulados liberales del siglo XVIII exasperen de un modo particular su *actualidad*.

Naturalidad fabricada de la libertad, a la que se apela como recurso estratégico. Ésta es la operación del naturalismo liberal. Que exige como contrapartida la fabricación de ciertas sensibilidades: en particular aquellas que estimulan a “vivir peligrosamente”. Lo que fue también divisa de un anhelo romántico y vitalista, es también “correlato psicológico y cultural” del liberalismo aunque de modo diverso. En el liberalismo, el miedo al peligro habilita toda una pedagogía de la previsión, la higiene y el estado de alerta cotidiano que exige una política de la *seguridad*. Por eso, seguridad y libertad se conjugan como mecanismos virtuosos del liberalismo pero no como par antagónico o de limitación de uno sobre otro. Más bien, se amplifican en su funcionamiento paradójico: “en este caso el control ya no se limita a ser, como en el caso del panoptismo, el contrapeso necesario a la libertad. Es su principio motor” (2007:89).

Naturalidad estimulada por el control, a la que se confía el despliegue estratégico de ciertos recursos puestos a producir. Nuevamente, estamos ante la operación de naturalización liberal: la fabricación de libertades se nutre del control de las virtualidades. La distinción analítica entre el momento de fabricación de libertades y el momento de su control parece volverse difusa. Es una naturalidad que trabaja hacia dos líneas: 1. la constitución de la población como “naturalidad penetrable” y 2. la constitución de la opinión pública como alma penetrable.

Más precisamente: la opinión pública es esa misma población desde el punto de vista de sus opiniones, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: “el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones” (2006:102). A primera vista puede parecer que la población se vislumbra desde el punto de vista de la producción social y se convierte en opinión

pública desde la perspectiva del comercio y el consumo. Sin embargo es más radical la fusión: las opiniones, los temores y los hábitos son los que devienen elementos centrales de una producción biopolítica. Son ellos los que se vuelven a la vez recursos *naturales* (entendidos en la medida que permanentemente fabrican una naturaleza) y *estratégicos* (en tanto son considerados materia “prima” de una producción sustentada en la libertad). Es la *naturalidad* de la población –como nueva exigencia del capital– la que brinda la posibilidad de influir sobre ella en tanto “objeto técnico político de una gestión y un gobierno”.

Naturalidad de una población influida por medios artificiales o inmanentización de una naturaleza con su manipulación posible. La naturalidad se vuelve una trascendencia inmanentizada. El artificio se naturaliza y la naturalidad es posible de ser explotada y estimulada, subordinada y remunerada, en la medida que es indisociable del artificio. En este movimiento, deseo e interés traman una nueva relación: la dimensión deseante parece reducirse a la conciencia del interés del individuo posesivo: “El deseo es la búsqueda del interés para el individuo” (2006:96).

Podríamos señalar aquí una doble dinámica de la producción a partir de las premisas (neo)liberales: en la medida en que la producción social parece cada vez más volcada hacia recursos inmateriales⁵ (producción = comunicación) se despliega una paralela sobrevaloración/desvalorización del cuerpo para su control. Por un lado, pareciera que cierta tendencia performativa-lingüística *desmaterializa* el trabajo a favor de nuevas funciones que tienen la comunicación en el centro: una naturaleza maquina que incorpora en sí misma el control y la coordinación que antes se resolvían de manera externa. Al mismo tiempo, una automatización creciente de la producción pone al cuerpo *entero* (ya no fragmentado en operaciones mecánicas) en una subordinación de nuevo tipo.

⁵ Esta idea no implica, como se suele simplificar a veces, que la producción material deje de tener importancia o que la producción en su forma industrial no siga teniendo un gran lugar. La discusión es sobre la tendencia que señala cuáles son las zonas de mayor producción de valor en el sentido en que son capaces de reorganizar el resto de las producciones-circulaciones-consumos (Virno, 2003).

Sobre el excedente

Los fisiócratas del siglo XVIII también desarman el problema de la escasez que funciona como una de las explicaciones más remanidas de la desigualdad y reorientan así la lectura política de los recursos. Quesnay impulsa la libertad comercial y de circulación como principios fundamentales del gobierno económico para afrontar el problema de la escasez de granos. Episodio de mutación de las tecnologías de poder y del establecimiento de la técnica de los dispositivos de seguridad, advierte Foucault. Los puntos decisivos son que la escasez deja de ser pensada como “mal” y pasa a ser concebida como un fenómeno *natural* y que la unidad de análisis deja de ser el mercado, y pasa a ser el grano y sus avatares (clima, suelo, envío al mercado, etc.). Sintetiza Foucault: de la obsesión por la escasez se pasa a intentar influir la realidad del grano.

El dispositivo que los fisiócratas buscan es uno que permita intervenir sobre las oscilaciones *naturales*: frenarlas, anularlas o limitarlas, pero nunca desconocerlas o desvalorizarlas. En otros términos: *modularlas*. “La escasez se frena en virtud de cierto ‘dejar hacer’, cierto ‘dejar pasar’, cierta ‘permissividad’, en el sentido de ‘dejar que las cosas caminen’” (2006: 62). Volvamos a un tema mencionado: el modo de regulación liberal toma como dato ineludible la lógica acontecimental e imprevisible de lo real. El “dejar hacer” del que parten los mecanismos del nuevo arte de gobernar toma como principio de cálculo lo incalculable: el *acontecimiento*.

¿Por qué entonces seguir pensando en la escasez si hay una nueva efectividad en la regulación de las fuerzas libradas al *laissez faire*? Mutación epistemológica que exige ampliar el campo de análisis al nivel de su funcionamiento real: *como si* se tratara de ponerse a la altura de la complejidad de lo real y al modo en que sus elementos interactúan.

Este mismo funcionamiento podemos constatarlo en la producción biopolítica que intentamos caracterizar aquí, la cual tiene como rasgo constitutivo la *falta de*

distinción entre producción y reproducción, ocupación y desocupación, trabajo y lenguaje. Aunque a esa falta de distinción le corresponde una segmentación posterior a cargo del poder de mando capitalista, que explota la indistinción a la vez que –a fuerza de pura arbitrariedad– repone las delimitaciones entre producción y reproducción, ocupación y desocupación, trabajo y lenguaje para subordinar una cooperación cada vez más amplia. Podemos situar aquí la operación específica del neoliberalismo: al mismo tiempo que la fragmentación cooperativa y analítica se vuelve anacrónica desde el punto de vista de la producción sigue vigente desde el punto de vista de la segmentación política del capital.

Sin embargo, es esa *falta de distinción* entre producción y reproducción, ocupación y desocupación, trabajo y lenguaje *lo que produce una excedencia*: de recursos puestos a trabajar, de un mundo de la vida que pasa a ser capitalizado, de unos modos de ser que son explotados en su vitalidad experimental⁶. *Excedencia por indistinción y re-segmentación* es el rasgo fundamental de un nuevo capitalismo del que los fisiócratas tuvieron intuiciones fundamentales. Indistinción que se convierte en rasgo a la vez específico, a la vez genérico. Que pone en crisis la medida del valor, aunque no su vigencia como organizador social.

Investigación sobre sí y mercado

Foucault pone en primer plano la relación entre dinámicas de producción y formas de control. Se trata de una vinculación “sintética, política”: no hay plusvalor sin subpoder (1998). El “sub”(poder) se refiere al ya clásico análisis microfísico foucaultiano: más que concentrarse en el aparato estatal, se trata de analizar poderes e instituciones situadas “en un nivel más bajo”. El subpoder, de este modo, es la *condición de posibilidad* de la plusvalía. Y como tal implica el surgimiento de una serie de saberes (saber del individuo, de la normalización, saber correctivo). El

⁶ Para una ampliación muy sugerente de esta discusión, véase: De Giorgi (2007).

análisis de la plusvalía supone entonces un cuestionamiento en cadena: a las formas de subpoder que la posibilitan y a los saberes asociados. Pero, ¿cuál es la relación entre esta serie? Dice Foucault que los saberes y las formas de poder no están por encima de las relaciones de producción: “no las expresan ni tampoco permiten reconducirlas”. De modo que están en relación de inmanencia y son mutuamente constituyentes.

Hoy cada quien está impulsado a una investigación sobre sí: producirse, conocerse, mantenerse en forma, actualizarse, etc. Son todas producciones de sí que repiten una ambigüedad. Entre el *conócete a ti mismo* que Foucault rastrea en su *Historia de la sexualidad* a la exigencia de autoproducción cotidiana para estar a la altura de un mercado y unas exigencias que no permiten la distracción sobre sí.

La ambigüedad podemos situarla en la delimitación de ese “sí mismo”: ¿se trata, nuevamente, de la reedición de un individualismo posesivo que requiere, cada vez más, para producir, *producirse*? ¿O ese sí mismo expone una virtualidad de cooperaciones, de alianzas complejas, de asociaciones productivas, que cada vez lo reconfiguran, lo redefinen y lo relanzan a un proceso de subjetivación?

Por esto mismo, la máxima de conocer el propio deseo exige una distinción entre una politización cotidiana –arraigada en las conquistas feministas de las últimas décadas que cuestionaron justamente la distinción moderna de esferas público/privado, político/doméstico, productivo/reproductivo– a la autoayuda devenida política (y terapéutica) para que cada quien se convierta en empresario de sí mismo. La distinción debe hacerse a partir de una exigencia que parecen compartir: la interpretación constante de signos del propio cuerpo, de las propias inclinaciones, capacidades y gustos. Para la axiomática del capital, ¿quién mejor que una/o misma/o para leer y autogestionar esas propensiones vitales?

Insistimos con una nueva paradoja: la autonomía parece conquistarse en la medida que cada quien se produce a sí mismo en relaciones de cuidado y control

conigo misma/o, de modo autogestionado, y como momento inseparable de un devenir productivo de ese conocimiento sobre sí. El cuerpo propio como posesión del más complejo medio de producción hace pensar en el entrecruzamiento que notaron algunas feministas: si la separación entre trabajo y reproducción implicaba que el cuerpo era para las mujeres lo que la fábrica era para los hombres en tanto terreno de una alienación fundamental (Federici, 2011), es necesario pensar hoy que el cuerpo-fábrica de cada quien y la intensidad de las relaciones con uno mismo como elemento productivo in-distingue producción y reproducción en un movimiento que es a la vez de hiper-valorización y super-explotación simultánea del cuerpo (sin que esto in-distinga diferencias de género en las formas de ese proceso). A nivel colectivo, esa investigación se traduce en opinión pública y etnología hecha marketing: codificación de las propensiones epocales en recurso productivo. La gestión de la opinión pública – como fábrica de sensibilidades– es otro elemento estratégico de la producción biopolítica. Por eso mismo vale la pena aquí retomar una sugerente tesis de Paolo Virno (2003) que sostiene que los principales medios de producción son hoy los medios de comunicación.

Los griegos –dice Foucault– dieron el nombre de “economía de las almas” (*oikonomia psychon*) a lo que luego se convierten en las técnicas y procedimientos específicos del pastorado cristiano. Sin embargo, ese modo de lo que también podría denominarse “managment de la clientela” toma una dimensión y campo de referencia diferente: mientras la *economía de las almas* era fundamentalmente familiar en los griegos (*oikos*), asumirá luego las dimensiones de toda la cristiandad en tanto “conducta de las almas”. El pastorado, continúa Foucault, es un tipo de poder muy específico que se asigna como objeto la conducta de los hombres –y por instrumentos los métodos que permiten conducirlos y por blanco la manera en cómo se conducen– y que encontró movimientos de resistencia: *rebeliones específicas de conducta* (2006: 225).

Algunas cuestiones político-metodológicas: 1) hay una correlación inmediata y fundadora entre la conducta y la contraconducta (el pastorado cristiano se desplegó *contra* lo que de manera retrospectiva se llama desorden: las sectas gnósticas); 2) estas contraconductas son distintas a las revueltas políticas contra el poder soberano, fundamentalmente están ligadas al problema del status de las mujeres en la sociedad (sea civil o religiosa); 3) se refieren a la época del pastorado pero desde el siglo XVIII, *muchas funciones pastorales son retomadas por la gubernamentalidad*, y como el gobierno pretendió hacerse cargo de las conductas de los hombres, los conflictos de conducta surgirán no tanto por el lado de la institución religiosa como de las instituciones políticas.

Me detengo en subrayar una pregunta: Foucault anota que estallan entonces las rebeliones de conducta en los conventos femeninos y alrededor de las profetisas y deja pendiente lo siguiente: ¿cómo se vincula la discusión del *status* de las mujeres con el modo específico de contraconducta -o de una resistencia- que no se plantea en términos de una soberanía política moderna? Sin embargo, en esta línea Foucault propone un plan de investigaciones posible para analizar las contraconductas en el siglo XVIII: deserción-infracción contra el reclutamiento militar y luego deserción-insumisión cuando el ser soldado se transforma en una conducta política, moral, ciudadana; también las sociedades secretas y las prácticas médicas alternativas. Es interesante seguir la línea de contraconductas actuales en un análisis paralelo a las aquí mencionadas: ¿por qué la experiencia de deserción –que en el lenguaje de cierta filosofía política actual se nombra como *éxodo*– extrae mayor eficacia en un momento político que empieza a perfilarse como pos-soberano? Una hipótesis posible: el éxodo es lo que crea un “afuera” precisamente en el momento en que no hay afuera del capital.

Queda claro que la idea de contraconducta es una bisagra del análisis foucaultiano entre las técnicas de sujeción y las prácticas de subjetivación. Este es otro modo de nombrar la ambivalencia que señalamos como constitutiva de la

producción biopolítica. ¿Exasperación de la dinámica sujeción/subjetivación a punto tal de volverse indisociables? Nuevamente aquí es necesario trazar una línea de frontera de modo tal que las prácticas de subjetivación se diferencien (por procedimientos de invención) de una subjetivación que ya está constituida por prácticas de sujeción (procedimientos de captura y restricción de los posibles abiertos por un acontecimiento).

El gobierno biopolítico entonces –a partir de los mecanismos que Foucault rastrea inicialmente a mediados del siglo XVIII–, puesto en perspectiva con la racionalidad disciplinaria, señala una nueva dificultad o, por lo menos, una polémica: ¿cuándo el control se vuelve más o menos exterior, más o menos interior? Tal vez sirva poner en claro una diferencia entre épocas: bajo la hegemonía disciplinaria la ley o norma aparece como transcendencia que se inscribe en una red institucional y se fija en los cuerpos, mientras que en las sociedades de seguridad –tal como las denomina Foucault– podría decirse que la trascendencia normativa (ley del valor) queda complementada incluida o imanentizada en la vida social.

Así, en la medida en que la disciplina adiestra cuerpos para la producción y los organiza en torno a ciertas normas; el control penetra la población/la opinión pública y busca influir en la realidad por medio de la gestión securitaria del acontecimiento. No se trata de una lógica de superación o reemplazo de unos mecanismos por otros, pero sí de cambios fundamentales en la articulación y hegemonía de los modos de poder, vinculados a nuevos dispositivos (mecanismos y tecnologías) de control. Pero en la normalización –tal como la teoriza Foucault a diferencia de la normación disciplinaria– la relación entre gobernados y gobernantes *no puede sólo consistir en la obediencia*: debe ser un juego de influencias a partir de hacer interactuar una serie de normalidades diferenciales. ¿Explicitación de un nuevo tipo de servidumbre voluntaria en el que la “voluntad” sería un logro del capital? Si La Boétie (2008) con su fórmula de *servidumbre voluntaria* tuvo como objetivo remarcar sobre todo el componente voluntario del dominio político, hoy –que la voluntad parece estar en el

centro de la producción de sí, incitada permanentemente– habría que remarcar el carácter servil de muchos de estos modos que indistinguen vida y trabajo⁷.

Una política arraigada en los sentimientos –una *naturalidad* de los afectos producida como recurso productivo– ubica nuevamente al cuerpo en el centro del problema entre sujeción/subjetivación. El fundamento afectivo de la política revela una inmaterialidad que tiene lugar en la materialidad corpórea. Hablamos de una fabricación de sensibilidades (vía encuestas, marketing, medios de comunicación que detectan la emergencia de inclinaciones, hábitos e innovaciones sociales) que se introduce como componente afectivo de la producción, del consumo y la distribución/circulación de mercancías y servicios en la medida que impulsa o debilita ese juego de fuerzas e influencias por lo que se activa y vigila el mercado. Si la opinión pública es la “superficie de agarre” de ciertas transformaciones que se gestionan a partir de la población, el cuerpo de cada quien se vuelve superficie de experimentación de esas políticas *totales*: biológico-afectivas, públicas-personalizadas, de naturalidad-fabricada, de explotación-exposición permanente.

¿La sociedad contra el Estado?

Los economistas inventaron un nuevo arte de gobernar, hereje –dice Foucault– respecto al pensamiento de la razón de Estado y el Estado de policía (siglo XVI hasta primera mitad del XVIII): la *razón económica* no sustituye la razón de Estado, pero sí le da un nuevo contenido y, por tanto, asigna nuevas formas de racionalidad estatal.

En el pensamiento de los fisiócratas se inicia una ecuación novedosa que – dijimos– se hace inteligible porque combina 1) una naturalidad de la sociedad, 2) la economía política como saber de gestión, 3) el surgimiento de la población como

⁷ Aunque en este punto es fundamental ir más allá de De La Boétie tal como lo propone F. Lordon (2010) cuando cruza Marx y Spinoza para pensar deseo y servidumbre.

conjunto de fenómenos naturales, 4) el gobierno como el manejo de esos fenómenos y el Estado en relación a tal papel y, por último, 5) la libertad como elemento de gobierno. Es esta secuencia de la gubernamentalidad (sociedad, economía, población, seguridad, libertad) la que, según Foucault, permite trazar la genealogía del Estado moderno, definido como “el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples” (2007:96). Son modificaciones de una gubernamentalidad que logra inscribir la libertad como un elemento propio.

Pareciera que las contraductas que se oponían a la anterior hegemonía de la razón de Estado *anticipan* algunos rasgos de la nueva gubernamentalidad:

la sociedad opuesta al Estado, la verdad económica (...), el interés de todos en contraste con el interés particular, el valor absoluto de la población como realidad natural y viviente, la seguridad con respecto a la inseguridad y el peligro, la libertad respecto a la reglamentación (Foucault, 2006: 406).

Todas estas contraconductas tenían como eje plantear el fin de la gubernamentalidad del Estado, la cual se pretendía interminable: ¿qué podía detenerla?

El surgimiento de algo que será la sociedad misma. El día en que la sociedad civil haya podido liberarse de las coacciones y tutelas del Estado, cuando el poder estatal haya podido por fin ser reabsorbido en ella (...), de resultas, el tiempo, si no de la historia sí al menos de la política habrá terminado (...). Primera forma de contraconducta: la afirmación de una escatología en que la sociedad civil se impondrá al Estado (Foucault, 2006: 407).

La ruptura con la idea misma de obediencia permite que la “sociedad civil” se imponga al Estado en nombre del derecho a la revolución: segunda contraconducta.

Tercera y última: el Estado deja de ser percibido como poseedor de la verdad de la sociedad (2006:408).

Foucault, sin embargo, marca una distinción importante entre el liberalismo del siglo XVIII y el neoliberalismo que se inicia luego del nazismo en Alemania: en el primero se trataba de introducir la libertad de mercado frente a la existencia de una razón de Estado y un Estado policía que venía del siglo anterior. En la Alemania de posguerra –donde Foucault sitúa el desarrollo del neoliberalismo bajo la escuela “ordoliberal”– se trató, en cambio, de fundar y legitimar un Estado “inexistente”. La libertad está también en el centro del problema del gobierno pero ahora invocada para otra tarea: “¿cómo puede la libertad ser al mismo tiempo fundadora y limitadora, garantía y caución del Estado?”. Este cambio de plano –mutación radical de las condiciones de partida: la limitación de un Estado existente a la invención/limitación simultánea de uno inexistente– impone una “reelaboración” de la doctrina liberal de gobierno, advierte Foucault.

Hay una serie de inversiones, que los llamados ordoliberales alemanes operan sobre el liberalismo de origen fisiocrático. Son operaciones de radicalización porque se pasa de un mercado vigilado por el Estado a un Estado bajo vigilancia del mercado (2007:149) y luego porque ya no se trata de liberar a la economía sino de constatar hasta qué punto la economía funciona como principio formal de organizador de lo social, de lo político, de lo estatal. El principio de competencia como máxima suprema exige ya no sólo el libre juego de comportamientos e individuos sino una gubernamentalidad activa que la produzca. Un nuevo pasaje: del *laissez faire* a un activismo permanente. Sin embargo este pasaje que Foucault plantea como de un principio natural a otro formal puede entenderse en términos de una radicalización de la paradoja entre sujeción y subjetivación que mencionamos antes. Paradoja, a su vez, que da cuenta de otra radicalización: la relación entre libertad y seguridad se vuelve cada vez más extrema, en tanto la dependencia de cada uno de los términos respecto del otro se acentúa y queda expuesta sin ningún trasfondo estatal que la amortigüe. Su

máxima radicalización es el modo en que la sociedad toda deviene empresa, como dinámica de gestión de una creciente necesidad de libertad-seguridad.

Pero es también la descentralización de lo estatal en nombre de una dinámica directamente empresarial lo que termina de diluir toda mediación del individuo consigo mismo, con la gestión de sí: de sus libertades y de sus (in)seguridades. De hecho, la reconceptualización de la política social en términos neoliberales muestra este viraje: deja de ser un tipo más o menos paternal de protección estatal para convertirse en el modo de “otorgar a cada uno una suerte de espacio económico dentro del cual pueda asumir y afrontar dichos riesgos” (2007:178).

Si el momento neoliberal se trata entonces de un momento pos-soberano desde cierto punto de vista, sin embargo puede decirse que la soberanía parece reterritorializarse en el cuerpo de cada una y de cada uno. La soberanía redefinida como relación consigo mismo/a. Como control, organización y producción de un territorio que es el propio cuerpo; como conjunto de normas para su defensa y enriquecimiento. Cada cuerpo es así producido como segmento finito de una red de relaciones variables. La paradójal relación que Foucault marca entre libertad y seguridad se duplica en otro par no antagónico: singularización y universalización abstracta. Como imbricación paralela entre una noción cada vez más complejizada de individuo (como singularidad, autonomía, e investigación permanente sobre sí) y un modo estandarizado de funcionamiento colectivo que opera a nivel de la población-clientela (opinión pública) exigiendo y reduciendo a la vez la continua singularización de cada quien.

La población como sujeto

Dijimos que la gubernamentalidad de los economistas –que modifica la lógica de la razón de Estado- da lugar a líneas modernas y contemporáneas de la gubernamentalidad (s. XVIII). Si la razón de Estado implicaba un “artificialismo”

respecto a la naturalidad del buen gobierno que formaba parte de un orden del mundo natural querido por Dios, con los economistas, dice Foucault, reaparece *otra naturalidad*: la de los mecanismos de autorregulación que se opondrá “de manera específica y particular” a la artificialidad de la política, de la razón de Estado, de la policía. Y se opone en nombre de una *naturalidad de la sociedad*: de las relaciones de los hombres entre sí cuando están juntos. La sociedad como *naturalidad específica de la existencia en común* es lo que los economistas presentan como dominio de saber e intervención.

La población como conjunto de fenómenos naturales toma el relevo de la población como agrupamiento de súbditos. El problema de la población adquiere nuevas formas: ahora se presenta como realidad *específica*. En el pasaje de la soberanía al gobierno ya no se consideran a los sujetos de derechos diferenciados por estatus, localización, bienes y oficios: con la población aparecen un conjunto de elementos propio del régimen de los seres vivos. La población es a la vez “arraigo biológico” expresado en la *especie humana* y “superficie de agarre” presentada en el *público*.

En el campo de los saberes, la aparición de la población marca varios pasajes: la población es el operador de transformación que inclinó los saberes hacia las ciencias del trabajo y la producción, las ciencias de la vida y las ciencias de las lenguas. “A partir de la constitución de la población como correlato de las técnicas de poder pudo constatarse la apertura de toda una serie de dominios de objetos para saberes posibles” (2006:107).

Decíamos que el problema del soberano se desplaza: pasa del ejercicio del poder sobre un territorio, lo que llamaríamos clásicamente la localización geográfica de la soberanía política, al ejercicio del poder como “punto de articulación” entre naturaleza física y naturaleza humana (una técnica política que se dirige al *medio*), indicando así la aparición de los *mecanismos de seguridad*.

Para definir la “seguridad”, como insiste metodológicamente Foucault, no se trata de determinar una serie sucesiva de reemplazos históricos que se excluirían secuencialmente: de los mecanismos legales y jurídicos que rigieron desde la Edad Media hasta los siglos XVII-XVIII, a los mecanismos disciplinarios modernos hasta llegar, finalmente, al contemporáneo dispositivo de seguridad. Se trata de una historia de las técnicas como tales pero englobadas en la historia más amplia de las tecnologías donde lo que se analiza es cuál es la dominante y los sistemas de correlaciones que se organizan a partir de ella. Esto implica, dice Foucault, una historia más “vaga” en el sentido que se presta atención a sectores específicos y a ciertas sociedades para examinar cómo, por ejemplo, una “tecnología de seguridad hace suyos y pone en funcionamiento dentro de su propia táctica elementos jurídicos, elementos disciplinarios, y a veces llega a multiplicarlos”(2006:24). De modo que las “tecnologías de seguridad” implican en buena medida la “reactivación y la transformación de las técnicas jurídico legales y las técnicas disciplinarias” (2006:25). La seguridad se define así como “una manera de sumar” a los mecanismos de seguridad, las estructuras legales y disciplinarias.

El objetivo es entonces desentrañar la *nueva economía general del poder*. La hipótesis de trabajo es que estaría basada en el *orden de la seguridad*. La relación de esta nueva economía general del poder puede también nombrarse como *hipótesis del biopoder*, lo que lleva a Foucault a rastrear el nacimiento del “poder sobre la vida” que sitúa en el siglo XVIII pero que remonta a los orígenes del cristianismo y su poder pastoral. Por eso en una de sus clases (2006) advierte que tal vez el nombre más adecuado del curso en el que trata estos problemas hubiera sido “Historia de la gubernamentalidad”⁸.

⁸ En “Situación de los cursos” (2007) se aclara que lo mismo pasa con el *Nacimiento de la biopolítica* donde se termina tratando más la gubernamentalidad liberal que la noción de biopolítica en sí y que este es un punto de inflexión radical en Foucault que da paso a la problemática del “gobierno de sí y de los otros”.

¿Qué es una contraconducta hoy?

Foucault apuesta a un pensamiento político que no sea una “descripción triste” de los hombres y mujeres (como suele constatar la derecha) o del poder (como concluye la izquierda) (Pol Droit, 2006). De allí la pregunta que insiste: ¿qué es una contraconducta hoy?

Quisimos remarcar el momento actual a través de los modos paradójales en que “la historia del presente” hace visible y enuncia su radical ambivalencia: entre una libertad y unas relaciones de conocimiento sobre sí y una explotación servil y una subordinación de variados modos de vida al capital. En ese punto de ambivalencia se produce el desplazamiento de la desigualdad a la diferencia como problema político de la teoría del gobierno moderno. Si la desigualdad es la fractura sobre la que un poder soberano debe gobernar para producir un orden más o menos justo, cuando el impulso a la libertad y al modo en que ésta estimula la producción de diferencia ocupa el centro de la escena política nos vemos exigidos a asumir un nuevo paisaje.

La perspectiva foucaultiana que describe el neoliberalismo en tanto liberación de los modos de hacer y como forma de promover la innovación, explicita también ese cambio cualitativo entre *regular* y *gobernar*. Su análisis crítico supone la convergencia entre libertades individuales y vericidad normativa mercantil; es decir, el mercado es el modo de darse de la libertad calculable. El neoliberalismo, desde el análisis de las mutaciones del liberalismo del siglo XVIII, es presentado como esfuerzo de leer la iniciativa deseante de las personas y de incluir en el cálculo incluso lo incalculable de sus motivos y pasiones, como núcleo de la diferencia. Ese incalculable no pretende ser restringido, más bien estimulado a través de la presencia de un “medio” y de las interacciones que allí se dan.

Esta trama nos exige repensar la categoría misma de contra-conducta en un gobierno que replantea la cuestión de la servidumbre y la obediencia y poner el énfasis en los modos en que las resistencias actuales lidian con esta gubernamentalidad que, como vimos, hunde sus raíces fundamentales en aquel momento en el cual se puso la libertad como clave del gobierno de los muchos.

Bibliografía

De Giorgi, Alessandro (2007): *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*, Madrid: Traficantes de Sueños.

De La Boétie, Étienne (2008): *Discurso de la servidumbre voluntaria*; Madrid: Trotta.

Federici, Silvia (2011): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Foucault, Michel (1996): *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1998): *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa

Foucault, Michel (2006): *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: FCE.

Foucault, Michel (2007): *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: FCE.

Lordon, Frédéric (2010): *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*. París: La Fabrique éditions.

Pol Droit, Roger (2006): *Entrevistas con Michel Foucault*, Buenos Aires: Paidós.

Negri, Antonio (2001): *Marx más allá de Marx*, Madrid: Akal.

Virno, Paolo (2003): *Gramática de la multitud*, Buenos Aires: Colihue.

La potencia de un encuentro. Creencia e igualdad en la filosofía de Jacques Rancière.

The power of a meeting.

Belief and equality in Jacques Rancière's philosophy.

Juan José Martínez Olguín*

Fecha de Recepción: 28 de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 26 de noviembre de 2013

Resumen: *Para Rancière la igualdad no es una meta a alcanzar sino un presupuesto que debe ser verificado. Esa proposición es, sin dudas, su contribución más célebre a la filosofía política. Sin embargo, su gesto teórico es más profundo de lo que en apariencia esa proposición sugiere. Postular la igualdad como supuesto significa postularla como una cuestión de creencia. Y la creencia en la igualdad no es un acto de la potencia de la fe. Es el acto de la potencia de un encuentro. El de la potencia del cuerpo y la potencia del pensamiento..*

Palabras clave:

Igualdad – creencia – Rancière – emancipación

Abstract: *For Rancière, equality is not an aim to be achieved but an assumption that must be verified. That proposition is, for sure, Rancière's most famous contribution to political philosophy. However, his theoretical movement is deeper than what in appearance this proposition suggests. Postulating equality as an assumption means postulating it as a matter of belief. And believing in equality is not an act of the power of faith. It is an act of the power of a meeting. Meeting between the power of body and the power of thought.*

Keywords: *Equality – belief – Rancière – emancipation.*

* Licenciado en Sociología, doctorando en la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris VIII. Becario doctoral del Conicet en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Cs. Sociales, UBA. Email: jjmartinezolguin@gmail.com

Si existe un aspecto que hace justicia a la novedad de la filosofía de Rancière con respecto a la filosofía política que lo antecede, y también a la de sus contemporáneos, es su tesis a propósito de la igualdad. La igualdad, dice Rancière, no es un horizonte a alcanzar sino un presupuesto que debe ser verificado, un axioma. Es, por lo tanto, el punto de partida de toda acción política y no su punto de llegada. Así el trabajo político es aquél que verifica esa igualdad, que parte de ese presupuesto para verificarlo. El gesto teórico-político de Rancière es, sin embargo, mucho más profundo de lo que dicha tesis sugiere, pues saca a la igualdad del ámbito de lo “porvenir” para sumergirla en el ámbito de lo que es, devolviéndole así su verdadera *materialidad*, su verdadera realidad. Y, fundamentalmente, su verdadera potencia. La igualdad está entre nosotros, camina entre nosotros, bajo diferentes formas, y produce efectos.

En *La haine de la démocratie*, Rancière sostiene, no sin cierta ironía, lo siguiente: “Los que se creen astutos y realistas pueden siempre decir que la igualdad es sólo el dulce sueño angélico de los imbéciles y de las almas tiernas. Desgraciadamente para ellos, *es una realidad sin cesar y por todas partes atestada*”². Retomando los términos de aquella vieja fórmula althusseriana de la causalidad estructural, la realidad de la igualdad se hace presente, en primer lugar, a partir de sus efectos, como causa ausente. La igualdad se realiza, primero, bajo la forma de la desigualdad. Y su medio más propio es el lazo social⁴. Todo lazo de autoridad, todo lazo social, donde la desigualdad se hace ver con toda claridad, es posible porque existe allí un mínimo de igualdad que une a los individuos en sociedad. Sólo basta con detenerse y reflexionar sobre las condiciones de posibilidad que sustentan toda relación de desigualdad. Basta con pensar cómo es posible la efectuación de una

² Rancière, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: La fabrique, 2005. 55.

³ La traducción de todas las obras en idioma francés aquí citadas son mías.

⁴ En otro trabajo hemos prestado particular atención al modo en que la igualdad se realiza, en el lazo social, bajo la forma de la desigualdad. Cfr. Martínez Olguin, Juan José. “Entre (la filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación: el problema del orden social en el pensamiento de Jacques Rancière”. *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, nro. 3. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UBA, 2013.

autoridad, de una orden, de un mandato. Para que alguien ejerza su autoridad, para que alguien pueda cumplir una orden, es preciso que esa orden se entienda y que se entienda además que esas palabras son algo más que una frase, que hay allí no sólo la voluntad de comunicar un sentido sino también la voluntad de transmitir un mandato. Es preciso que el que recibe ese mandato posea la facultad de pensar, aunque sea en su mínima expresión: que pueda comprender la orden, traducirla, para poder, acto seguido, ejecutarla⁵. En palabras de Rancière, existe un primer nivel de verificación de la igualdad que es la propia desigualdad. La igualdad es necesaria para hacer funcionar la desigualdad. La realidad de la igualdad es entonces, primero, la realidad de la desigualdad. La desigualdad es el lugar impropio de la igualdad. Lugar impropio pero lugar al fin. Toda relación desigualitaria, cada acto que legitima una relación desigual, que une a los individuos a partir de la separación de la lengua en dos órdenes: la lengua de los que obedecen y la lengua de los que ordenan, verifica la igualdad de quienes, en los papeles, declara como desiguales. Ya sea en la relación maestro-alumno, asalariado-capital, individuo-Estado, “todo el mundo verifica constantemente que hay igualdad”⁶, verifica la realidad de la igualdad. La complejidad, por decirlo de algún modo, de este nivel de verificación de la igualdad es que sirve a su propia borradura. Ahí donde alguien hace *como si* fuera desigual, obedece una orden, *crea* en la diferencia entre el mundo de los sabios y el mundo de los ignorantes, en la división entre inteligencias superiores e inferiores, sólo contribuye a enterrar la igualdad, a borrarla, aunque no a hacerla desaparecer, pues, aunque ausente, sigue operando para hacer posible esa división de mundos, esa diferencia de órdenes. Sigue allí operando para darle vida y rienda suelta a la desigualdad.

⁵ Más adelante se analizará con mayor detalle lo que aquí entendemos por pensar, por comprender, por traducir. Por ahora, basta con tomar los términos en sus sentidos corrientes.

⁶ Rancière, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués (entretiens)*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009. 414.

Y si la igualdad está intrincada en la desigualdad, si, aunque ausente, se hace presente en sus efectos, sólo basta con desterrarla de ese lugar, demostrar que está ahí, operando, que es una realidad bien concreta, tan palpable como potente, tan sólida como escurridiza. Si para enterrarla es suficiente con creer en la desigualdad, con hacer como si fuéramos desiguales, para desterrarla de ese lugar también basta con hacer de la igualdad una creencia. Basta con hacer como si fuéramos iguales, basta con hacer como si fuera verdad porque, en algún sentido, es verdad. Convertirla en punto de partida, presuponerla, nos dice Rancière. Pero el acto de creer en la igualdad no es un acto de fe, no es la adhesión simple y llana al principio que reza: “somos todos iguales”. La potencia de la creencia en la igualdad es la afirmación de la doble potencia de un encuentro. Es, más precisamente, la afirmación de la doble potencia del encuentro entre la materialidad de dos mundos. Entre la materialidad del mundo corporal y la materialidad del mundo del pensamiento, entre la potencia del cuerpo y la potencia del pensamiento. Y es precisamente allí, en el abordaje de ese encuentro, en donde la filosofía de Rancière nos va a entregar su reflexión más profunda a propósito de la igualdad, devolviéndole su verdadero poder, en un doble sentido: al vincular el poder de la igualdad con la potencia de la creencia y al hacer de dicha creencia el lugar de toda práctica emancipatoria.

A lo largo del siguiente trabajo intentaremos dar cuenta de ese encuentro, al que nos arroja el pensamiento de Rancière, para hallar así la fuerza que hace de la igualdad, no la meta de toda práctica política, sino el acto de una creencia. Trabajaremos así sobre las dos dimensiones de ese encuentro: sobre la potencia del cuerpo y sobre la potencia del pensamiento. El camino que nos conducirá allí nos obligará, desde luego, a realizar un recorrido por otras filosofías: la de Nancy, la de Jacotot, la de Valéry. La primera de ellas será la de Simón Rodríguez y la singular lectura que León Rozitchner realiza de ella. Haremos, por último, una breve y sintética referencia a la figura del pueblo como terreno de ejercicio de la creencia en la igualdad.

I. La potencia del cuerpo

En las primeras décadas del siglo XIX Simón Rodríguez, filósofo y pedagogo, vivía y escribía en un contexto histórico particular: en plena guerra de independencia de Venezuela, en plena insurrección popular contra el colonialismo español. Pensaba en el contexto de un proceso emancipatorio. Pensaba el modo de prolongar el triunfo militar de su discípulo Simón Bolívar, que se encontraba coartado políticamente por los ahora “republicanos”. Y prolongarlo significaba para él crear cuerpos que se correspondieran con ese proceso, para hacer de ese triunfo militar, un triunfo definitivo. Propuso entonces una educación basada en una pedagogía absolutamente original, no sólo para su tiempo, sino también para el nuestro⁷. Esa empresa intelectual lo arrojó a Simón frente a una verdad decisiva: el cuerpo, los cuerpos, poseen una materialidad singular. Fue recién en la lejana década del '80, desde su exilio en Venezuela, que el pensamiento de Simón fue recuperado por otro filósofo latinoamericano, León Rozitchner, en su obra, inédita hasta hace poco más de un año, *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*⁸.

Se trata, para Simón, del reconocimiento de esa materialidad singular del cuerpo a partir de los efectos de un saber. Un saber que Simón Rodríguez erige como el fundamento de su pedagogía. No es sin embargo un saber cualquiera. No es, por empezar, el saber “leer y escribir” que Simón quiere enseñarle a un pueblo que lucha por su independencia. Es un saber cuyos límites se confunden con los del sentimiento. Se trata de la compasión, del saber compadecerse del otro: “saber -en palabras de Rozitchner (2012)- si nuestro propio cuerpo pudo ser el lugar de una acogida cálida donde el otro tiene para mí un valor semejante al de mi propia vida” (p. 25).

⁷ Una pedagogía que converge con otra pedagogía contemporánea a la de don Simón: la de Joseph Jacotot.

⁸ Cfr. Rozitchner, León. *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012.

Para Simón, sin embargo, la compasión no es un simple sentimiento de solidaridad para con el otro. El saber compadecerse resulta fundamental, y esa importancia se comprende, en primer lugar, a partir del contexto en el que Simón piensa cómo erigir ese saber en una apuesta pedagógica basada en la potencia de ese reconocimiento. Y ese contexto, decíamos, es el de la guerra de independencia. Para Simón, entonces, se trata de un saber que es indispensable para lograr esa independencia, para liberar al pueblo del sometimiento del colonialismo español. La vitalidad del pensamiento de Rozitchner, lector atento no sólo de los textos de Simón sino también de ese contexto, radica en dar cuenta de esa relación entre un tipo de saber singular, la potencia de un reconocimiento, la fundación de una nueva pedagogía, y su contexto histórico. Es a partir de allí, entonces, que Rozitchner nos invita a comprender el saber compadecerse al que hace referencia Simón Rodríguez como el “segundo nacimiento” de todo hombre. Y, en particular, de aquéllos hombres y mujeres que integran el proceso independentista venezolano.

La compasión cobra así una significación singular. Pues ese sentimiento - saber se conforma en el lugar desde donde ver al género humano “en cada hombre”⁹. Para Simón Rodríguez los hombres y mujeres que han olvidado ese saber: el saber compadecerse del otro, los “explotadores del cuerpo de los otros en el trabajo de la vida cotidiana”¹⁰, han olvidado también lo que reúne a esos mismos hombres y mujeres como partes integrantes de un mismo mundo, de un mismo género. Así, entonces, “se asombran cuando ven manos de carpintero en un hombre que *piensa*; no han visto que esas manos que han trabajado la materia -como las de Simón Rodríguez, cuando hacía velas con las suyas- son manos que modifican todo el ser del hombre y, por supuesto, también la boca cuando ésta lo expresa”¹¹. No ven, en suma, lo que reúne al género humano en su conjunto: no ven al género humano como la reunión de *cuerpos pensantes*.

⁹ Simón Rodríguez en, Rozitcher, *op. cit.* 35.

¹⁰ *Ídem*, 77

¹¹ *Ídem*, 78. El resaltado es mío.

Ese olvido que la compasión destierra tiene su origen para Simón en la división entre espíritu y materia, entre cuerpo y cabeza, entre cabeza y mano. Así la clase distinguida, los explotadores de los otros cuerpos, fundamentan esa explotación en esa misma división que hace de algunos cuerpos, almas distinguidas, y de otros, los expropiados y sometidos, sólo manos que trabajan la tierra, la materia.

El saber compadecerse, el padecer y sentir al otro en nuestro propio cuerpo, es entonces el sitio de un reconocimiento: el reconocimiento del cuerpo propio y de cada cuerpo humano como un *cuerpo pensante*, como un *cuerpo que piensa*. Somos seres o cuerpos pensantes. La materialidad singular del cuerpo es aquella que hace del cuerpo de todo hombre un cuerpo pensante. Si los explotadores no veían en las manos del carpintero un hombre que piensa, si no podían sufrir por el otro, tampoco podían entonces “ser el índice (...) de lo que son ellos mismos”¹². Si Simón Rodríguez hizo de la compasión el nudo central de su pedagogía y de su filosofía, si encontró allí el terreno para liberar al pueblo de Venezuela del sometimiento del colonialismo español y hacer triunfar así la Revolución que había comenzado con las armas su discípulo Bolívar, es porque el saber compadecerse es la acogida cálida, en el sentimiento, de ese reconocimiento. A través de la compasión Simón quería que los sometidos y explotados de su tierra se reconozcan, en ese sentimiento, como cuerpos pensantes. Pues es allí en donde se funda la potencia del cuerpo: la potencia de leer y escribir con el “propio cuerpo que pinta con palabras y obras una realidad nueva: en un tiempo y en un espacio inmenso, ampliado”¹³.

La potencia del cuerpo, lo que puede un cuerpo, retomando la célebre cita de Spinoza en su *Ética*, es entonces la potencia de un *estar* en el mundo que se corresponde con su materialidad singular, con su materialidad como cuerpo pensante. Y un cuerpo pensante es, en primer lugar, un cuerpo que pesa, un cuerpo *pesante*. Un cuerpo está en frente de sí mismo como algo que pesa, ocupando un espacio. Los

¹² *Ídem*, 88.

¹³ *Ídem*, 52.

cuerpos están y se desplazan en el espacio en tanto cosas que pesan. “El cuerpo es la pesantez –dice Jean Luc Nancy-. Las leyes de la gravitación conciernen a los cuerpos en el espacio. Pero ante todo, el cuerpo pesa en sí mismo: ha descendido en sí mismo, bajo la ley de esta gravedad propia que lo ha empujado hasta ese punto en que se confunde con su carga”¹⁴. La materialidad del cuerpo es entonces, en primer término, la materialidad *de un estar en el espacio, pesando*. Es su gravedad: “Todos los cuerpos se precipitan estúpidamente hacia el centro”¹⁵, nos dice Rancière. Pero el cuerpo no sólo pesa en el espacio, pesa también en el tiempo: el estar de un cuerpo es cambiante. Los cuerpos se transforman y esa transformación es el índice del paso de tiempo. Los cuerpos sufren los efectos del tiempo. Un cuerpo está entonces, también, pesando en el tiempo. La materialidad del cuerpo es también la de *un estar en el tiempo*.

En tanto cosas, los cuerpos están sometidos a las leyes del universo material y a la propiedad fundamental de ese universo: no puede haber dos cosas en el mismo lugar al mismo tiempo. Su pesantez es la que los hace caer y, así como caen, es como se ordenan, como la sociedad se ordena. Caen en la distribución que la sociedad realiza de ese espacio y del tiempo, en la distribución social legítima que los ordena prolijamente en el espacio en el que están a lo largo del tiempo. La experiencia del cuerpo es también la experiencia de una cierta distribución: aquella que distribuye los cuerpos en el espacio y en el tiempo. “El trabajo no espera”, sostenía Gauny, el filósofo plebeyo rescatado de la oscuridad del ruido por Rancière en su estudio sobre la emancipación obrera. Si el trabajo no espera es porque “no hay tiempo”. He aquí la experiencia más cotidiana y profunda de esa distribución de los cuerpos en el tiempo. Su expresión más acabada es: “no tengo tiempo”.

¹⁴ Nancy, Jean-Luc. *Corpus*, New York: Fordham University Press, 2008. 6.

¹⁵ Rancière, Jacques. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Saint-Amand-Montrond: Fayard, 2012. 128.

Un cuerpo puede, sin embargo, desviarse, aunque sea parcialmente, de las leyes de la materia y hacer de esa desviación parcial, o con ella, un mundo nuevo. Puede desviarse parcialmente del destino que sus condiciones materiales le tienen preparado. Puede hacerse cargo de su propio destino, de su propia corporalidad. Los cuerpos, nos dice Rancière, se “desvían de su destino en la medida en que no son cuerpos, en el sentido de organismos, sino casi-cuerpos”¹⁶. Ese apartamiento de las leyes de la materia no es un apartamiento de la gravedad y de la condición que los arroja como cosas en el tiempo. Es un apartamiento con la gravedad, a partir de la gravedad. Es un apartamiento con el tiempo. Su estar en el tiempo y en el espacio es una existencia singular, un tejido de relaciones singulares. Cada cuerpo hace de su peso, de su estar en el espacio, algo más que eso. Los cuerpos anudan su peso, su experiencia de estar en el espacio, a ciertas condiciones: a cierta función, a cierta actividad, a cierta capacidad o a cierta incapacidad. El estar del cuerpo en el espacio y en el tiempo no es un simple estar: sus condiciones materiales están siempre ligadas a una condición otra. Todo ser ahí de un cuerpo está atado a una razón de ese ser ahí. La potencia del cuerpo es, como nos advierte el pensamiento de Simón Rodríguez, a través de las palabras de Rozitchner, la potencia de un estar “en un tiempo y en un espacio inmenso, ampliado”.

II. La potencia del pensamiento

A principios del siglo XX el escritor y poeta Paul Valéry afirmaba: “El pensamiento no es serio más que por el cuerpo. Es la aparición del cuerpo la que le da su peso, su fuerza, sus consecuencias y sus efectos definitivos”¹⁷. La materialidad singular del cuerpo remite a la materialidad del pensamiento, a la materialidad del trabajo del pensamiento. La potencia del cuerpo responde así a una potencia otra: *la potencia del pensamiento*. Y la potencia del pensamiento es una potencia que se

¹⁶ Rancière, Jacques. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La fabrique, 2000. 63.

¹⁷ Valéry, Paul. “Soma et Cem”. *Cahiers I*. Paris: Gallimard (La Pléiade), 1973. 1120.

corresponde con un exceso. No se trata, sin embargo, de un exceso que pertenezca al orden del Ser. Hay exceso en la medida en que hay “multiplicidades, conjuntos que no se corresponden”¹⁸: conjuntos de cuerpos, de nombres, de palabras, de espacios, de tiempos. Y entre esas multiplicidades o conjuntos no hay concordancia. Lo que hay es, por el contrario, un intervalo que los separa: entre un cuerpo y un nombre, entre un cuerpo y un espacio sólo existe un entre que es trabajo del pensamiento hacer funcionar. El exceso es siempre una no-concordancia, está ligado a una diferencia, a una dualidad, a un "entre". Es así, entonces, como, lejos de ser una actividad de abstracción, de aplicación de saberes o de acumulación de conocimiento, el trabajo del pensamiento, que se corresponde con ese exceso, es “un trabajo de anudamiento y desanudamiento”¹⁹, la especificidad de su trabajo es la de anudar y desanudar esas multiplicidades: cuerpos y nombres, cuerpos, tiempos y espacios, cuerpos y mundos sensibles. Es una actividad que trabaja sobre ese exceso.

Esa potencia del trabajo del pensamiento posee un reverso: la potencia del lenguaje. No hay pensamiento sin lenguaje. El único terreno en el que opera el trabajo del pensamiento es el terreno de la lengua, del sentido. El pensamiento, o la inteligencia, es así una competencia singular: es “la competencia hermenéutica misma”²⁰ por la cual se accede a la comprensión lingüística. *La potencia del pensamiento es la potencia hermenéutica a partir de la cual se abre camino el trabajo propio del pensar: el de anudar y desanudar multiplicidades.*

Este modo de comprender el pensamiento es el que Rancière toma de la pedagogía de Jacotot y que desarrolla en *Le maître ignorant*. Allí Rancière recupera

¹⁸ Rancière, Jacques. *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge: Bayard, 2012. 111.

¹⁹ Rancière, Jacques. “La méthode de l'égalité”. *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière. Actes du colloque de Cerisy*. Laurence Cornu y Patrice Vermeren (comp.). Lyon: Horlieu, 2006. 513.

²⁰ Moreau, Didier: “De l'hypnotiseur a l'herméneute: une figure postmoderne de la magistralité”. *Figures de la magistralité. Maître, élève et cultura*. Pierre Billouet (comp.). Paris: L'Harmattan, 2009. 11. [En línea]. [Consulta: 26 de marzo de 2013] {<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00804706/>}.

la particular experiencia de un pedagogo francés, Joseph Jacotot, en la Universidad de Lovaina allá por el año 1818, en Bélgica. Jacotot era profesor de francés y sus lecciones poseían una singularidad. O, mejor aún, las circunstancias en las que se llevaban a cabo esas lecciones eran singulares. Los alumnos que asistían a ellas hablaban holandés y querían aprender francés, idioma que ignoraban por completo. Jacotot, por su parte, que sabía francés y pretendía enseñárselos a sus alumnos, ignoraba por completo el holandés. No había pues punto de referencia lingüístico mediante el cual el profesor pudiera enseñarles a los alumnos lo que ellos querían. Bastaba para realizar las expectativas de uno y de otros un lazo mínimo de una cosa en común. Jacotot hizo circular entonces entre sus estudiantes una versión bilingüe de la novela *Aventuras de Telémaco* de François Fénelon, recién publicada en Bruselas. Les pidió que aprendieran el texto en francés ayudándose de la traducción. Y es así como los estudiantes aprendieron finalmente la lengua francesa, como pudieron finalmente armar frases en francés. Pero no se trata únicamente de aprender un idioma, de la enseñanza de una lengua. La voluntad del maestro ignorante no se resumía al hecho de que sus alumnos aprendan la lengua francesa sino a que, aprendiéndola, tomen "*a cargo su parte de responsabilidad en el sentido del mundo*"²¹.

En *Le Maître Ignorant* Rancière se refiere a la potencia hermenéutica del pensamiento como acto de traducción: "aprender y comprender son dos maneras de expresar el mismo *acto de traducción*. No hay nada en los textos sino la voluntad de expresarse, es decir de *traducir*"²². El acto de traducción es así aquél que se realiza en el intervalo, en el exceso existente entre nombres y cosas, entre cuerpos y nombres, entre cuerpos y capacidades, entre palabras y significados. Continúa Rancière: "Si ellos (los alumnos) habían comprendido la lengua tras haber aprendido Fénelon, no

²¹ *Ídem*, 11.

²² Rancière, Jacques. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Saint-Amand-Montrond: Fayard, 2012. 20-21. El resaltado es mío.

era simplemente por la práctica de comparar la página de la izquierda con la página de la derecha. Lo que cuenta no es pasar de página, sino *la capacidad de decir lo que se piensa con las palabras de los otros*". Se trata de anudar palabras ajenas a significados propios, a sentidos conocidos, de la lengua propia. Si los alumnos de Jacotot aprendieron finalmente el francés fue por ese trabajo de traducción hermenéutico propio del pensamiento, que anuda y desanuda multiplicidades sobre el fondo de ese exceso ingobernable entre conjuntos que no se corresponden.

La lección decisiva de *Le Maître Ignorant* es entonces hacer de la potencia del pensamiento, o de la inteligencia, una potencia hermenéutica. Es decisiva en un doble sentido. Como bien señala Didier Moreau, la experiencia de Jacotot nos muestra que el alumno no aprende nada de su maestro sino de él mismo: la inteligencia del alumno no está subsumida a la del maestro, porque ella no es una inteligencia que pueda ser engendrada como efecto de una causa externa. Lo que esa experiencia nos muestra es que el alumno "tiene el goce total de su inteligencia, porque no la ha recibido de ningún otro, de ninguna otra voluntad"²³. El pensamiento obedece así a él mismo. Los alumnos de Jacotot no necesitaron de las explicaciones de ningún maestro. No necesitaron de un maestro que les explique gramática y ortografía. Fue en su "confrontación con lo real" que se vieron obligados a ejercer el pensamiento²⁴. El pensamiento se ejerce así "cuando se quiere, por la tensión del propio deseo o por la dificultad de la situación"²⁵, pero por la sola voluntad del individuo de hacerlo. Y Jacotot había generado las condiciones para demostrarlo: propuso que sus alumnos aprendan el francés sin explicaciones y a través de la sola circulación de una versión bilingüe del *Telémaco*. Esa demostración, polémica, devuelve así a la igualdad su verdadera materialidad, su verdadera potencia: aquella que dice que el pensamiento es, entonces, la potencia de cualquiera (*de n'importe qui*). Pues cualquiera está en

²³ Moreau, *op. cit.* 11.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ Rancière, *Le maître ignorant, op. cit.* 24.

condiciones de ejercerlo. Es propiedad de todos porque es la propiedad de cualquiera. No hay división entre inteligencias superiores e inferiores. La diferencia entre los distintos modos de hacer trabajar al pensamiento, de ejercerlo, no es una diferencia de calidad, que hace de ciertos pensamientos formas superiores del pensar, sino una "diferencia poética"²⁶, que hace de la potencia hermenéutica del pensamiento una potencia poética no subsumible a las categorías binarias de la superioridad y de la inferioridad.

La pedagogía tradicional, contra la cual escribe tanto Jactotot como Rancière, se funda, en cambio, en la división entre inteligencias superiores e inferiores. Y por ello la lógica que gobierna la enseñanza que está subsumida a esa pedagogía es la lógica de la explicación, que hace del maestro no un maestro ignorante, sino un maestro explicador. La autoridad del maestro se basa así en esa distinción. El Maestro no sólo explica a sus alumnos los conocimientos que éstos no tienen y que deben aprender. Su investidura y sus explicaciones nos dicen también algo aún más fundamental: que para comprender y aprender, para hacer uso de la facultad del pensamiento, son necesarias esas explicaciones, es necesario el maestro. El pensamiento ya no obedece a sí mismo. Pues “lo que le falta, lo que siempre le faltará al alumno, a menos que él mismo se convierta en maestro, es el *saber de la ignorancia*, el conocimiento de la distancia exacta que separa el saber de la ignorancia"²⁷. Es así entonces como la enseñanza, y sus instituciones explicadoras, nos ensañan continua y progresivamente esa distancia: enseñan al alumno su propia incapacidad, su propia inferioridad. Y esa distancia es la que separa prolijamente al mundo de las inteligencias en dos: en aquéllas inteligencias que saben en qué consiste la ignorancia y aquéllas que no lo saben.

²⁶ Rancière, Jacques. “Politique de l’indétermination esthétique”. *Jacques Rancière. Politique de l’esthétique*. Jérôme Game y Aliocha Wald Lasowski (comp.). Paris: Éditions des archives contemporaines, 2009. 171.

²⁷ Rancière, Jacques. *Le spectateur émancipé*. Jérôme Saint-Loubert Bié: La fabrique, 2008. 15. El resaltado es del original.

El problema de la emancipación ha estado subsumido, paradójicamente, a esa misma división en la que se funda la pedagogía tradicional y que ata el ejercicio del pensamiento, y por lo tanto a la propia emancipación, a la intervención de algún agente externo (el maestro explicador, por caso). Si para la tradición pedagógica la distinción entre inteligencias superiores e inferiores se funda en el conocimiento de la distancia que separa el saber de la ignorancia, para la tradición marxista de la emancipación, por ejemplo, aquélla se realiza a partir del conocimiento de las condiciones que determinan la explotación. La división que se opera en el mundo del pensamiento, entre pensamientos superiores e inferiores, es equivalente a la conciencia sobre esas condiciones. El Partido, los intelectuales revolucionarios, ocuparán así el lugar de garantes de la emancipación. Ésta girará alrededor de la idea de la toma de conciencia. Es entonces en este segundo sentido que la lección de *Le maître ignorante* resulta decisiva. Si la creencia en la igualdad como lugar de una práctica emancipatoria comienza con el ejercicio del pensamiento, que se proyecta en la materialidad misma de la corporalidad como el cambio en la posición de un cuerpo, y puesto que la potencia del pensamiento se corresponde con la potencia hermenéutica por la cual cada uno accede por sí mismo a la comprensión lingüística, la emancipación no puede ser otra cosa que un hecho del sujeto mismo. El acto de emanciparse no tiene lugar a partir del agenciamiento de ningún factor externo a la práctica emancipatoria misma, no tiene garante, pues depende del individuo mismo.

III. La potencia de un encuentro

Recuperando el análisis de Platón sobre la distribución de las ocupaciones y las actividades en la polis griega Rancière sostiene que los artesanos no pueden ocuparse de los asuntos comunes de la ciudad por dos razones bien concretas. La primera es porque no tienen tiempo para ello. La segunda es una razón más profunda: porque creen que el dios ha puesto hierro en su alma mientras que puso oro en la de aquellos que deben dirigir la ciudad. Esta segunda razón, dice Platón, tiene la fuerza

de la creencia. Y la creencia no es aquí una ilusión. Es, en cambio, el sitio de un encuentro: el de la materialidad de dos mundos. Se trata del encuentro entre la materialidad del mundo del cuerpo y la materialidad del mundo del pensamiento. Y es en el abordaje de ese encuentro en donde la filosofía de Rancière nos va a entregar su pensamiento más profundo.

Existen así por lo menos dos modos de efectuar ese encuentro. Dos modos que se inscriben en dos regímenes de creencia bien distintos. Está, en primer lugar, aquél que hace coincidir ese encuentro consigo mismo, que hace coincidir la materialidad del cuerpo y del pensamiento consigo mismo. “El artesano –aclara Rancière- no necesita creer verdaderamente que el Dios ha puesto hierro en su alma. (...) Es suficiente con que *esté ahí donde está* para que todo funcione como si creyera”²⁸. Sólo basta con mantenerse en su lugar. Con hacer que “su *brazo, su mirada y su juicio* acuerden su saber hacer al saber de su condición y viceversa”²⁹, vuelve Rancière sobre el ejemplo de los artesanos en Platón. Basta entonces con hacer coincidir la materialidad de nuestro cuerpo, y con ello la materialidad del pensamiento, con la singularidad de su estar, con la forma en que esa materialidad se encuentra en tal o cual momento. Pero existe también aquella creencia que devuelve a ese encuentro su potencia, *afirmando* la potencia del cuerpo y, con ello, la potencia del pensamiento, separando la materialidad del cuerpo y del pensamiento de sí misma. Se trata de la creencia en la igualdad.

En *La nuit des prolétaires* Rancière recupera el relato de un obrero de la construcción de un periódico de la época de la Revolución de 1848. Allí el obrero cuenta su jornada laboral. Cuenta que, *creyéndose* en su casa, y aun dejando sin terminar el trabajo que debía hacer, detiene sus brazos y construye idealmente la perspectiva que su mirada le devolvería asomándose por la ventana de la habitación para gozar mejor de ella de lo que lo harían sus propietarios³⁰. El relato muestra

²⁸ Rancière, Jacques. “La méthode de l’égalité”. *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière. Actes du colloque de Cerisy*. Laurence Cornu y Patrice Vermeren (comp.). Lyon: Horlieu, 2006. 511.

²⁹ Rancière, Jacques. “Pensar entre disciplinas: una estética del conocimiento”. *Revista Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*. nro. 268. Madrid: Asociación Cultural Brumaria, 2011. 3.

³⁰ Cfr. Rancière, Jacques. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard, 1981.

entonces un cambio de creencia: “el cambio de la relación entre lo que los brazos saben ejecutar y lo que los ojos son capaces de observar”³¹. El obrero, creyéndose igual, separó la materialidad de sus brazos y de sus ojos de sí misma. Separando, primero, la materialidad del pensamiento de sí misma: se pensó a él y a su cuerpo, como algo distinto a lo que era. Apoyándose en la potencia del pensamiento desanudó la condición que ataba esos brazos y esos ojos a una capacidad: la de trabajar, y a una incapacidad: la de disfrutar de la perspectiva de la ventana como los propietarios de la casa, como sus empleadores. La creencia en la igualdad es entonces el lugar en donde se realiza la doble potencia de un encuentro: *el de la afirmación de la potencia del cuerpo como acto de la potencia del pensamiento*. Y la emancipación es, precisamente, el acto de esa creencia. Para emanciparse sólo basta con creer en la igualdad.

La creencia en la igualdad es así el lugar de toda práctica emancipatoria porque es, primero, el terreno en donde se realiza la igualdad, es el terreno desde donde un cuerpo puede salir de la posición de desigualdad que el orden de la dominación distribuye. Postular la igualdad como axioma es también, entonces, devolverle el crédito. Para desterrar la igualdad de los escombros de donde la hunde el lazo social, sólo basta con creer en ella. Para cambiar la posición que destina a un cuerpo a una relación de desigualdad, para arrancarlo de ese lugar y afirmar su igualdad, su pertenencia a la comunidad de cuerpos pensantes, es necesario afirmar la doble potencia del cuerpo y del pensamiento, equivalente al poder del encuentro que proclama el poder singular de la materialidad del cuerpo y del pensamiento. Basta entonces con *desligar* ese cuerpo del nombre que lo destina a esa relación de desigualdad y de hecho a cierta incapacidad. Basta con desanudar la relación que liga *materialmente* ese cuerpo a la ocupación de un tiempo y un espacio que es el propio de ese nombre y de esa incapacidad. Afirmando así si igualdad: disponiendo del espacio y del tiempo que se supone *no podía*, portando un nombre que le da una capacidad que se supone *no tenía*.

³¹ Rancière, “Pensar entre disciplinar”, *op. cit.* 3.

Proletario, sostiene y reitera Rancière en *La méésentente*, es el nombre que los obreros del siglo XIX escogieron para realizar la potencia de ese encuentro³². Pueblo es, también, otro nombre impropio que sirvió, en el contexto histórico del peronismo, como terreno de ejercicio de la creencia en la igualdad.

En octubre de 1957 la denominada CGT Auténtica que agrupaba, según sus propias palabras, a “los peronistas de la resistencia en el campo gremial”, hizo circular un volante con vistas a un nuevo aniversario del 17 de octubre que, por la coyuntura dictatorial y de proscripción del peronismo que pesaba sobre el país, se realizó en condiciones de semi-clandestinidad. Allí se llamaba a una huelga general para ese mismo día. El texto, dirigido simplemente a “los trabajadores argentinos”, decía:

En este 17 de Octubre, conmemoramos la fecha gloriosa en que el *pueblo* irrumpió violentamente para exigir el respeto de su *derecho a participar en la realización del destino nacional*. Y reafirmamos nuestra voluntad de reconquistar la libertad que entonces obtuvimos³³.

Aquí la figura del pueblo no se muestra como lo opuesto a la oligarquía o al poder³⁴. Tampoco aparece, en efecto, como la afirmación de un tipo particular de identidad: sea ésta la identidad peronista o la identidad de los trabajadores u obreros oprimidos por la oligarquía explotadora. Los límites del colectivo que involucra se tornan, en este sentido, difusos. Pues el pueblo se presenta simplemente como aquéllos que reclaman “su derecho a participar en la realización del destino nacional”, ligado a la capacidad (al “derecho) de los individuos, cualesquiera, a ser partícipes en las decisiones que involucran el presente y el porvenir de la comunidad. Si bien quienes reclamaron dicha participación fueron fundamentalmente los trabajadores,

³² Cfr. Rancière, Jacques. *La méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

³³ Volante de la Confederación General del Trabajo -Auténtica-, octubre de 1957. El resaltado es mío.

³⁴ En otro trabajo hemos realizado una crítica a la figura del pueblo como lo Otro del poder o del orden institucional vigente, tal cual es desarrollada en la teoría de Laclau. Cfr. Martínez Olguin, Juan José. ¿Cuál pueblo? Crítica a la teoría del populismo de Laclau". *X Jornadas de Sociología de la UBA*. Julio de 2013. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UBA, 2013.

privados de ese derecho por el régimen institucional fraudulento vigente en aquél entonces, su irrupción, señala el texto, no es en su calidad de trabajadores *sino antes bien en su carácter de pueblo*, categoría vinculada a la capacidad para participar en los asuntos públicos.

Pueblo es aquí, entonces, el nombre impropio que determinados individuos eligieron para cambiar su cuerpo de posición: para salir de la posición de desigualdad en la que estaban subsumidos. El pueblo que irrumpió el 17 de octubre de 1945 es así el sitio de mediación para la realización de un régimen de creencia singular: el de la *creencia en la igualdad*. Apoyándose así en la potencia del pensamiento los obreros desligaron su nombre, el de los trabajadores, de la incapacidad que ese nombre les otorgaba: la incompetencia para participar en las decisiones relativas al destino nacional. Y apoyándose en la potencia del cuerpo subvirtieron la distribución legítima del tiempo y del espacio movilizándose hacia Plaza de Mayo. La doble potencia de ese encuentro, el de la potencia del pensamiento y del cuerpo, se canalizó en un pedido concreto: la vuelta de Perón, desplazado de su cargo en la Secretaría de Trabajo el 9 de octubre de 1945, 8 días antes de la movilización del 17.

Los trabajadores peronistas se creyeron así iguales: hicieron como si fueran iguales, participaron de la realización del destino nacional reclamando el retorno de Perón, pero ya no como trabajadores, sino como *pueblo*. Se consideraron así algo distinto a lo que eran, a lo que se suponía debían ser, y a lo que ese modo de ser les impedía hacer. Su posición como trabajadores determinaba, en el contexto del régimen institucional vigente, una incapacidad: su incompetencia para gobernar, su falta de títulos para gobernar. Pueblo fue el nombre que los arrojó de ese lugar. Ese nombre fue así el sitio de invención propio de la potencia de un encuentro singular: el de la creencia en la igualdad.

Bibliografía

Martinez Olguin, Juan José. "¿Cuál pueblo? Crítica a la teoría del populismo de Laclau". *X Jornadas de Sociología de la UBA*. julio. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UBA, 2013

Martínez Olguin, Juan José. "Entre (la filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación: el problema del orden social en el pensamiento de Jacques Rancière". *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*. nro. 3. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UBA, 2013.

Moreau, Didier. "De l'hypnotiseur a l'herméneute: une figure postmoderne de la magistralité" [En línea]. *Figures de la magistralité. Maître, élève et cultura*. Pierre Billouet (comp.). Paris: L'Harmattan, 2009. [Consulta: 26 de marzo de 2013] {<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00804706/>}

Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. New York: Fordham University Press, 2008.

Rancière, Jacques. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard, 1981.

Rancière, Jacques. *La méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

Rancière, Jacques. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La fabrique, 2000.

Rancière, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: La fabrique, 2005.

Rancière, Jacques. "La méthode de l'égalité". *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière. Actes du colloque de Cerisy*. Laurence Cornu y Patrice Vermeren (comp.). Lyon: Horlieu, 2006. 507-523.

Rancière, Jacques. *Le spectateur émancipé*. Jérôme Saint-Loubert Bié: La fabrique, 2008.

Rancière, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués (entretiens)*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009.

Rancière, Jacques. “Politique de l’indétermination esthétique”. *Jacques Rancière. Politique de l’esthétique*. Jérôme Game y Aliocha Wald Lasowski (comp.). Paris: Éditions des archives contemporaines, 2009. 157-175.

Rancière, Jacques. “Pensar entre disciplinas: una estética del conocimiento”. *Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*. nro. 268. Madrid: Asociación Cultural Brumaria, 2011.

Rancière, Jacques. *La méthode de l’égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge: Bayard, 2012.

Rancière, Jacques. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l’émancipation intellectuelle*. Saint-Amand-Montrond: Fayard, 2012.

Rozitchner, León. *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012.

Valéry, Paul. “Soma et Cem”. *Cahiers I*. Paris: Gallimard (La Pléiade), 1973.

Documentos

Volante Confederación General del Trabajo -Auténtica-, octubre de 1957.

Dialéctica de la igualdad.

Dialectics of Equality.

Agustín Lucas Prestifilippo*

Fecha de Recepción: 30 de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 13 de noviembre de 2013

Resumen: *A lo largo de los años de escritura filosófica que marcan la vida de Theodor Adorno, se deja ver una reflexión cuidadosa acerca de la situación aporética en la que se encuentra la idea de igualdad en las democracias modernas. Luego de Auschwitz, ya no sería posible entender el conflicto entre el principio igualitario, fundante de los órdenes jurídico-políticos, y el principio del reconocimiento de la diferencia en los mismos términos en los que los pensó el liberalismo clásico. En esta ocasión buscamos seguir el recorrido de estas reflexiones sobre los problemas de filosofía moral y política a partir de su dialéctica negativa.*

Palabras clave: *Dialéctica de la Igualdad – Diferencia – Theodor Adorno – Política – Solidaridad*

Abstract: *Throughout the years of philosophical writing that set in Theodor Adorno's life, it is possible to observe a detailed reflection on the dilemmatic situation in which the idea of equality is placed in modern democracies. After Auschwitz, no longer it would be possible to understand -in the same terms as classic liberalism had thought it- the conflict between the egalitarian principle, which acts as foundation of the juridical-political order, and the principle of recognition of the difference. In this occasion we would attempt to follow the itinerary of these reflections on the problems of moral and political philosophy by way of its negative dialectics.*

Keywords: *Dialectics of Equality – Difference – Theodor Adorno – Politics – Solidarity.*

* Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Becario del CONICET (IIGG). Correo electrónico: alprestifilippo@gmail.com.

Introducción

En los debates contemporáneos sobre los conflictos prácticos es posible reconocer una tensión entre dos principios que articularían el pensamiento y la acción políticos, sin cuya presencia la misma idea de la democracia vería menguada su propia potencia. Nos referimos al conflicto entre el principio de la consideración igualitaria de todos y la búsqueda de un reconocimiento de las diferencias. Esta polémica permite organizar una gran extensión del mapa de discusiones políticas de los últimos años. Pero no resulta para nada evidente el modo en que este conflicto podría ser, en cada situación concreta, formulado adecuadamente.

En sus reflexiones diseminadas en diversas obras y lecciones impartidas sobre los problemas actuales del pensamiento sobre los asuntos humanos, Theodor Adorno precisa el sentido de esa apertura al hacer referencia al insoslayable núcleo temporal del pensamiento y la práctica política. Esto significa no solamente que la espesura de los contextos histórico-políticos hace posible la visibilidad de un problema, sino también la forma en que ese problema se muestra y se vuelve pensable en los debates de su tiempo.

Si se acepta esta afirmación, se vuelve comprensible, por ejemplo, el significado de la experiencia totalitaria en las reflexiones de este autor acerca de la política. En este marco, se entiende la motivación y el horizonte práctico de aquellas famosas indagaciones sobre los obstáculos que impusieron a la autonomía del juicio el marco jurídico-político, así como el marco cultural en sentido amplio, de las sociedades de masas –bajo cuya categórica evaluación parecieran ser susceptibles de subsunción casos tan radicalmente opuestos como el nacionalsocialismo alemán y el New Deal–, sin cuya posibilidad podrían ver peligrar su existencia las condiciones subjetivas de las libertades políticas, civiles y culturales.²

² Cfr. Horkheimer, M. y Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.

Sin embargo, esa subsunción categorial, motivada históricamente, no debería oscurecer el hecho de que la misma filosofía política de Adorno ofrece, a la luz de nuevos contextos histórico-sociales, categorías suficientes para que ella sea problematizada. Vale decir, la filosofía política de Adorno parte, luego del horror encarnado en Auschwitz, de la necesidad práctica de distinguir conceptual y evaluativamente un régimen totalitario de un orden social democrático. Por lo tanto, ésta será la afirmación que justificaremos en lo que sigue: una nueva motivación histórica permite activar la procesualidad interna de la idea de igualdad, sin la cual podría mal comprenderse el sentido eminentemente democrático de la crítica adorniana. A ese movimiento proponemos denominarlo “dialéctico”. Pero para justificar esta afirmación debemos, en principio, hacer visibles los contornos que delinean aquella crítica.

A. Crítica

Las reflexiones adornianas acerca de la idea de igualdad se remontan a una tradición crítica que la ha acompañado desde su nacimiento. De esa otra historia de la idea de igualdad, sería posible reconocer tres figuras que marcan su despliegue: la hipocresía, el arbitrio, y lo represivo. La interpretación del joven Marx asume como *denuncia* la primera de ellas.³

Marx critica la concepción ideal del derecho que fundamenta filosóficamente el principio elemental del Estado moderno, a saber: el principio del respeto y consideración igualitarios de todos: “la negación directa de sus condiciones reales va ya implícita en sus condiciones ideales”.⁴ A través de la filosofía del derecho, el principio igualitario del Estado democrático es criticado por la “hipocresía” y el “sofismo” implícitos en la pretendida neutralidad de sus procedimientos. La denuncia de la filosofía del derecho argumenta y demuestra *ad hominem*; añade “la conciencia

³ Marx, K., “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1982, p. 493.

⁴ Marx, K., *op. cit.*, p. 496.

de la opresión” que se esconde detrás de “todas las ilusiones del Estado constitucional”.⁵ Esa argumentación revela privilegiadamente el encubrimiento político de las desigualdades económicas. Ocultamiento que consiste en la satisfacción imaginaria de las exigencias del “hombre real”. Lo que este último signifique no será evidente, más aún cuando pasamos revista al desenvolvimiento de los conflictos políticos del siglo XX.⁶ Lo que Marx sí explicita aquí es que ese desvelamiento crítico procede del “imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Como tal, ese imperativo demuestra que aquella “negación directa” implícita en la crítica no desacopla al sujeto de enunciación crítica del campo de lo criticado.⁷

Marx reconoce un déficit en la filosofía del derecho anclado en la incapacidad para expresar las necesidades de su tiempo. Allí se observa un divorcio entre la teoría y la práctica que revela un problema para la realización efectiva del imperativo igualitario: “No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento”.⁸

Continuando la crítica del joven Marx al principio igualitario, Adorno reconoce la necesidad de precisar las razones filosóficas de ese divorcio. Se falsearía el sentido de su crítica si, para entender la incapacidad de la realización práctica del imperativo de la igualdad, nos remitiésemos al estatuto infinito de la exigencia contenida en su idea. No es por utópica que la idea de igualdad invierte su contenido en su aplicación. Por el contrario, los motivos de ese fracaso pueden ser rastreados en la fundamentación racionalista de la filosofía jurídico-política, cuya génesis podría ser buscada en el concepto kantiano de libertad.

⁵ Marx, K., *op. cit.*, p. 499.

⁶ El contenido de ese concepto normativo de hombre lo desarrollará Marx haciendo uso de la antropología feuerbachiana. Véase: Marx, K. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2004.

⁷ Marx, K., “En torno a la crítica de la filosofía...”, *cit.*, p. 497.

⁸ Marx, K., *op. cit.*, p. 498.

Desde el siglo XVII la gran filosofía había determinado la libertad como su interés más idiosincrático; por mandato inexpreso de la clase burguesa, tenía que fundamentarla claramente. Ese interés (...) va contra la antigua opresión y conduce la nueva que se introduce en el mismo principio racional. Se busca una fórmula común para la libertad y la represión; aquélla se cede a la racionalidad, la cual la reduce y la aleja de la empiria, en la que de ningún modo se la quiere ver realizada.⁹

En la crítica del modo formalista de justificar el principio igualitario por vías del concepto de autonomía moral basado en la razón, Adorno abreva al mismo tiempo en el realismo de la crítica hegeliana al arbitrio del sujeto (*Willkür des Subekts*) de la acción moral.

Como podrá recordarse, los insalvables reparos de Hegel ante el punto de vista moral no solamente sientan el comienzo de su madura filosofía del derecho, sino que ya encuentran presentes en sus escritos de juventud. Las deficiencias de la articulación kantiana entre el trato igualitario y la libertad de las acciones consisten en la separación “abstracta, limitada y formal” de la voluntad de la realidad objetiva en que sus acciones debieran realizarse. La autonomía del sujeto de acción descansa en su capacidad (*Vermögen*) para darse leyes a sí mismo. Esto es, su autodeterminación racional. Pero el precio a pagar por esta separación le quita a la filosofía moral la posibilidad de determinar su propia eficacia. Finalmente, su misma realidad: “Pero la posibilidad (*Möglichkeit*) no es aún la realidad (*Wirklichkeit*)”.¹⁰

El punto de vista moral se identifica con el deber ser o la exigencia. Lo incondicionado del deber, la premisa del bien como valor supremo, implica la imposibilidad de la justificación de las obligaciones en base a razones: “Debo cumplir

⁹ Adorno, Th., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit (GS: B6)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007, pp. 213-214 [Trad. al castellano de Alfredo Brotons Muñoz: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005, p. 201].

¹⁰ Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 65.

con el deber por el deber mismo”.¹¹ Las posibilidades de realización efectiva de los objetivos que se propone la conciencia moral son excluidas del campo de su apreciación y de la filosofía que la justifica. Esto trae aparejado que la imputación de responsabilidad (*Schuld*) por una acción moral sólo cabe en el sentido de los propósitos que la movieron.¹² Al hacer del principio abstracto del deber y de la convicción subjetiva el fundamento de la moralidad, el punto de vista moral bloquea no solamente la posibilidad de distinguir evaluativamente entre acciones concretas sino además la misma posibilidad de la acción. Despractización (*Entpraktizierung*) y desobjetualización (*Entgegenständlichung*) son el resultado de la fundamentación racionalista del punto de vista moral.¹³

Este riesgo es la consecuencia inevitable de la distinción rigurosa entre lo empírico y lo inteligible del sujeto de acción moral. Distinción en la que las inclinaciones y necesidades concretas de los individuos deben ser sometidas por las operaciones de la razón a la vista del objetivo último de la ley moral que exige la universalización de la máxima que orienta la propia acción. La sospecha detrás del nudo de este rigorismo se pregunta si no debe suponerse, a los fines de su coherencia, cierta escena de aislamiento previo del sujeto práctico. Sobre este hecho incuestionable, cuyas consecuencias insospechadas bloquean la posibilidad tanto de una filosofía como de una práctica políticas igualitarias, se pronuncia el realismo de la crítica hegeliana.

La reescritura que ejecuta Adorno de la crítica de Hegel a la fundamentación que realiza el punto de vista moral sobre el principio igualitario, consiste en demostrar la ceguera de su intervención. Para ello, no será de menor importancia persistir en los problemas que trae aparejado el punto de vista moral.¹⁴ Evidentemente, una revisión de la filosofía moral luego de la crítica hegeliana implica poner entre paréntesis toda

¹¹ Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 251.

¹² Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 215.

¹³ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 221.

¹⁴ Adorno, Th., *Probleme der Moralphilosophie* (1963), Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp. 15-16.

moralización de la política. Pero la revisión de la filosofía moral se vuelve estratégica allí donde se diagnostica un apresuramiento en la superación de las duplicidades como nulas. Retroceder del punto de vista ético al moral supone revisar las tensiones que hacen del vínculo entre la libertad del individuo y la universalidad de la ley, un problema. Ese retorno asiste a la crítica de la postulación de una vida ética (*Sittlichkeit*) sustancializada. La realización efectiva del principio de igualdad es entendida, desde el punto de vista ético, como proceso de mediación en el que los conflictos prácticos entre la apreciación subjetiva y el deber que pudieran surgir de la aplicación del derecho son suprimidos sin resto. Esa mediación implica de esta manera la imposibilidad de una relación de respeto para con el sufrimiento del “ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, puesto que la exigencia contenida en ese dolor es considerada por la ley como injusticia para con ella.

Al contrario, aquella distinción kantiana entre lo empírico y lo inteligible del sujeto de acción moral que impedía la posibilidad de la práctica política es, curiosamente, la rajadura de acceso a los conflictos internos a la idea de igualdad. Esas tensiones, explicitadas en el problema de la causalidad de la libertad presentado ya en el “Tercer Conflicto de las Ideas Trascendentales” de la *Crítica de la razón pura*, no son sino la consecuencia del proceso de sometimiento que se exige veladamente en el concepto de la auto-legislación (*Selbstgesetzgebung*) del sujeto moral. En su fundamentación abstracta, el punto de vista moral, anclado en el concepto de autonomía, se vuelve represivo:

Conforme a la concepción global, el concepto de libertad únicamente puede representarlo como represión. Todas las concreciones de la moral cargan en Kant con rasgos represivos. Su carácter abstracto afecta al contenido porque elimina del sujeto lo que no obedece a su concepto puro. (...) El honor que Kant otorga a la libertad al quererla limpiar de todo lo que la restringe condena al mismo tiempo a la persona a la no-libertad.¹⁵

¹⁵ Adorno, Th., *Negative Dialektik*, cit., p. 254 [Trad.: p. 238].

Como consecuencia inmediata de la fundamentación de lo moral en la autonomía, se le atribuye a los sujetos un grado de responsabilidad sobre sus acciones que excede sus posibilidades efectivas en situaciones concretas. Paradójicamente, el énfasis en los propósitos subjetivos de los actores, que impide evaluar la responsabilidad por sus consecuencias va de la mano con una responsabilización punitiva que bloquea la medición del juicio en base a condicionantes contextuales. Los efectos reales de la abstracción de la filosofía moral kantiana se observan en el proceder criminológico procedente de una ciencia del derecho penal que “se empareja con la doctrina dogmática de la libertad de la voluntad en la necesidad de castigar duramente, sin tener en cuenta las condiciones empíricas”.¹⁶

Ante semejante situación, la crítica que buscarse aplicar el imperativo igualitario fracasaría en remitir, como lo hizo la filosofía del derecho natural, a un fundamento compartido por todos los hombres, puesto que la postulación de capacidades compartidas por todos los hombres, en base a las cuales sería posible medir la distancia entre las aplicaciones de las políticas igualitarias y sus fundamentos naturales, se haría objeto de sospecha de un regreso al infinito en la búsqueda de convalidar los principios de los que parte. Criticar la falsedad inherente al acto de justificar el principio igualitario no implica la radicalidad de sostener, como supo desde el principio el joven Marx, la falsedad de la idea misma de la igualdad: “Mas si se quisiera actuar de forma radical, con lo falso se extirparía también todo lo verdadero, todo lo que, siempre débil (*ohnmächtig*), aspira a salir del perímetro (*Umkreis*) de la praxis universal, toda quimérica anticipación de un estado más noble”.¹⁷

¹⁶ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 231.

¹⁷ Adorno, Th., *Minima Moralia*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007, p. 48 [Trad. al castellano de Joaquín Chamorro Mielke: *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1999, p. 41].

El fragmento de Benjamin, “Mientras exista un mendigo, habrá mito”,¹⁸ se reconoce inmediatamente como una verdad irrefutable, y sin embargo aun demanda una reconstrucción filosófica de los presupuestos de su validez.

B. Impulso

El seguimiento adorniano de las figuras de la crítica filosófica de la idea de igualdad nos han conducido por el desvelamiento de los puntos ciegos de la fundamentación liberal del principio igualitario, cuyo procedimiento de ocultación obliteraba la posibilidad de pensar en conjunto a la filosofía del derecho y a la práctica política igualitaria. Esa separación era el resultado inevitable de un énfasis en la convicción (*Gesinnung*) de las acciones, cuyas intenciones aparecían como excluyentemente relevantes frente a la tarea evaluativa de sus efectos. Consecuentemente con la desobjetualización realizada por el punto de vista moral, el sujeto pagaba el precio de expulsar de su recinto sus afectos, inclinaciones e impulsos, es decir, “todo aquello que no soy yo en el sentido de ser mi propia razón”,¹⁹ rebajándolos a “empíricos” y, por ello, exteriores a la validez moral.

Cuando Adorno afirma que el punto de vista moral no puede deshacerse de la primacía del objeto (*Vorrang des Objekts*),²⁰ exige de éste que reflexione sobre las relaciones que hacen a la experiencia de su propia materialidad efectiva. Esto significa que el principio de la igualdad no puede desgajarse de los medios políticos que buscan realizarlo. En este contexto se ubican las reflexiones adornianas sobre las relaciones que las acciones humanas establecen con las leyes morales. Según la fundamentación racionalista del punto de vista moral, “la acción (*Handlung*) debe proceder directamente de mi representación (*Vorstellung*) y debe ser independiente de cualquier material al que esté ligada”.²¹ Las acciones “por medio de las cuales

¹⁸ Citado en: Adorno, Th., *op. cit.*, p. 225.

¹⁹ Adorno, Th., *Probleme der Moralphilosophie*, cit., p. 106.

²⁰ Adorno, Th., “Marginalien zu Theorie und Praxis”, en: *Kulturkritik und Gesellschaft II (GS: B10.2)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007, p. 766.

²¹ Adorno, Th., *Probleme der Moralphilosophie*, cit., p. 106.

intervengo por propia iniciativa, dan lugar a nuevas series causales en las que es puesta en este lugar una especie de cesura (*eine Art von Zäsur*)”.²²

La cesura aquí consiste en un corte entre el resultado de las acciones y los propósitos fundados en el conocimiento de las exigencias normativas. La relación básica del punto de vista moral, la realización de acciones conforme a las exigencias procedentes de la ley, depende, en la fundamentación racionalista, de un presupuesto indemostrable cuyo origen no puede ser sino un impensable. El punto de vista moral atribuye al sujeto la posibilidad (*Möglichkeit*) de actuar tal como se le requiere por el mandato de la ley. Ahora bien, este presupuesto parte de una motivación optimista cuya base consiste en dar por hecho la relación de identidad entre ambas instancias. El límite interno del punto de vista moral bloquea la posibilidad de pensar, en su fundamentación racionalista, la posibilidad de una contradicción. Podríamos entender con Adorno a esta posibilidad como la posibilidad del absurdo (*Möglichkeit des Absurden*) de la acción.²³ Interna a toda acción en la cultura capitalista, explica la conocida afirmación de que en la vida falsa no es posible una acción correcta.

La fundamentación del punto de vista moral en base al concepto de autonomía identifica la ley moral con las capacidades subjetivas de hacer uso de la razón, concibiendo así la relación entre la idea de la acción buena y justa y su realización práctica en términos estrictamente deductivos.²⁴ El modelo de esa derivación entre el conocimiento del mandato y la acción que lo satisface es aquí la aplicación unívoca de una ley en un proceso judicial; su principio, la razón subjetiva. Por el contrario, la reflexión situada de lo práctico enfrenta al sujeto de la acción con el contexto social en el que esa acción se realiza. El límite moralista conduce a entender al elemento absurdo de la acción, consistente en la no realización lineal de los propósitos planificados en las situaciones dadas, no solamente como paralelo a las exigencias morales, esto es: como amoral, sino también como una amenaza para su propia posibilidad; por lo tanto, como antimoral. Según el punto de vista moral basado en el concepto de autonomía, la adherencia de acción y situación hace depender al sujeto de

²² Adorno, Th., *op. cit.*, p. 79.

²³ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 114.

²⁴ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 120.

una materialidad riesgosa, bloqueando su misma posibilidad de desenvolvimiento coherente. Sin embargo, no habría que entender la afirmación citada como la disolución de la acción justa en base a su misma apertura al contexto de realización. Por lo visto en la controversia entre lo ético y lo moral en Hegel, la acción cuenta estructuralmente con una contingencia que la vuelve siempre abierta a modificaciones y dificultades que relativizan el optimismo liberal. Por lo tanto, dice Adorno, el momento absurdo no es solamente el momento en que la cesura irrumpe en nuestros planes; sino también, la cesura de lo absurdo constituye la virtud de las acciones, y la relación deductiva entre conocimiento y acción, aplazada por el contexto cultural del capitalismo no debería hacer creer que la socialización de la acción es en sí ya su ofuscación. Por el contrario, el aplazamiento de la acción es su verdad última. El momento absurdo revela también la relación constitutiva de la acción con su otro, el mundo. Con la cesura de lo absurdo, el punto de vista moral admite su pliegue interno.

El pliegue interno del punto de vista moral conecta a su objeto, la acción humana, con cierta exterioridad, con su otro. El afuera interno a lo moral sobredetermina las acciones de un modo que excede la logicidad de la filosofía moral abstracta: “Las acciones humanas siempre son acciones conscientes. (...) Pero la praxis necesita también de otra cosa (*eines Anderen*) (...), corporal (*Leibhaften*), mediado en la razón y cualitativamente distinto a ésta”.²⁵ Esa otra cosa es llamada, no sin cierta dificultad, impulso.²⁶ En tanto tal “empuja más allá de la esfera de la consciencia”. Pero su eficacia consiste en un sobrepujamiento desde dentro, “mediado”. El impulso somático adquiere en lo moral el estatuto de suplemento, un añadido (*Hinzutretende*) que desmiente, a modo de cesura, su apariencia de simple exterioridad frente al objeto.

²⁵ Adorno, Th., *Negative Dialektik*, cit., p. 228.

²⁶ “Una tarea de la teoría de lo moral es limitar la propia perspectiva de la teoría; en otras palabras: mostrar que la esfera de la acción moral incluye algo que no puede ser descripto exhaustivamente en términos intelectuales, pero que tampoco debería ser transformado en un absoluto. (...) me resulta extraordinariamente difícil encontrar las palabras para describir este momento”. Adorno, Th., *Probleme der Moralphilosophie*, cit., p. 18.

La relación entre la acción consciente y el impulso debe ser comprendida en un sentido regresivo.²⁷ Sólo que, a diferencia de las concepciones que hacen del origen un absoluto, el retorno de la acción a sus presupuestos olvidados se enfrenta a una diferencia, fruto de la transformación no solamente de la acción sino también de esos mismos presupuestos. En la inmediatez de los afectos mediados, la acción “impermeabilizada contra sí misma” recuerda su génesis en el proceso de exclusión del impulso somático, sin cuya presión, lo moral no sería posible.

En este sentido, tal como señalábamos al pasar, la fundamentación de lo moral en el concepto de autonomía parte de la abstracción de un sujeto aislado cuya identidad es forjada antes de su puesta en vínculo. La “ideología liberal” fomenta el “carácter mítico del puro ego, su nulidad”:²⁸

Lo que aparece (*auftritt*) como entidad originaria, como mónada, es sólo el resultado de un aislamiento social del proceso social. Precisamente como absoluto es el individuo mera forma refleja de las relaciones de propiedad.²⁹

Contra esta ideología, el impulso somático evidencia la prelación del otro en la formación de la identidad. Abreva por un comportamiento en el que esa prioridad del reconocimiento del otro no sea excluida sino incorporada como premisa de todo obrar: “Lo humano se aferra a la imitación: un hombre se hace verdaderamente hombre sólo cuando imita a otros hombres”.³⁰

El sentido preciso de esta actitud mimética no debería ser falseado. Su contenido polemiza con la identificación capitalista de la idea de igualdad con el

²⁷ Adorno, Th. *Negative Dialektik*, cit., p. 228.

²⁸ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 218.

²⁹ Adorno, Th. *Minima Moralia*, cit., p. 173 [Trad.: p. 154].

³⁰ Adorno, Th., *Minima Moralia*, cit., p. 174 [*Ibíd.*].

principio abstracto de la equivalencia. La colonización de las relaciones sociales por el concepto jurídico de persona, quintaesencia del derecho moderno,³¹ Adorno la rastrea en aquellas acciones que exceden “la celda aislada de la pura interioridad” reconociendo “aquellas cualidades insustituibles” que hacen al “calor de las cosas”. En tanto tales, adquieren, como el “regalar”,³² el tono de una apertura frente a las peticiones singulares del otro; implicando así una generosidad que suspende el primado de los propios intereses. Por el contrario, “el repartir, el ponderar de modo equitativo (*gerechtes Abwägen*), en suma, el tratamiento del obsequiado como objeto”³³ reduce la singularidad de sus reclamos a la medida común de la equivalencia. Esta actitud depende de lo que podría ser llamado “la mala igualdad hoy”.³⁴ El tipo de relaciones que inauguran estas actitudes se lesionan “con el valor que el propio yo se adjudica”.³⁵ En la medida en que producen vínculos “involuntarios” de amor, ajenos a la mediación del cálculo y el interés individual, son relaciones de “pura inmediatez del sentimiento”. Los comportamientos motivados en los impulsos miméticos conciben al principio de la justicia social, la tolerancia de todos, una “utopía abstracta”, es decir, una instancia de vulneración de sus pretensiones de reconocimiento. En este sentido, “La injusticia es el medio de la efectiva justicia”.³⁶

Sin embargo, como decíamos, el momento de inmediatez del impulso es “mediado en la razón”. Al habilitar así el reconocimiento de la ajenidad en el otro, “lo humano en él”, la acción consciente no puede denegar del conflicto inevitable entre la

³¹ La crítica de la esfera jurídica como ideología parte de su devenir instancia social de control, fruto de su autocomprensión como institución de equiparación universal, como consecuencia de su condición autárquica y neutral, a la cual Adorno alude con el sustantivo *Gehege* (recinto): “El derecho es el profenómeno (*Urphänomen*) de la racionalidad irracional. En él se convierte en norma el principio formal de equivalencia, mide a todos por la misma vara. Tal igualdad, en la que desaparecen las diferencias, ayuda en secreto a encubrir la desigualdad. (...) Mediante las sanciones del derecho *en cuanto* instancia social de control (*als gesellschaftlicher Kontrollinstanz*), este recinto, ideológico en sí mismo, ejerce, plenamente en el mundo administrado, una violencia real”. Adorno, Th. *Negative Dialektik*, cit., p. 304 (la itálica es nuestra) [Trad. p. 285].

³² Adorno, Th. *Minima Moralia*, cit., p. 47.

³³ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 46.

³⁴ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 114.

³⁵ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 189.

³⁶ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 85.

petición de justicia del otro y el ensayo de su respuesta. El amor debería conducir “a la disolución de toda apariencia de inmediatez”.³⁷

Sólo con el reconocimiento de lo lejano en lo próximo (*Anerkennung von Ferne im Nächsten*) se mitiga la extrañeza (*Fremdheit*); esto es, incorporándola a la conciencia. Pero la pretensión (*Anspruch*) inderogable de la cercanía perfecta y lograda, la negación misma de la extrañeza, comete con el otro la máxima injusticia, lo niega virtualmente como persona singular, y, por ende, lo humano en él; “cuenta con él” y lo incorpora al inventario de la propiedad. (...) Sólo la más cauta reflexión (*behutsamste Reflexion*) puede asumir la cuestión de la inmediatez (*Der Sache von Unmittelbarkeit*).³⁸

A los fines de determinar de manera más adecuada esta noción paradójica de los afectos mediados, Adorno precisa esta herencia mimética en el sentido de un impulso de solidaridad para con el sufrimiento y el dolor del otro. El sufrimiento físico del otro aparece así como el objeto radical cuyo reclamo es el más urgente de atender y, al mismo tiempo, el más exigente, y por ello: difícil, por un reconocimiento no violento: “El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. «El dolor habla: cesa»”.³⁹

Sin embargo, no sería tan sencillo mantener una delimitación simple entre el impulso de solidaridad y la idea de igualdad. Una separación teórica de la esfera privada y de la esfera pública reproduciría las abstracciones moralistas de la ética de la convicción. Considerado de forma aislada, el impulso de solidaridad sería “transformado en un absoluto”, fetichizado. Puesto que el destinatario de su apertura sólo puede ser, como afirma Brecht, un “cuerpo torturable”, el impulso inevitablemente plantea una relación entre dos individuos. En ese sentido, “la relación

³⁷ Adorno, Th., *Minima Moralia*, cit., p. 224.

³⁸ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 205 [Trad.: p. 182].

³⁹ Adorno, Th., *Negative Dialektik*, cit., p. 203.

yo-tú debe ser criticable”.⁴⁰ Un tercero ausente aparece en esta problematización, el cual adopta un estatuto colectivo. El sufrimiento originado por un agravio de las peticiones de reconocimiento singular evidencia su insuficiencia precisamente en base a su desgajamiento de las condiciones en las cuales no solamente la felicidad individual sino también el bienestar colectivo serían posibles. “La emancipación del individuo (...) sería deleznable si no incluyera a toda la humanidad”.⁴¹ El impulso de solidaridad de las acciones conscientes, por ello, da con una “conciencia paradójica de lo general”. La misma consiste en una “cauta reflexión” en la cual lo general asume su contradicción interna:

En el agraviado (*Gekränkten*) hay algo que se deja notar con la misma claridad con que los dolores intensos (*heftige Schmerzen*) iluminan el propio cuerpo (*eigenen Leib*). (...) El rechazo directo, en el que se impone lo general, le parece al individuo un estado en el que se halla excluido de lo general; el que perdió el amor se sabe abandonado por todos, por eso desdeña el consuelo. En el sinsentido de la privación llega a percibir lo falso de toda satisfacción meramente individual. Pero de ese modo se despierta en él la conciencia paradójica de lo general, del inalienable e irrecusable derecho humano a ser amado por su amada. Con su petición, no fundada en título ni prerrogativa alguna, a ser correspondido apela a una instancia desconocida que con gracia le conceda lo que le pertenece y que no le pertenece. El secreto de la justicia en el amor es la superación del derecho (*Aufhebung des Rechts*) que el amor reclama en sus gestos mudos.⁴²

⁴⁰ Adorno, Th., *Negative Dialektik*, cit., p. 273.

⁴¹ Adorno, Th. *Minima Moralia*, cit., p. 169.

⁴² Adorno, Th., *op. cit.*, p. 185 [Trad.: p. 165].

C. Política

Cabría entender entonces, luego de la revisión del conflicto entre lo ético y lo moral en Hegel, la relación entre lo moral y la política en un sentido específico. Habiendo pasado por su crítica de la política de la despolitización a la cual conduce la fundamentación kantiana del punto de vista moral en base a la categoría de autonomía, no sería correcto entender aquella relación como una privatización moralista de la política. Un pensamiento y una práctica políticas emancipatorios deberían ser capaces de, a través de su auto-reflexión, salvar (*retten*) ese momento como su ingrediente constitutivo, aunque reconociendo su misma precariedad e insuficiencia. Este movimiento del pensamiento práctico reconocería el límite de la razón al interior de lo moral (*die Grenze der Vernunft im Bereich des Moralischen*).⁴³

Comprendemos entonces la significación política de lo moral a partir del sedimento de lo absurdo (*des Bodensatz des Absurden*). El impulso aparece así como un resto olvidado por la fundamentación racionalista de lo moral, pero insoslayable para comprender la lógica de las acciones políticamente justas. Por ello, la lección moral, si es posible extraer alguna, podría ser comprendida como la de una limitación del sentimiento de soberanía del sujeto como indispensable para toda política. Lo moral es así la apertura a la falibilidad de nuestros propósitos.⁴⁴ Así, pues, aparece como una des-sedimentación de la política cuya principal virtud consiste en su humildad: el reconocimiento de la fragilidad imposible de erradicar de las acciones humanas. Prudentemente, opera como un modo de cesura, como recuerdo de la caducidad de los asuntos humanos.

En este movimiento, la idea de igualdad lleva a cabo su trascendencia y su propia realización. En esto consiste para Adorno la dialéctica de la igualdad. Implica su trascendencia, puesto que, como hemos podido analizar, el derecho se funda en el principio de la consideración igualitaria de todos. Incorporar como derecho el hecho

⁴³ Adorno, Th., *Probleme der Moralphilosophie*, cit., p. 145.

⁴⁴ Adorno, Th., *op. cit.*, p. 250.

de ser amado, vale decir: ser reconocido en su diferencia, supondría así una contradicción en sus términos. Pero ella, por medio de su cauta reflexión, también conlleva la posibilidad de su realización, puesto que el proceso de justificación que articula el derecho puede abrirse también a conservar y satisfacer aquella petición de reconocimiento en su singularidad.

De allí que el impulso de solidaridad, limitado al reconocimiento del sufrimiento individual del otro y ajeno a “la mala infinitud” y “el maldito canje de la compensación”,⁴⁵ exija la transición a su contrario, la pretensión legítima de aplicar la ley de manera universal. Con la dialéctica de la igualdad el impulso se conserva en el derecho como la “inquietud” que lo pone en movimiento. Consecuentemente, el imperativo “de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” sólo puede ser realizado políticamente.

Semejante organización (*Einrichtung*) tendría su telos en la negación del sufrimiento físico (*physischen Leidens*) aun del último de sus miembros y de las formas interiores de reflexión de ese sufrimiento. Tal es el interés de todos (*aller*), únicamente realizable poco a poco mediante una solidaridad transparente a sí misma y a todo viviente.⁴⁶

La politización de la idea de igualdad aparece así como el único y más adecuado medio de la objetiva vida reconciliada. Gracias a nuestra participación, dentro y fuera de las instituciones, actuaríamos conscientemente en base a las tensiones y conflictos que la constituyen. Evidentemente, sólo una investigación concreta que ponga en acto estos modelos de interpretación crítica podría dilucidar el contenido siempre distinto de estas determinaciones de una buena igualdad.

⁴⁵ Adorno, Th., *Negative Dialektik*, cit., p. 294.

⁴⁶ Adorno, Th. *Negative Dialektik*, cit., p. 203 [Trad.: pp. 190-191].

Bibliografía

- ADORNO, Theodor, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit (GS: B6)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.
- ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005.
- ADORNO, Theodor, *Probleme der Moralphilosophie (1963)*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.
- ADORNO, Theodor, “Marginalien zu Theorie und Praxis”, en: *Kulturkritik und Gesellschaft II (GS: B10.2)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.
- ADORNO, Theodor, *Minima Moralia*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007,
- ADORNO, Theodor, *Minima moralia*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Taurus, 1999.
- HEGEL, Georg, W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.
- MARX, Karl, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1982.
- MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2004.

Memoria y (des)esperanza en la política post-histórica.

La furia de los iguales.

Memory and (Un-)Hope in post-historic Politics.

The fury of the equal.

Francisco Naishtat *

Fecha de Recepción: 20 de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Resumen: *Este texto se inserta en un ensayo de “ontología del presente”, tomando en préstamo la expresión de Michel Foucault (1984), pero ampliando la mirada genealógica a un diagnóstico acerca de “nuestra situación hermenéutica” (Heidegger) si como tal comprendemos no solamente quiénes somos en el presente y cómo estamos condicionados por las estructuras y las gramáticas del régimen de historicidad (Hartog, 2003) sino, más existencialmente, cómo es posible plantearse en el presente la cuestión de la esperanza (Bloch, 1947) en un sentido que enriquezca lo político, sin perder la lucidez pesimista (Benjamin, 1940) y sin recaer en una teología ni en una escatología secularizada.*

Palabras

clave:

post-historia – esperanza – igualdad – política.

Abstract: *I hereby try to develop an “ontology of the present” (Foucault, 1984), but enlarging the genealogical view to a diagnosis about our “hermeneutic situation” (Heidegger, 1922) if we understand by such not only who we are in the frame of the present historical grammar (Hartog, 2003) but, in existential terms, how can it be possible in present times to deal with the question of hope (Bloch, 1947) in a sense that can be fruitful for political meaning, without losing pessimistic lucidity (Benjamin, 1940) and without falling into theology nor into secularized eschatology.*

Keywords: *post-history – hope – equality – politics.*

* Universidad de Buenos Aires (UBA) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Correo electrónico: fnaishtat@gmail.com

I. Post-historia

Asumimos el término “post-historia” en un sentido nominal, sin comprometernos ontológicamente con ninguna de las tesis conocidas acerca del “fin de la historia”². Simplemente queremos marcar con este término que restringimos nuestro análisis de las relaciones entre la memoria y la esperanza al espectro conceptual que se despeja en la historiografía a partir de la crisis y caducidad de la filosofía de la historia que era propia de la alta modernidad. Al hablar aquí de “post-historia” no estamos por ende presuponiendo que lo que nos adviene después de la alta modernidad no sea historia sino, simplemente, que el régimen contemporáneo de historicidad³, es decir, el lenguaje, la sintaxis, la estructura de significaciones y de sentido de la historia, ha experimentado un corte. A defecto aquí de otro nombre, llamamos entonces “post-historia” a la historia asociada a este corte, conscientes de abusar del consabido prefijo “post”, como es frecuente en la literatura contemporánea toda vez que se apunta a marcar un giro en el que lo moderno es lo alterado.

Ahora bien, la cuestión aquí involucrada de la *esperanza* nos interpela tan pronto como empezamos a hablar de “post-historia”, ya que, como lo marca Andreas Huyssens en un texto de la década pasada que ha tenido alto impacto⁴, la historia y la post-historia se demarcan precisamente por la caída de un haz de rasgos propios de la *utopía* moderna o ilustrada y que subyacían en esta condición al núcleo de *esperanzas* propios de su horizonte historiográfico. Este horizonte estaba, como es bien sabido, signado por creencias generales; la lista que damos indicativamente a continuación no pretende ser ni exhaustiva ni sistemática, ya que ni se trata de todas las creencias que dan contenido a la utopía moderna ni ha sido sincrónica o diacrónicamente compartida en su totalidad por los distintos sujetos del arco historiográfico de la Ilustración (*Enlightenment*) desde el s. XVIII en adelante: a) la creencia en una

² Cf. Niethammer, Lutz. “Posthistoire”. *Lexikon Geschichtswissenschaft*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH&Co, 2002: 245-249.

³ Cf. Hartog, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París : Seuil, 2003.

⁴ Cf. Huyssens, Andreas. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

historia universal de la humanidad⁵; a) la creencia en la necesidad del progreso en la historia; b) la creencia en que el trabajo, la industria y la productividad sociales son factores determinantes y permanentes de ese progreso; c) la creencia en la solidaridad entre los progresos científico, tecnológico, político y moral de la humanidad; d) la creencia en un sujeto de la historia, en cualquiera de sus diferentes versiones, es decir, la humanidad, el espíritu, la libertad o la clase obrera; e) la creencia en la transparencia racional del conocimiento empírico y en la independencia de la base empírica de las teorías científicas, f) la creencia en un sentido universal de la historia humana y en los avances universales subsiguientes de la libertad, la igualdad y la emancipación de la humanidad como horizonte histórico general. Desde hace ya varias décadas hay entre los filósofos de la historia un consenso acerca de que estas creencias no son verdades universales sino que pertenecen a la *episteme* de la modernidad ilustrada, es decir, de la alta modernidad, que es el arco comprendido *grosso modo* entre el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XX. Aquí no pretendemos discutir este punto, muy bien analizado a través de los conocidos conceptos metahistóricos de Reinhart Koselleck de *Erfahrungsraum* (*Space of experience*) y *Erwartungshorizont* (*Horizon of expectation*)⁶ y de sus análisis de la matriz de utopías del s. XVIII⁷.

Ahora bien, asociado a la caída del horizonte moderno ilustrado de expectativas, se ha forjado otra tesis, aparentemente subsidiaria de la primera, *del fin de la era de las utopías en general*, lo que estaría en afinidad electiva no sólo con la caída de la creencia en el progreso histórico, sino también con el fin de las ideologías, ya avanzado por Daniel Bell desde la mitad del siglo pasado, y con el consabido fin lyotardiano de los metarrelatos, además de su afinidad con otros machacados agotamientos: el de las vanguardias artísticas, el de las vanguardias políticas, el de las revoluciones y, no en último término, el del principio blochiano de esperanza (*Prinzip*

⁵ Cf. Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2004.

⁶ Cf. Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 2003.

⁷ Cf. Koselleck, Reinhart. "Die Verzeitlichung der Utopie". Vosskamp, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung*, vol. 3. Frankfurt am Main: 1985: 1-14.

Hoffnung)⁸, que habría perdido toda vigencia después de las críticas letales de Hans Jonas, a través de su principio de responsabilidad (*Prinzip Verantwortung*)⁹. Este supuesto agotamiento de la era de las utopías se ha afirmado desde dimensiones históricas diferentes, a saber, principalmente, política, cultural, estética y filosófica¹⁰.

A su vez, implica una transformación de nuestra orientación en el tiempo y de la conexión típica de las dimensiones temporales, ya que significaría una dilatación del presente y un agotamiento de proyectos de transformación del mundo histórico según proyectos históricos conscientes insertados en el mediano y largo plazo. François Hartog ha dado el nombre de “presentismo” a la conciencia histórica resultante de este agotamiento¹¹. Pero otros autores también lo asocian con el boom del memorialismo y de lo que llaman la obsesión contemporánea por la memoria y la consiguiente “musealización” del espacio urbano contemporáneo, a través de la multiplicación exponencial de las performances de aniversarios y de la celebración del patrimonio histórico de las sociedades nacionales y comunidades locales, que estarían en proporción inversa a la tasa de sensibilidad al futuro en estas mismas sociedades¹². En términos políticos, el déficit de utopía se traduce en el recorte de expectativas expresado en frases conocidas del tipo “antes queríamos cambiar el mundo, ahora nos contentaríamos con cambiar el país”¹³ que no es sino la versión políticamente correcta de la menos correcta frase egocéntrica “si no puedes cambiar el mundo, cambia *tu* mundo”, con la que machaca una conocida marca de publicidad. Ahora bien, decretar el fin de las utopías ¿no sería en verdad decretar la muerte de la acción humana, ya que la acción es precisamente ese milagro al alcance de la mano¹⁴ por el que el hombre puede introducir el *novum* en la historia? Si el hombre no pudiera soñar

⁸ Cf. Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1959.

⁹ Cf. Jonas, Hans. *El principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización técnica*. Barcelona: Herder, 1995.

¹⁰ Ver el análisis exhaustivo de estas dimensiones de las críticas contemporáneas al utopismo en el mencionado libro de Huyssens (*op. cit.*: 250-254).

¹¹ Cf. Hartog, F. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París : Seuil, 2003.

¹² Cf. Huyssens, Andreas, *op. cit.*: 13-39.

¹³ Discurso de la entonces senadora Cristina Kirchner en el Congreso de Filosofía de San Juan, Argentina, otoño de 2007.

¹⁴ Cf. Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Pocket, 1983.

despierto, como señalaba Ernst Bloch, ¿no se vería su acción misma desinvertida de sentido, ya que quedaría relegada a una función adaptativa y reproductiva, y perdería por ende su carácter práxico, extraído de su naturaleza antropológica más determinante?

II. Sueños diurnos (*Tagtraume*)¹⁵ y humor colectivo (*Stimmung*)¹⁶

Se podrá quizá contra-argüir que la utopía se ha desplazado en la postmodernidad del ámbito político a los ámbitos privados, conformando los *Tagtraume*, los “sueños diurnos” de los individuos y de esas “tribus” de las que habla el sociólogo francés Michel Maffesoli, para designar el nomadismo de las nuevas subjetividades sociales, es decir, las comunidades afectivas desvinculadas del horizonte público político. Sin embargo, no es suficiente para rebatir la tesis del fin de la era de las utopías, situarse en un nivel empírico-sociológico y ver desplazarse de lo público a lo privado las *Stimmungen* sociales y culturales. Ya que lo que pretende el rechazo de las utopías no es la afirmación del cambio circunstancial del humor cultural, sino el fin de la utopía como determinante de un régimen de historicidad posible.

Frente a la afirmación sociológica y empírica de las diversas *Stimmungen* afectivas y utópicas, los detractores de la utopía histórica podrán siempre argüir que dichas *Stimmungen* son residuales a nuestro régimen de historicidad y que por ende no afectan el núcleo duro de su tesis, a saber, que las utopías han dejado definitivamente de forjar un horizonte de sentido histórico, es decir, que han dejado de “hacer mundo con la historia y la política”. Por ello, tampoco nos parece suficiente el

¹⁵ La expresión “sueño diurno” (*Tagtraum*), que Bloch alterna asimismo con la expresión “sueño de vigilia” (*Wachtraum*) y con la fórmula de Lenin de “Sueño hacia adelante” (*Traum nach vorwärts*), es la conocida fórmula que adopta Bloch desde el inicio mismo de su *Principio Esperanza* (*Prinzip Hoffnung*) para hablar de lo que llamará enseguida la “utopía concreta” (*konkrete Utopie*), sobre la que volveremos más abajo. Bloch, E., *op. cit.*, vol. 4: 4, 9, 11 y *pássim*.

¹⁶ *Stimmung*, humor, corriente empática, es la conocida expresión de Georg Simmel a la que recurre con frecuencia el sociólogo francés Michel Maffesoli para caracterizar las empatías grupales de nuestra cultura contemporánea, de la mano de lo que éste llama el “reencantamiento del mundo” (*Réenchantement du monde*); cf. Maffesoli, Michel. *Le temps des tribus*. Paris: Editions de La Table Ronde, 2000.

contra-argumento de Andreas Huyssens, quien en el último capítulo de su ya mencionado libro, replica a los anti-utopistas que la utopía se ha desplazado de la imaginación política del futuro a la memoria, a través de un movimiento de contra-afirmación de la identidad de las comunidades, grupos y tradiciones que se manifiesta en la literatura y en la pintura antes de investirse en lo político. En efecto, además del argumento recién expuesto contra la consideración de las *Stimmungen* sociológicas como sustitutos de la utopía política, la memoria no puede sustituirse a la justicia, como el propio Huyssens reconoce en otras partes de su libro¹⁷, del mismo modo en que reconoce que los énfasis identitarios, a través de una memoria muchas veces manipulada de forma presentista, pueden servir a las conocidas políticas regresivas de tinte neofascista que condujeron a las guerras interétnicas en la ex Yugoslavia. Esto hace difícil, si no imposible, alegar que la utopía política pueda desplazarse lisa y llanamente de la imaginación política a la memoria para constituir, desde este lugar, una nueva función de esperanza y de utopización social. La memoria y la verdad son siempre un supuesto de la justicia, y esto es políticamente muy claro y acuciante en las sociedades post-dictatoriales que han lidiado, y que se encuentran lidiando en la actualidad, con el restablecimiento de la memoria, esto es de una memoria que pueda testimoniar de los crímenes de lesa humanidad, del terror de estado, de la desaparición forzada de personas y, de modo general, del intento dictatorial simultáneo de exterminio y de borramiento de huellas de la represión. Sin embargo, la memoria no es suficiente para la justicia, contrariamente a lo que suele alegarse erróneamente a partir de la generalización de algunas experiencias postraumáticas conocidas como “justicia transicional”, y que consisten en sustituir, como se ha hecho en algunos países de África, la confesión de los crímenes a su verdadero juzgamiento. Ahora bien, la utopía y la esperanza en cuanto determinantes capaces de forjar un mundo histórico y de abrir un futuro posible, estuvieron siempre vinculadas a la justicia y son inseparables de ese exceso, a ese plus, que según Jacques Derrida, tiene siempre la justicia en relación al mundo fáctico del derecho constituido¹⁸.

¹⁷ Cf. Huyssens, A, *op. cit.*

¹⁸ Derrida, Jacques. *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*. Paris : Galilée, 1994.

III. La utopía como telescopio para mirar el planeta tierra¹⁹

La “utopía concreta” (*konkrete Utopie*) no es para Bloch un ideal asintóticamente aproximable como la *Ciudad de Dios* de San Agustín o como todavía podría serlo en Kant la *paz cosmopolita* tal como emerge de su tratado de 1784. No se trata de un *telos* infinito que nos sirva como guía para la acción del modo en que en Kant la idea de “plan secreto de la naturaleza” permite acomodar regulativamente la diversidad del material histórico que según Kant, sería solamente “sonido y furia” sin semejante *telos* regulativo. Es bastante claro que los juicios teleológicos en el sentido del *telos* asintótico quedan afectados por la mordaz crítica contemporánea de que vienen a legitimar la violencia y el mal en la historia. Tampoco es la “utopía concreta” un universal determinante al estilo de una teoría bien ajustada de la justicia que funcionaría aquí como un juicio teórico de alcance universal que permitiría subsumir cada una de las situaciones particulares dispares, del mismo modo en que un concepto científico de alcance general se aplica a sus casos. No se trata en este sentido de una teoría normativa como puede serlo la teoría rawlsiana de la justicia o la teoría habermasiana de la democracia deliberativa o de la situación ideal de habla. Estos juicios universales normativos podrán ser construcciones conceptuales perfectas pero no hacen ningún honor al hecho de que el juicio práctico opera ya desde siempre en una situación particular que lo encuadra pudiendo generar situaciones normativas diametralmente nuevas. En verdad la idea de “utopía concreta” nos parece funcionar en Bloch de un modo que podemos aproximar con el juicio estético, tal como lo comprende Kant en su tercera Crítica. Cuando proferimos un juicio de belleza para juzgar una obra de arte, no comprendemos según Kant la belleza ni como una teoría

¹⁹ Escribe Bloch: “Gerade weil utopisches Gewissen sich mit Schlecht – Vorhandenem nicht abspesen lässt, gerade weil das weitest reichende Fernrohr notwendig ist, um den wirklichen Stern Erde zu sehen, und das Fernrohr heisst Konkrete Utopie: gerade deshalb intendiert Utopie nicht einen ewigen Abstand von dem Objekt, mit dem sie vielmehr zusammenzufallen wünscht, als mit einem dem Subjekt nicht mehr fremden”, (“Precisamente porque la conciencia utópica no se deja alimentar con lo malo existente, precisamente porque es necesario el telescopio de mayores distancias para ver la estrella real tierra, y porque el telescopio se llama utopía concreta: por eso precisamente la utopía no pretende una distancia eterna al objeto, sino que desea, más bien coincidir con él como un objeto que ya no es ajeno al sujeto”): Bloch, Ernst. *Prinzip Hoffnung*, op. cit.: 366-367, traducción al español en: Bloch, Ernst. *Principio Esperanza*. Madrid: Trotta: 368.

universal al estilo de las teorías científicas (juicio determinante) ni como un *telos* asintótico al estilo de una meta infinita (juicio teleológico), sino que simplemente juzgamos la obra de arte particular a partir de una idea “reflexionante”, es decir, una idea que lidia creativamente con la singularísima situación de dicha obra de arte solamente a partir de lo que Kant llamaba en su tercera Crítica el *sensus communis*, es decir, un saber hermenéutico que es de carácter a la vez abierto e interpretativo.

Desde este punto de vista la belleza concreta implicada por el juicio estético no produce una idea de contenido necesario ni determinante aunque pretende una cierta universalidad *situada*, a saber, que el juicio sea compartido por los otros. Es este juicio estético y no una teoría de la belleza lo que hace posible siempre según Kant la crítica de arte.

Ahora bien, si trasladamos como hace Arendt el juicio estético a la política concreta, quizá podamos alcanzar una idea más cabal de lo que Bloch comprende por una utopía que funcionaría en relación a nuestra situación de planeta tierra como un telescopio, es decir, como una arma para crítica la situación concreta. No se trata ni de una utopía negativa, como la idea de destrucción planetaria o de peligro apocalíptico, que activaría la crítica como responsabilidad (en el fondo lo que hace Hans Jonas) ni de un ideal positivo asintótico como la escatología agustiniana del reino de Dios o de la salvación en el Juicio final. Desde este punto de vista, la “utopía concreta” es un elemento que es estructuralmente solidario de la crítica pero en el sentido de una intervención incisiva y singular desde la concreción de caso.

IV. Capitalismo y desesperanza

Si bien toda esperanza es una cierta visión del futuro, la esperanza profana es un *existencial*, si se nos permite tomar en préstamo esta palabra a Heidegger²⁰, una

²⁰ En *Ser y Tiempo* (1927) Heidegger emplea el término *Existenzial* para indicar la trama ontológica de nuestra existencia finita, es decir, de la estructura analítica del *Dasein*; los “existenciales” componen dicha trama como disposiciones afectivas de nuestro estar en el mundo: el miedo, la curiosidad, la angustia, la habladuría, el cuidado son analizados por Heidegger dentro de la estructura de esta trama, según un interés ontológico, no meramente psicológico o antropológico. Mientras que Gaos tradujo con el término “existenciario” la palabra alemana *Existenzial*, la traducción más reciente de Rivera da simplemente “Existencial” (Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2006: 69-70).

modalidad afectiva de nuestra existencia finita, una disposición de nuestro estar en el mundo. La esperanza profana—en su sentido de horizonte de la acción—conjuga la dialéctica entre la muerte orgánica, como destino biológico de la temporalidad natural del individuo, y lo que con Arendt podemos llamar *vida activa*²¹, es decir la dimensión de sentido de nuestra vida finita como praxis histórica y política. La esperanza profana es de este modo también un afecto²², contrapuesto al miedo o a la indiferencia que son propios de un futuro privado de sentido, declinado como mito y destino, juguete de los dioses, de la naturaleza o de la muerte.

Desde este punto de vista, la esperanza profana, antes que mera expectativa pasiva, es sobre todo una cierta comprensión de nuestro estar en el mundo como sujetos de acción limitados por la condición temporal. Es una apertura activa al sentido de la acción a través de la cuestión básica y existencial por el quién mismo de la praxis finita. No se trata de una especulación pasiva, de una casuística acerca las expectativas de probabilidad empírica sobre los eventos del futuro ni sobre el destino escatológico después del fin del tiempo ni sobre las consecuencias terrenales o ultra terrenas del camino elegido. La esperanza profana es más bien acción y comprensión en un mismo envión, movimiento activo siempre dentro de una constelación de sentido que haga concretos para nosotros no solamente el presente sino el futuro como posibilidad al alcance de lo real²³ y el pasado olvidado como posibilidad incumplida y redimida en la acción misma²⁴. La esperanza profana es así portadora de la *utopía activa y concreta* que nace del presente y de los sueños incumplidos que nos vienen del pasado; la posibilidad que abre el presente, por una parte, y la revivificación del deseo del pasado no llegado a ser - contrapuestos a la utopía abstracta que queda fuera del alcance de la acción²⁵. La esperanza profana es por ende nuestra posición en la circunstancia activa y finita de la existencia histórica, del aquí y ahora como del allí y

²¹ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2002: caps. V y VI.

²² Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004.

²³ *Ibid.*

²⁴ Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis, 1995.

²⁵ Bloch, Ernst. *El principio esperanza, op. cit.*: 41.

del mañana, del presente como del pasado y el futuro. Hacer inteligible, comprender, abrir una dialéctica entre el pasado y el presente que interpele al futuro, no quiere decir que se reduzca racionalmente la singularidad ni que en términos de pauta óptica o de ley universal histórica de progreso se subsuma y reifique la contingencia, sino más bien que esta última pueda *dialectizarse* en las dimensiones temporales y reflexivas de una praxis histórica. La circularidad hermenéutica que resulta permite auto-comprendemos como vida activa y apertura de sentido, es decir, elaborar la comprensión de nuestra praxis a través de los otros, del entorno *intermundano* e *intratemporal*: entre los contemporáneos, mediante la polifonía del diálogo, y entre los antepasados y las generaciones venideras, mediante la trama narrativa que nos permite reactivar la carga de responsabilidad histórica a través de la sedimentación de una tradición²⁶.

Lo contrario de esta figura de sentido es el *extrañamiento*, la *enajenación*, figura que describe, por una parte, cómo el mundo contemporáneo se nos vuelve opaco y cerrado a pesar de su (hiper)visibilidad y de las oportunidades marginales de acción individual y, por otra parte, cómo la parte incumplida del pasado, es decir, de los proyectos no alcanzados de la humanidad, ingresan en un halo de olvido, haciéndonos extraños sus sueños y utopías, de modo que el tiempo histórico queda envuelto en la fatalidad a través del relato de lo efectivamente consagrado como destino único y mitológico²⁷. Esto nos aparta del horizonte de la comprensión, volviéndonos extraños los unos a los otros, deshaciendo la solidaridad histórica con los antepasados y las generaciones futuras, arrojándonos en la temporalidad como en un medio ininteligible, semejante a una *fantasmagoría* - tomo aquí en préstamo el

²⁶ Respecto de la circularidad hermenéutica como circularidad virtuosa, véase Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, op. cit.: 30-31; Gadamer, Hans. *Verdad y método* I. Salamanca: Sígueme, 1977; Gadamer, Hans *Verdad y método* II. Salamanca: Sígueme, 2002. Respecto de la narratividad como estructura de identidad histórica de los sujetos, cf. Ricoeur, Paul. *Temps et récit III. Le temps raconté*. París: Seuil, 1985; Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. París: Seuil, 1990; Carr, David. *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1985. Respecto de la idea de tradición como “tradición de los oprimidos”, ver Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso...*, op. cit.

²⁷ El tema del retorno de la modernidad al mito está ampliamente desarrollado por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración (Dialektik der Aufklärung)* de 1947, (Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 2005).

término a Benjamin²⁸-, que nos aísla de los demás, incluso allí donde más densamente dependemos los unos de los otros y aceleramos la actividad como fuga hacia adelante, enajenada en la serialidad de las cosas.

Hace ya tiempo que la circunstancia presente del capitalismo, intensiva y extensivamente globalizado, se caracteriza por dos pautas que contradicen el horizonte de esperanza profana planteado en los términos existenciales supradichos. Por una parte, el capitalismo global ha exacerbado los mecanismos de fetichización de la mercancía descritos por Marx en el capítulo 1 del *Capital*²⁹ y elaborados por Lukács³⁰, Benjamin³¹ y la tradición de la escuela Crítica³². La fetichización hace de la mercancía un objeto tan adorado como evanescente, que tan pronto poseído queda despreciado, y el amor por él desplazado al siguiente de la moda, en una serie que no se agota nunca y que se asemeja a un suplicio de Tántalo, a la piedra de Sísifo o al tonel de las Danaides: el trabajo enajenado, vano y cruel del Averno de la mitología, que no conforma sentido sino la permanente fuga serial sin unidad actual, de donde toda esperanza profana queda excluida. La posesión capitalista no puede conformar sentido porque su propia estructura es la de la fuga serial en el mecanismo que es propio del hechizo, del deseo siempre insatisfecho y sometido al capricho de la moda inagotable y de la novedad fulgurante del mercado. Este mecanismo no se reduce a la vida económica sino que abarca, como lo muestra muy bien Benjamin en su *Libro de los Pasajes (Passagen-Werk)*, el conjunto de la forma moderna de vida, pensada no tanto como efecto de la infraestructura económica en términos de un determinismo causal, sino como *expresión* de esta última: nuestra vida moderna, en su conjunto, dentro de las condiciones del capitalismo, *expresa* la realidad del fetichismo como hechizo de la mercancía, de la misma manera en que un sueño *expresa* una pulsión o un deseo inconsciente³³. Desde este punto de vista, la forma de vida en las

²⁸ Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005: 37 y ss.

²⁹ Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

³⁰ Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969.

³¹ Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes, op. cit.*

³² Honneth, Axel. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.

³³ Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes, op. cit.*: sección K.

condiciones del capitalismo intensivo atomiza y fragmenta la solidaridad colectiva e inhibe la conformación de sujetos de sentido al interior de las estructuras profanas y secularizadas.

La segunda circunstancia de nuestra condición contemporánea es que la contracara dialéctica del capitalismo moderno, es decir, la esperanza profana de contenido revolucionario característica de los siglos XIX y de la primera mitad del XX, con todas sus facetas utópicas y fracasos históricos, ha ingresado en una franja de olvido e incompreensión que la hace cada vez más distante e ininteligible para las jóvenes generaciones, a pesar de la intermitencia de los rituales y del hábito melancólico de los festejos y aniversarios. Las utopías profanas han quedado sepultadas junto a las ideologías del progreso, es decir, la creencia de que el progreso de la economía e industria capitalistas engendra, revolución mediante, un progreso social y político de iguales o mayores proporciones. También las catástrofes históricas del s. XX y el desprestigio y patético fracaso final del “socialismo real” a finales del siglo anterior, han terminado de hundir en el sótano de la memoria histórica el sentimiento utópico y las esperanzas revolucionarias de las generaciones precedentes.

La política aparece desde entonces en el mundo global como una función de administración y gobernanza de la economía capitalista. Hace ya tiempo que tanto los gobiernos como las oposiciones de las democracias del planeta han dejado de distinguirse sustancialmente, y que ambas partes asumen, como lo expresó Foucault, las mismas premisas de gubernamentalidad capitalista y mercantil de la sociedad, aceptada como axioma de la modernidad. Los políticos se desviven por proponer mejores condiciones de adaptación a la estructura intensiva global del capitalismo, las izquierdas intentando paliar los efectos marginales y las externalidades escandalosas del sistema, y las derechas buscando acelerar con éxito el ritmo de intensificación capitalista, asumido cínicamente, en la semántica de la derecha, como locomotora revolucionaria de la historia, como si lo que nos viene impuesto con la apariencia del destino y la necesidad, pudiera revestir a su vez el carácter de lo revolucionario: paradójicamente, pero significativamente, la derecha se apropia con cinismo del

léxico de la revolución y deja a la izquierda en el lugar conservador de lo pasado de moda³⁴.

En tales condiciones pareciera que a la esperanza no le cabe otro destino sino recluirse más allá de lo profano, de la mano de las religiones de salvación. Los fenómenos bien conocidos del integrista religioso, bien se trate del islamismo o de las sectas fundamentalistas de cualquier credo tienen en común su mesianismo teocrático, es decir, la remisión del sentido del mundo al reino de los cielos. La salvación teocrática es una utopía que no procede del proceso de la praxis. Tampoco arroja una comprensión de nuestro estar en el mundo en la condición del *zôon politikon*, del animal político. Y tan pronto como intenta encarnarse en la política, el mesianismo teocrático se torna violento y autoritario, lo contrario de la comprensión y el sentido. Desde este punto de vista, la forma política que reviste la estructura del mesianismo teocrático sólo puede producir una *esperanza tutelada*, violenta y abstracta, ya que ni procede de la praxis ni admite la pluralidad dialógica que es propia de la comprensión profana y de un sentido político que hunde sus raíces en la historia secular. Para una época “que ha comido del árbol de la ciencia”, como señala Weber³⁵, debemos comprender que al sentido lo ponemos nosotros mismos. Cuando la religión intenta elevarse a algo más que una particularidad cultural y trasponer el pórtico de la política, es decir, volverse una pauta común para lo público, sólo puede hacerlo al precio de la violencia y la negación de la política, en el sentido de la polifonía del discurso. Solo el autoritarismo y la violencia pueden investir la esfera pública del carácter de lo religioso y anular de este modo sus potencialidades políticas³⁶.

³⁴ La idea de la política como *management* se encuentra ya en el centro de la crítica de Arendt a la sociedad occidental moderna (Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997). Muy recientemente Giorgio Agamben parte de la diferencia entre la democracia surgida del modelo administrativo de la “oikonomia” y la democracia antigua, para dirimir las raíces teológicas de la introyección de la economía como sustancia del gobierno; véase Agamben, Giorgio. Seminario *Oikonomia* en el Collège International de Philosophie, París, enero de 2008.

³⁵ Weber, Max. *Ensayos Metodológicos*. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.

³⁶ Señala Walter Benjamin en su célebre “Fragmento teológico-Político”: “(...) nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica; no puede ser puesto como meta. Históricamente visto, no es meta, sino fin. Por eso el orden de lo profano no puede construirse sobre el pensamiento del reino de Dios, por eso la teocracia no tiene

Desde luego, no hemos dado estas pinceladas grises para proponer *in fine* una renuncia lisa y llana al discurso de la esperanza. Renunciar a la misma sería como renunciar al sentido y por ende resignar la política en la dimensión de la *gubernamentalidad*, una política que “no hace ni abre mundo” sino que vuelve al mundo cada vez más opaco y cerrado. Toda política con sentido debe tener una visión y una proyección y no puede por ende renunciar a la cuestión de la esperanza. Pero tampoco puede instrumentalizarla ni tutelarla retóricamente a partir de cláusulas vacías y dogmáticas.

En tales circunstancias complejas, ¿cómo se plantea la cuestión de la esperanza desde un punto de vista político? ¿Cómo reactivar un discurso de la esperanza sin recaer en las múltiples trampas que acechan su red conceptual (fetichismo, progresismo historicista, mesianismo teocrático, sujeto metafísico de la historia)? A continuación intentaremos abordar esta pregunta.

V. Futuro anterior

Permítaseme partir de la idea de mundo. Es notorio el contraste entre las ideas de *historia mundial* o *historia universal mundial* (*Weltgeschichte*), que es característica de la filosofía idealista de la historia, y la idea de *mundo globalizado* de nuestros días. Tenemos allí dos grandes relatos acerca del mundo, pero uno aparece más homologable al tiempo y la historia, mientras que el otro aparece como propio de una sincronización espacial intensiva sin horizonte histórico³⁷. Es cierto que la idea de historia mundial no es ajena a la conquista europea del espacio geográfico desde el s. XV, como lo analiza perfectamente Koselleck³⁸ y es cierto, por otra parte, que la globalización misma no es ajena, como bien lo muestran Braudel³⁹ y Wallerstein⁴⁰, a

sentido político, sino únicamente un sentido religioso. Haber negado la significación política de la teocracia con toda intensidad es el mayor mérito del “Espíritu de la Utopía” (*Geist der Utopie*) de Bloch.” (Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*, op. cit.: 181).

³⁷ Esposito, Roberto y Nancy, Jean-Luc. “Dialogo sulla filosofia a venire”. Nancy, Jean-Luc. *Essere singolare-plurale*. Torino: Einaudi, 2001.

³⁸ Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*, op. cit.

³⁹ Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Collin, 1949.

⁴⁰ Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System*. New York: Academic Press, 1979.

una historia de las economías-mundo, desechando el carácter aparentemente inédito, novedoso y ahistórico de la globalización. Sin embargo, las formas que reviste el mundo en el caso de la historia mundial y en el caso de la globalización poseen claramente esa asimetría en relación al tiempo y el espacio: mientras la historia mundial procede de una visión historizada del mundo, que es pensado como una progresiva humanización de la naturaleza- desde luego con su contracara oculta, que es el dominio instrumental de esta naturaleza y la conquista eurocéntrica que ha sido característica de la colonización- la globalización se presenta en futuro anterior como algo que ya ha sido cumplido, no como *progreso* o aventura sino como *proceso*, y por ende sin la contingencia de los posibles, en donde la temporalidad ya ha sido consumada y es el hombre quien debe adaptarse a un mundo pensado en adelante en futuro anterior, aunque con su velo de opacidad y riesgo, como partes de la *complejidad del mundo*, no de la *historia*. Si el relato de la historia mundial aparecía entonces como historia de una conquista heroica por el hombre, el relato de la globalización, en cambio, aparece más bien como propio de una adaptación. Entre ambos relatos, desde luego hay una serie de entrecruzamientos que no viene al caso analizar aquí, donde además de resumir estamos estilizando el juego de oposiciones⁴¹.

Así planteadas las cosas, el historicismo tiene su modelo en el humanismo y el romanticismo, que se intersectan en las filosofías idealistas de la historia del s. XIX. ¿Pero cuál es el modelo de la idea misma de la adaptación que detectamos en la matriz del relato de la globalización? Es bastante claro que dicho modelo es la biología, y que en Darwin, por ejemplo, tenemos un ancestro ilustre de este tipo de naturalismo, donde- herida narcisista mediante- la adaptación y la supervivencia pueden aparecer no como cosa deleznable e insignificante, sino como la verdadera fuerza de una evolución natural sin cuestión de privilegio para la humanidad. Es claro,

⁴¹ Véase para una discusión de esta problemática, (Naishtat, 2005), donde además se discute, de la mano de Koselleck, cómo la esperanza profana se abre paso, al promediar el fin de la Edad Media, y desplaza la esperanza milenarista. Las categorías de *horizonte de expectativa* y *espacio de experiencia*, pergeñadas por Koselleck (Koselleck, 1993) permiten un tratamiento genealógico de la esperanza profana que no podemos desarrollar aquí.

por otra parte, que el auge y la fuerza que ha cobrado el modelo de la *biopolítica*, con su primer boceto en Foucault⁴² y un amplio despliegue en la literatura filosófica italiana⁴³, es tributario de la crisis de la historia como marco de comprensión del presente: la biología, en síntesis, es la contracara de la historia (su uso, no su realidad como disciplina científica), como modelo para comprender el mundo global.

Dejemos ahora las cosas en este punto: el relato de la historia, por una parte, y el relato de la naturalización y adaptación biopolítica por la otra. Es claro que el progreso a la manera de Hegel y de Marx, es decir, como una necesaria reapropiación de la naturaleza por la libertad, se ha desmoronado. ¿Pero es entonces inevitable caer en la lógica de la adaptación y la supervivencia? ¿No quedaría abierta la pregunta por un remanente humanista de esperanza profana a la manera de Ernst Bloch: es decir, no del *progreso necesario*, sino del *progreso posible*, como un horizonte que pueda oponerse al futuro anterior de la biopolítica?

VI. La furia de los iguales

Deseo referirme aquí a los movimientos sociales y las acciones colectivas en nuestro marco globalizado, analizando cómo el final del relato historicista ha impactado en los modos de subjetivación de los colectivos y en el modo de sus conceptualizaciones, pero intentando extraer de estas acciones y movimientos alguna inherencia sobre la esperanza profana. En estos movimientos se observa, en efecto, una secuencia que va de la idea de *sujeto de la historia* a la *dualidad estructura-actor*, para desembocar finalmente en la noción de *posiciones de sujeto*⁴⁴, en las que los sujetos colectivos, a diferencia de las dos modalidades anteriores, aparecen relacionados con la contingencia y la pluralidad de manera irreductible. Sin embargo, se puede establecer que este análisis, en clave de fragmentación y contingencia, que corresponde a puerta de entrada a la globalización, es decir, al inmediato pos sesenta y

⁴² Foucault, Michel. *Securité, territoire, population*. París: Gallimard, 2004; Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique*. París: Gallimard, 2004.

⁴³ Agamben, Giorgio. *Homo sacer, el poder soberano y la vida nuda*. Valencia: Pre-textos, 1998; Agamben, Giorgio y Peticari, Paolo. *Biopolítica minori*. Roma: Manifesto libri, 2003.

⁴⁴ Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek Slavoj. *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

ocho, ve ahora añadirse, con la fase madura de la globalización, una nueva forma de protesta que ya no pasa simplemente por las luchas y la autoconstitución de las minorías, de las identidades plurales y del reconocimiento, sino por el retorno de una añeja forma de lo colectivo, si se me permite la expresión, que es la lucha de los “sin”: los “sin trabajo”, los “sin tierra”, los “sin papeles”, los “sin techo”, etc., de una manera que no deja de evocar, de manera remota por cierto, a las revueltas campesinas y de los pobres que precedieron a los estados burgueses, como la de Müntzer en Alemania, las de los cavadores y niveladores ingleses en el s. XVII, etc. Permítaseme en este punto reproducir un pasaje de Tugendhat muy ilustrativo:

“Aquí nos vemos confrontados con la distinción cualitativa más importante que existe entre los individuos en la modernidad. Me refiero a la distinción entre ricos y pobres, entre los que tienen recursos y los que no los tienen. Aunque se trata de una diferencia gradual, podemos prescindir de este aspecto, porque es suficiente, al hablar aquí de pobres, referirnos a los que están en lo que se suele llamar la pobreza absoluta, los que no tienen trabajo ni recursos”⁴⁵.

También en lo metateórico se pueden trazar algunas correspondencias: la mirada de los colectivos en clave de lucha de las minorías, posiciones de sujeto, identidades plurales, puede asociarse con el énfasis de las perspectivas vanguardistas y esteticistas posmodernas en la diferencia, la pluralidad de los juegos de lenguaje y formas de vida, el fin de los metarrelatos y la exaltación de unas formas fragmentadas y no totalizables de la identidad social, la autenticidad y el reconocimiento de las minorías. Sin embargo, los movimientos “sin...” (“sin tierra”, “sin trabajo”, “indocumentados”, etc.) ya no cuadrarán enteramente en este tipo de conceptualizaciones basadas en la contingencia y en lo microscópico, ya que ponen de manifiesto dimensiones más generales de injusticia social y exclusión política, de

⁴⁵ Tugendhat, Ernesto. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 2001: 30.

humillante desigualdad en gran escala. No es sorprendente, entonces, percibir, desde finales de los noventa, y al interior mismo de las tradiciones marxista y pos-marxista de la filosofía política, que había acompañado los movimientos de las minorías con sus reflexiones en torno a la diferencia y la subjetivación, un giro en favor de un nuevo vocabulario, como la noción de los *sin parte* en Jacques Rancière⁴⁶, la noción de *Homo Sacer* en Agamben⁴⁷ o la noción de *Multitud* en Virno⁴⁸ y en Negri⁴⁹. En cualquiera de estos casos, es perceptible un retorno a la idea de *reclamo de justicia*, no como clave de desenvolvimiento teleológico, sino como registro de huellas y tradiciones de estas formas políticas y de sus modos de subjetivación vinculadas a la exclusión y la injusticia en gran escala, y que ahora son reencontradas en la modernidad tardía. Es conocida la filiación que Rancière traza entre los proletarios romanos y los “*sin parte*”, o entre las luchas del plethos o multitud del demos griego y la reconfiguración democrática de la polis ateniense; también es sensible la matriz romana del *homo sacer* en Agamben, o la matriz renacentista y spinozista de la noción de *multitud* en Paolo Virno, como una alternativa a la noción hobbesiana de *pueblo*.

Se alternan así en el marco de la globalización, casi sin solución de continuidad, dos formas de acción colectiva post-revolucionaria: Las luchas de las minorías por su identidad y las luchas de los excluidos por la justicia. Ahora bien, en verdad ambas formas pueden reencuadrarse nuevamente en el marco del reclamo de justicia, como una lucha por derechos no reconocidos. Tal es la idea de Rancière a través de su modelo de “los sin parte”. En verdad la idea de justicia contiene un *exceso* respecto de lo dado, para emplear una expresión de Derrida, que permite verla no ya como un sistema reificado de derechos, sino como la irrupción disruptora de la política y de la praxis en el seno de un ordenamiento social sedimentado. La idea de justicia, en este sentido, es siempre una apertura política, y desarregla el juego de la gubernamentalidad en el sentido de la adaptación bajo el modelo biopolítico o

⁴⁶ Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

⁴⁷ Agamben, Giorgio. *Homo sacer...*, *op. cit.*

⁴⁸ Virno, Paolo. *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Colihue, 2003.

⁴⁹ Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Multitude: guerre et démocratie à l'époque de l'empire*. Paris : La Découverte, 2004.

bioeconómico. En este sentido la justicia es portadora siempre de lo que se excede al mito; para Benjamin, es la apertura al mundo de la política contra el mundo de lo mitológico, es decir, el mundo de Antígona contra el mundo del panteón pagano o contra el mundo de la gubernamentalidad hierática en Creón. Desde esta perspectiva, podemos sospechar que la justicia, como reclamo, viene a clavar una cuña entre la metafísica idealista de la historia y la biología, al hacer plausible una dimensión de la esperanza que no queda absorbida por una metafísica del progreso automático ni de la mano invisible. El reclamo de justicia contiene la idea de un progreso posible y relativo, pero real y activo, dependiente enteramente de la praxis política. En consecuencia, la justicia excede enteramente al derecho positivo, como mundo reificado, y abre a una utopía concreta.

VII. Una esperanza: “Organizar el pesimismo”

La idea de Lyotard del fin de los metarrelatos viene a significar que las grandes narraciones prometeicas inherentes a una idea inmanente de progreso no tendrían ya cabida en la fase actual: precisamente “posmodernidad” designa para el pensador francés este umbral, en el que los grandes relatos de la modernidad pierden todo asidero. Desde este punto de vista, no habría ningún abuso en decir que estaríamos ante el desencantamiento del desencantamiento ilustrado de la razón (*die Entzauberung der Entzauberung*), en el que el fin de los metarrelatos dejaría piedra libre a una miríada de microrrelatos fragmentarios y reencantadores, pero sin ningún viso de unidad general ni de reanclaje histórico en una línea de progreso. Lyotard toma en préstamo a Wittgenstein la idea de juego de lenguaje (*Sprachspiel*) para expresar esta multiplicación de posibilidades pragmático-hermenéuticas inherentes a la conformación del sentido colectivo. Por consiguiente, si con la Ilustración se había evaporado la esperanza en la salvación en el más allá, con este tránsito tardío a la posmodernidad vendría a desvanecerse inclusive la esperanza residual en la salvación en el más acá. Foucault, sin adherir al término “posmodernidad” expresa sin embargo una idea semejante en términos de “la muerte del hombre”, es decir, de un hombre- pura fabricación del humanismo del s. XIX- considerado tácitamente como

un sucedáneo (*ersatz*) del dios, sujeto de una historia hecha a su medida y centrada en su señorío⁵⁰. Y nuevamente, para Foucault, este fin del hombre no es un fin de las luchas ni de la acción, entendidas en adelante como microrresistencias a las dominaciones, en una fugacidad y precariedad del tiempo, es decir, en una *ontología del presente*, en la que la estética mundana de Baudelaire concurre para subrayar la propia evanescencia del sujeto⁵¹.

Ahora bien, es posible que algunas premisas de Lyotard y Foucault sean incuestionables y que, no obstante, sea impropio la conclusión de una obsolescencia de la categoría de esperanza como horizonte general de la política. Es bien cierto, en efecto, que las ideas de un fin inmanente de la historia, de una estructura teleológica de esta última y de un progreso moral general de la humanidad a través de la historia leída como escalonamiento de la razón parecen a todas luces parasitarias de una carga metafísica que ya no es posible disimular ni tampoco asumir. Desde este punto de vista, hoy no es procedente resucitar sin más una noción de progreso histórico automático ni una teleología general del acontecer humano, *a fortiori* cuando los acontecimientos mismos se encargan de desmentir este *metarrelato*. Sin embargo, cabe la siguiente pregunta: ¿acaso el fin de la mano invisible es el fin de toda intervención humana en la historia? ¿Acaso el fin de la idea de la *necesidad* de la emancipación y la justicia es el fin de la idea de la *posibilidad* de la emancipación y la justicia?

Ernst Bloch cifraba las esperanzas históricas en la *posibilidad* del progreso, no en su necesidad. Desde este punto de vista, las luchas por la justicia son portadoras de esperanzas históricas en nuestra capacidad transformadora, y permiten inferir, consiguientemente, no sólo la oportunidad, sino la urgencia de una intervención humana en una praxis histórica. En verdad, una simple mirada al fenómeno de la

⁵⁰ Escribe Lyotard: “El gran relato ha perdido su credibilidad, cualquiera que sea el modo de unificación que le sea asignado: relato especulativo, relato emancipatorio” (Lyotard, J. F. *La condición postmoderna*. Buenos Aires: R.E.I., 1987). Asimismo sobre el tema de la muerte del hombre (véase Foucault, M. *Les mots et les choses*. París: Gallimard, 1966). Sugerente es en este sentido lo observado por M. Cruz en relación a la reconsideración “a la baja” del sujeto (cf. Cruz, M. *Filosofía de la historia*. Barcelona: Paidós, 1995: 165 y ss).

⁵¹ Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”. *Dits et Ecrits*. París: Gallimard, 2004.

globalización nos muestra no solamente que podríamos estar mejor, sino que en una serie de rubros estamos realmente *peor* que nuestros antepasados. Las desigualdades sociales se han incrementado en casi todos los países del planeta, al mismo tiempo que se ha incrementado la desigualdad entre países ricos y países pobres y se ha intensificado el ritmo del trabajo a pesar de la sofisticación del aparato tecnológico, que no ha aliviado la carga humana en el empleo. Otro rubro que ha empeorado sus guarismos en las últimas décadas es el del desempleo y el del subempleo: lo que hace apenas un siglo era denostado como *lumpenproletariat* o “ejército industrial de reserva”, hoy podría ser la población entera de un país mediano, y esta cifra no ha parado de aumentar en los países más pobres, a la vez que no decrece en los países ricos. Al mismo tiempo, estos sectores de la población se organizan y encuentran una identidad que no se cifra solamente en una clasificación social negativa, sino que se constituye en sujetos colectivos con un nivel de presencia política y social que adquiere cada vez mayor relevancia pública.

Es cierto, sin embargo, que la lucha contra la explotación ha desaparecido de la jerga política y ha sido reemplazada predominantemente por la demanda de inclusión. Es también cierto que esta forma del planteo puede llevar a concluir que en el mejor de los casos, al cabo de estas luchas, se vuelve a un *statu quo* ya conocido, y no a lo nuevo, en el sentido de la vanguardia. Sin embargo, si se comprende la justicia como un exceso respecto de lo dado, el reclamo de justicia, solo puede desarreglar el orden y producir nuevas articulaciones de lo social. Que estemos peor, que luchemos contra un peligro, no quiere decir que la lucha es una rueda que nos traerá al punto anterior, porque precisamente es dicho punto anterior es el que generó la situación de peligro o de injusticia contra la que luchamos. Por ende, los complejos *retrocesos* históricos en las formas de la vida socioeconómica de las poblaciones son paradójicamente una prueba minimalista, y por contraposición, de la posibilidad de una praxis política que traiga lo nuevo: la acción es acción contra el peligro y por la justicia, de donde extrae todo su sentido el eslogan de Benjamin que da título a este apartado: “organizar el pesimismo”. Ahora bien, en la medida en que se la elabora en su sentido la organización del pesimismo no puede ser una acción para regresar a lo

viejo que ya es portador del peligro y la injusticia actuales. La acción contra el peligro y la injusticia es por ende una acción que necesariamente, si tiene y encuentra un sentido, reactiva la utopía concreta y la esperanza profana, llevando adelante una desconstrucción del pasado.

En consecuencia, esto nos permite encontrar una dimensión de re-apertura histórica del horizonte de esperanza: la desmistificación del presente y del pasado, al mostrar que el presente, precisamente, no contiene ninguna necesidad, y que alberga por el contrario las posibilidades de situaciones que nos vienen del pasado no cumplido y que mejoran la posición humana. Pero a diferencia de las concepciones finalistas de la historia, aquellas que se basan simplemente en la posibilidad del progreso no quedan interpretadas en los términos de unas intervenciones que vienen a acortar los plazos de algo que de otro modo es ineluctable. Ya no se trata de un *quiliasm* orientado a acelerar la venida del Mesías, aun de aquel Mesías secularizado que recibe el nombre de fin de la historia. La noción consiguiente de progreso es relativa, pero la misma es suficiente para re-temporalizar la acción, es decir, para concebirla asociada a la estructura de tradiciones históricas. En un segundo nivel, cabe preguntarse si estas tradiciones, orientadas a producir un sentido que modifique nuestra situación, están condenadas a producirse fragmentadamente y en una miríada de movilizaciones paralelas e incluso concurrentes y contradictorias.

Para responder a esta pregunta es necesario considerar el carácter de los problemas que deben resolver los sujetos colectivos que intervienen con sus proyectos. Como señala David Carr⁵², cada sujeto colectivo se configura narrativamente en el tiempo y traza su tradición, que anuda las tres dimensiones temporales. Los sujetos no son por ende tabulas rasas que se inscriben atemporalmente en el presente, sino que emergen desde un cierto *despertar*, de una figura coextensiva a la hondura y gravedad del peligro, de unos segmentos temporales más o menos vastos, desde donde se autocomprenden y se dan a comprender. Por consiguiente, cada intervención lleva la marca de un *despertar* constitutivo que echa

⁵² Carr, David. *Time, Narrative and History*, *op. cit.*

sus raíces de manera más o menos lejana en el pasado y se proyecta de manera más o menos lejana en el futuro. “Nosotros”, desde este punto de vista, pertenece a una multiplicidad de posibles sujetos colectivos (es decir de posibles “nosotros”), según se constituyen en las tradiciones más puntuales o más vastas en la línea del tiempo. Todo despertar define un horizonte de disputa agonística que deconstruye el pasado y permite ingresar en un campo práctico-político en donde la supuesta inconmensurabilidad o fragmentación queda negada por la misma existencia del campo. En resumen, el índice de multiplicación y de fragmentación de los colectivos es simplemente un índice de la manera en que estos colectivos tejen su trama activa en el tiempo y en el espacio.

Por un lado, entonces, la idea de novedad y utopía histórica subsiste en la *posibilidad* de la lucha, y no en su necesidad ni en su automatismo; por otra parte, la manera en que nos inscribimos en la lucha por mejorar la situación depende de la manera en que nos conformamos activamente al abarcar un margen más o menos amplio de deconstrucción del pasado histórico, para hacer saltar aquel pasado incumplido y cuyo incumplimiento es culpable del peligro. Si esto es así, la idea de gran relato, e incluso de utopía, puede perfectamente seguir cumpliendo un papel determinante en la manera de temporalizarnos históricamente, aun cuando no creamos en una teleología de la historia. El horizonte agonístico y polifónico será ciertamente muy diferente de cualquier lectura unidireccional de la historia, pero no deja de ser, sin embargo, un campo de sentido histórico, contra toda idea en escala micro, o en escala fragmentaria, de la sociabilidad política y de la inscripción histórica. Desde esta perspectiva, puede entonces recobrar sentido hablar de un *mundo histórico* (*Weltgeschichte*), como una forma de constituirnos colectivamente en un nosotros, de conformarnos en el presente y de proyectarnos en un futuro, bregando por una utopía de justicia que creemos posible, y por ende, obligatoria en un sentido ético-político. Pero esta forma de ser del mundo nada tiene que ver ya con la idea de un *globus* meramente acaecido y sustraído a las posibilidades históricas de los sujetos.

Bibliografía de consulta

- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”. *Revista mexicana de sociología*, N°3 (1988).

- Naishtat, Francisco. “La globalización y la noción filosófica de «historia mundial» (Weltgeschichte)”. Cruz, Manuel y Brauer, Daniel. *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*. Barcelona: Herder, 2005.

La Política y la experiencia de la Historia. Politics and History experience.

Leonardo Eiff*

*Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 23 de noviembre de 2013*

Resumen: *¿Cómo pensar la historia más allá de la tradición hegeliano-marxista y al mismo tiempo contra la perspectiva contingencialista? El presente artículo buscará responder a esta pregunta a través de un recorrido por la obra de Merleau-Ponty, focalizando en la imbricación entre lo político y lo histórico a partir de una filosofía de la carne y una teoría política de la acción. Para ello, intentaremos enhebrar el hilo conceptual que dibuja la relación entre lo histórico y lo político a partir de la lectura merleau-pontyana de Max Weber y Georg Lukács, porque sólo a través de ella podremos entrever el surco que trazó Merleau-Ponty a fin de eludir las trampas del materialismo histórico (sin necesidad de renunciar a Marx), los restos dispersos del hegelianismo y, en suma, la idea de Historia como teología secularizada. En síntesis: la intelección de ese surco que cruza lo político con la experiencia de la historia será el objetivo central del presente artículo.*

Palabras clave: *experiencia – praxis – dialéctica – política – historia.*

* Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencias Políticas (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Becario de Conicet, lugar de trabajo: Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina (UNGS). Email de contacto: leoeiff@yahoo.com.ar.

Abstract: *How to think History beyond Marxist tradition and at the same time against contingency perspective? This article will attempt to answer this question focusing on Merleau-Ponty's work; particularly, on the overlap between the political and the historical, as regarded by a Philosophy of "Flesh" and a Political Theory of action. For this, we will follow the conceptual thread that draws the relationship between the historical and political from merleau-pontian reading of Max Weber and Georg Lukacs, because it is only through it that can we glimpse the furrow delineated by Merleau-Ponty to avoid the pitfalls of historical materialism (without having to renounce to Marx), the scattered remnants of hegelianism and the idea of History as secularized theology. In synthesis: the intelección of this groove that crosses the political with the experience of the history will be the central aim of the present article.*

Keywords: *experience – praxis – dialectic – politics – history.*

Filosofía e Historia: dislocar una tradición

Merleau-Ponty dedicó uno de sus cursos en el *Collège de France* a la problemática conceptual de la historia². Lo tituló "Materiales para una teoría de la historia"³. En el resumen del mismo encontramos no sólo una especie de introducción al posterior ensayo acerca de *Las aventuras de la dialéctica*, sino también el adelanto de una dificultad a trabajar, a raíz de que el concepto de historia debía ser despojado de un sinnúmero de confusiones, sobre todo las que provenían del materialismo histórico. Porque el problema no es saber si la historia tiene un molde espiritualista o materialista, sino saber cómo conocer el espíritu y la materia de la historia. Y la

² La discusión que entabla Merleau-Ponty sobre la "historia" se realiza dentro de los parámetros de la tradición marxista, es decir: con *esa* y contra *esa* herencia conceptual se urde la polémica teórica. En este sentido, lo histórico será siempre histórico-social. No obstante, mentaremos el concepto de "historia", o "histórico", sin el acompañamiento de lo "social" con el objetivo de enfatizar el problema filosófico y político de la *historia* en relación al entrelazo entre temporalidad y sentido. Pero, cuando hagamos referencia a la *dimensionalidad* de la historia, debe saberse que aludimos a lo histórico-social, en el sentido de un *lien* temporal y espacial.

³ Merleau-Ponty, Maurice. "Matériaux pour une théorie de l'histoire". *Resumes de cours. Collège de France 1952-1960*. París: Gallimard, 1968.

discusión no está allí, como tampoco en la bifurcación entre entendimiento y razón histórica, debido a que tanto la versión espiritualista como la materialista pueden perfectamente compartir la misma teoría de la historia. El punto de partida de la discusión descansa en el contrapunto entre una concepción de la historia como Dios exterior y una concepción de la historia como *medio de vida*. Entonces, el materialismo histórico desvía y oscurece la posibilidad de una auténtica reflexión sobre la historia. Se trata de la pereza del pensamiento marxista. La historia como medio de vida es la manera de hallar afinidades entre acciones diversas, entre épocas, sin apoyarse en un *Logos* todo-poderoso, aunque tampoco debe aceptarse la irracionalidad fortuita del acontecimiento, ya que existe una red de significaciones abiertas capaz de elucidar una racionalidad contingente. La vida histórica se inscribe en una *duración pública* que deja a su paso un halo de memorias, cicatrices e inscripciones, factibles de ser inteligidas en su peculiar devenir.

Por el contrario, para Merleau-Ponty, los que exigen la unión de la filosofía y la historia como un modo de acceso a lo concreto (léase el sartrismo y el marxismo ortodoxo pro-soviético) acaban por hacer de la historia una potencia exterior, un Dios trascendente al que hay que rendirle pleitesía; exigen la elección por la Historia y contraponen esa elección a la opción subjetiva que prefiere “cultivar su jardín”. Para ellos, la filosofía debería escoger entre estas “trascendencias”; y si escogemos zambullirnos en la historia debemos apostar a la venida de un hombre nuevo y situar todos nuestros juicios a partir de ese porvenir. Cuando Sartre analiza críticamente la intervención soviética en Hungría sostiene que sólo el que acepta las premisas básicas del movimiento socialista está habilitado para juzgar lo ocurrido, porque dentro de ese movimiento habitan los explotados encargados de hacer la historia, y allí y sólo allí radica el hombre en camino de hacerse.⁴ Pues bien, *contra* esta idea de historia, ligada más a la aceptación y a la renuncia que a la aventura del comprender, Merleau elaborará sus nociones.

⁴ Sartre, Jean Paul. “El fantasma de Stalin”. *Problemas del marxismo II. Situations VII*. Buenos Aires: Losada, 1964. 109-10.

La historia vive en nosotros, es parte de nuestro ser, ella no nos quita el poder de iniciativa, aunque sí nos obliga a considerar situaciones diversas, divergentes respecto a la propia. La historia es ese cruce de lo universal y lo particular, pero no como una fuerza exterior que oprime la libertad humana, la capacidad de comenzar, sino como ese encuentro inmanente a la existencia que torna viable, realizable, la acción en el mundo. Ni Hegel desplegó semejante noción de historia. Merleau pretende provocar la orfandad teórica del marxismo oficial y del sartrismo disputándoles –y, de alguna forma, sustrayéndoles– la herencia dialéctica; en este sentido dirá que el filósofo alemán “no introduce la Historia como una necesidad bruta que oblitera el juicio y suprime el sí mismo, sino como una verdadera realización”⁵. “La historia es en Hegel esa maduración de un futuro en el presente, no el sacrificio del presente a un futuro desconocido, y la regla de la acción en él no es que sea eficaz a cualquier precio, sino que sea fecunda”⁶. La dialéctica hegeliana es ese magistral intento que pretende interiorizar la totalidad de la historia sin extirparla de la libre acción de los hombres, el sentido histórico es parte del quehacer interhumano. Pero Hegel no resistió la tentación del sistema, y en ese afán identificó a la filosofía con la historia reservándole al filósofo el pedestal de la comprensión totalizadora: el filósofo acaricia con su mano tal o cual acontecimiento e ilumina su sentido.

Será Marx quien retome esta idea de historia situando su racionalidad en el corazón de la *praxis*. Con Marx, según Merleau, la racionalidad de la historia se vuelve completamente inmanente a la vida de los hombres. El sentido de la historia deja de funcionar como un Dios exterior y se confunde con el ser-en-el-mundo. La intuición de Marx daba con una racionalidad abierta y contingente, que se autocriticaba y abrazaba el acontecimiento. Pero los seguidores de Marx no lo entendieron así e hicieron de la historia un tótem al que se le debe adoración. Es la ya nombrada pereza del pensamiento marxista, sugiere Merleau, lo que impide elaborar una filosofía de la historia sin dogmatismos.

⁵ Merleau-Ponty. *La prosa del mundo*. Barcelona: Tauros, 1971. 131.

⁶ Merleau-Ponty. “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”. *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964. 86.

En consecuencia, para revitalizar el nexo de la filosofía y la historia hay que mirar hacia otras tradiciones de pensamiento, menos sobrecargadas que las herederas de la pareja Hegel-Marx. Merleau considera que la historia debe ser el centro de las reflexiones de la filosofía. Por eso se lanza a indagar otra forma de entrelazamiento que no sea la de la *Historia* que acaba por arruinar el pensar filosófico. Esta otra forma proviene de la lingüística. El estudio del lenguaje revela que toda institución es *autoinstitución*. En los actos de habla hay invención y sistema, o una invención sistémica; en la lógica del lenguaje “hay una racionalidad de la contingencia, una lógica vivida, una autoconstitución de las que tenemos precisamente necesidad para comprender en la historia la unión de la contingencia del sentido”⁷. De la historia emana un sentido que nos permite superar la perspectiva de la conciencia, porque el sentido no florece de los actos de conciencia sino de la imbricación de la racionalidad y la contingencia, pero este lazo no está más allá de nosotros mismos, sino que forma parte de nuestro ser, como el cuerpo y el lenguaje: “La historia no es un ídolo exterior: es nosotros mismos con nuestras raíces, nuestro impulso y los frutos de nuestro trabajo”⁸.

La teoría del signo es crucial por dos razones: por un lado, en cuanto matriz simbólica con su propia eficacia que, sin embargo, vive en nosotros sin maniatarnos y, por el otro, porque traza un sendero para comprender lo histórico en tanto materialidad que actúa en nosotros sin volverse una fuerza ajena. La historia tiene un sentido que encontramos en nosotros y en los otros sin saber quién lo puso primero, y no lo sabemos porque el sentido de la historia no nace de una conciencia constituyente sino de una multiplicidad de intenciones sin conciencia. Precisamente el estudio de la lengua nos advierte de la existencia de una totalidad de sentido que logra contener en su seno la pluralidad contingente del *lien* humano. La historia está enraizada en nosotros, no a la manera de una presencia ante sí, como un objeto frente a nuestra conciencia, sino en cuanto estamos arrojados a un mundo común que se forja históricamente: la historia es *pública*. En efecto, Merleau-Ponty, en su “va y viene”

⁷ Merleau-Ponty. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006. 36.

⁸ Merleau-Ponty. *La prosa del mundo*, *op. cit.* 135-6.

entre el lenguaje y la historia, destaca el carácter público de ambas instituciones. Se acerca así de forma singular a la larga tradición de las filosofías del lenguaje que se detienen en el análisis de la *publicidad* del lenguaje, aunque sabemos que esa publicidad no puede eliminar la opacidad: lo público no se confunde con lo transparente. La lengua como un modo cabal de autoinstitución de lo social y, también, como la vía de acceso a una concepción de la historia que no haga de ella un ídolo exterior sino un *estilo* de la vida en común.

Podríamos seguir indagando en las reflexiones merleau-pontyanas sobre el lenguaje, que suponen un capítulo más del intento filosófico de nuestro autor por salir del subjetivismo moderno: el cuerpo, el lenguaje y la historia configuran un conjunto de elementos ontológicos que rompen con la dicotomía sujeto-objeto y con el dilema de si el sentido debe alojarse en la conciencia o en las cosas. No obstante, el tema de este artículo es la experiencia histórica y su relación con la política, o, en otras palabras, el problema del sentido de lo histórico-social en tanto dimensión insoslayable de *lo político*.

En consecuencia, para enhebrar el hilo conceptual que dibuja la relación entre *lo histórico* y *lo político* será crucial reconstruir la lectura merleau-pontyana de Max Weber y Georg Lukács, porque sólo a través de ella podremos entrever el surco que trazó Merleau-Ponty a fin de eludir las trampas del materialismo histórico (sin necesidad de renunciar a Marx), los restos dispersos del hegelianismo y, en suma, la idea de Historia como teología secularizada. En síntesis: la intelección de ese surco que cruza *lo político* con la experiencia de la historia será el objetivo central del presente artículo. Veamos.

La institución de la Historia y el Marxismo

El original marxismo lukácsiano surge de las entrañas del pensamiento weberiano: la teoría de la modernización como un ascendente proceso de racionalización que abisma las diferentes esferas del saber e impide el conocimiento de la totalidad, proceso que Lukács denominará con el concepto de “cosificación”,

proviene de Max Weber. Por eso, para Merleau el filósofo húngaro será un marxista weberiano; o mejor dicho, *Historia y conciencia de clase* profundiza como ninguna otra obra la veta filosófico-dialéctica del marxismo, porque su autor partió de la misma interrogación que Weber: ¿es posible superar el relativismo? La respuesta weberiana, los tipos ideales, no convencieron a Lukács, quien en consecuencia trató de encontrar la respuesta en Marx. En la filosofía lukácsiana, la única manera de superar el relativismo, las antinomias del pensamiento burgués, es a través del método dialéctico. La dialéctica relativiza las nociones de sujeto y objeto poniéndolos en la historia. Es en la historia donde se resolverán todos los problemas filosóficos de la modernidad. “Weber no lleva hasta el fin la relativización del relativismo.”⁹ Aquí anida –según Merleau-Ponty– el reproche fundamental de Lukács a Weber.

Historia y conciencia de clase enfrenta todas las interpretaciones naturalistas y científicas del marxismo. En concreto critica, a contramano de Engels, la idea de una dialéctica de la naturaleza y lo que se deduce de esa concepción: la cosificación del mundo histórico. No obstante, el filósofo lector se detiene, sobre todo, en la relación entre filosofía e historia, ya que ésta escapa a la visión dogmática que, como vimos, hacía de la historia un Dios exterior: “una lectura de la historia que hace aparecer en ella el sentido filosófico, y un retorno al presente que hace aparecer a la filosofía como historia.”¹⁰ Tal el movimiento dialéctico de la filosofía de la historia lukácsiana: el punto de vista de la totalidad para comprender significativamente la historia y la *praxis*, que es filosóficamente el trabajo de lo negativo para el presente y la tarea infinita para el futuro, como una experiencia de autoconocimiento immanente al devenir histórico. El mérito del ensayo es haber logrado poner al proletariado en el centro de la filosofía de la historia sin recurrir a ningún dogmatismo ni a esquemas preestablecidos. Lukács pudo ahuyentar la rigidez finalista porque recurrió a un concepto de Marx apartado luego por el socialismo científico: la *praxis*. Para Lukács, como para el joven Marx, los problemas filosóficos, que son siempre problemas históricos, se esclarecen en y por medio de la práctica. La conciencia de clase del

⁹ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires : Leviatan, 1957. 38.

¹⁰ *Ibid.*, 42.

proletariado es una *praxis*; la práctica del proletariado es un movimiento que supera la inmediatez cósmica hacia una subjetividad concreta.

El atractivo de la filosofía de la historia lukácsiana se debe a que ella no oprime las libres iniciativas humanas. Lo esencial del marxismo dialéctico de Lukács es el cruce de acontecimiento y sentido. En rigor: la incertidumbre política e histórica podrá descifrarse a raíz de la comunicación diaria del partido y el proletariado. Por lo tanto, el marxismo sólo ofrece perspectivas parciales, sentidos de la acción histórica que perfectamente pueden devenir sinsentidos. No hay secretos de la historia por develar, ni acciones desprovistas de paradojas. En conclusión: “nada está entonces más lejos de la prosa positivista que el marxismo”.¹¹

Pues bien, el primer movimiento de Merleau es interpretar el marxismo lukácsiano como una vigorosa variante de la perspectiva de la *institución de la historia*. En efecto, *Historia y conciencia de clase* dirá que el problema filosófico de la primacía del pensamiento o del ser (de la conciencia o la existencia) sólo puede resolverse dialectizando las dos esferas en el devenir concreto de la historia y en la práctica política y social del proletariado. Superación del subjetivismo y el objetivismo en la dialéctica histórica. La institución de la historia, para Merleau, contiene la misma lógica de superación, y aunque, como vimos, incorpora la dimensión del lenguaje, no es ajena a las enseñanzas de la dialéctica. El objetivo crucial de la hermenéutica del ensayo lukácsiano es explorar la potencia filosófica de la dialéctica. Ahora, el segundo movimiento pone en relación a esa dialéctica ágil, no dogmática, con el conjunto de teorías y prácticas marxistas: ¿por qué fue rechazado *Historia y conciencia de clase* por el pensamiento marxista dominante?¹²

Dos respuestas. Primero, el propio marxismo de la *praxis* dialéctica presentaba un flanco al estar demasiado recostado en el optimismo revolucionario; la confianza filosófica en las posibilidades del proletariado acababa en un vanguardismo teórico que tendía a soslayar la escabrosa materialidad de la historia. Así, dirá Merleau que al

¹¹ *Ibid.*, 66-7.

¹² Para reconstruir esta historia, Merleau sigue de cerca los ensayos de Karl Korsch sobre *Marxismo y filosofía*. Ver Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*. México: Era, 1971.

marxismo dialéctico “le faltaba el medio de expresar la inercia de las infraestructuras, la resistencia de las condiciones naturales, el hundimiento de las ‘relaciones personales’ en las ‘cosas’. La historia, como era descripta, carecía de espesor, dejaba transparentar demasiado pronto su sentido. Los marxistas tenían que aprender la lentitud de las mediaciones”.¹³

Eso que le faltaba, ese espesor, acaso provendría de una reflexión más profunda acerca de la *institución de la historia*, que interioriza los hallazgos de la dialéctica y busca hundirla en la densidad carnal de lo histórico-social. Pero ocurrió lo contrario: el leninismo filosófico, por así decirlo, “aprovechó” las debilidades del marxismo lukácsiano para liquidar la dialéctica, o, como diría nuestro autor, para dejarla como una mera pose, embalsamada. Las peripecias de la construcción socialista en Rusia (mejor: las dificultades que presenta la consolidación de un Poder omnímodo) legitimaron el materialismo cientificista y consagraron finalmente la primacía de la racionalidad instrumental en nombre de la revolución.

Lukács quiso surfear el equívoco conservando cierta ambigüedad entre los postulados de la III Internacional y la dignidad filosófica de la dialéctica. Así, por ejemplo, aceptó en líneas generales la gnoseología de *Materialismo y empiriocriticismo*, pero la matizó con la noción de reflejo dialéctico, aplicado, sobre todo, a la teoría literaria. Merleau sigue el tortuoso itinerario lukácsiano para exhibir la futilidad del esfuerzo, ya que si se empieza cediendo en los principios filosóficos a la larga se termina por ceder en cada una de las variables que contiene una obra. Es el caso concreto de Lukács.¹⁴ Es que la disputa entre el marxismo “occidental” y el leninismo no es un simple accidente en el devenir del socialismo. Por el contrario, traduce una significativa experiencia filosófica, enmarcada, según Merleau, en un equívoco nodal. En el vocabulario filosófico de nuestro autor, la noción de

¹³ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica. op. cit.* 75.

¹⁴ Obviamente, Merleau escribe estas líneas antes de la aparición de los últimos grandes trabajos lukácsianos –la *Estética* y la *Ontología del ser social*–, que muestran una especie de revitalización filosófica del autor húngaro. Aunque la ingenuidad de Lukács respecto a los alcances de la desestalinización y a la posibilidad de una auténtica reforma democrática del socialismo real probablemente, y a pesar de las obras señaladas, no hubiese modificado demasiado el juicio de Merleau-Ponty acerca de los equívocos del marxismo lukácsiano.

“equivoco” corresponde a la de “mala ambigüedad”, que se opone a la llamada “buena ambigüedad”. Esta última es constitutiva del quehacer filosófico y político: ambigüedad de la historia o de la acción, pero la primera denota un problema irresoluble que falsamente pretende sortearse a fuerza de usos dogmáticos. En suma: no es un accidente decorativo y cifra una experiencia filosófica porque ese equivoco anida en el corazón del pensamiento de Marx. Ésta es la segunda respuesta a la pregunta formulada: “El conflicto del ‘marxismo occidental’ y del leninismo se encuentra ya en Marx como conflicto del pensamiento dialéctico y del naturalismo”¹⁵.

Como una especie de Althusser *avant la lettre*, pero invirtiendo el ademán, Merleau ensaya una distinción entre el llamado joven Marx y el Marx maduro de *El Capital*: el primero pretende *realizar* la filosofía, esto es, volverla práctica-crítica incorporando todo el radicalismo filosófico desde Descartes hasta Hegel. Es la idea dialéctica de una filosofía concreta realizada. El segundo, en cambio, *destruye* la filosofía y la reemplaza por la ciencia. A partir de 1850 Marx vira hacia una concepción racionalista y científicista de la realidad histórico-social y pretende hallar la dialéctica en las cosas mismas, positivamente engarzada en las relaciones de producción; admirador del desarrollo científico, busca en la *Lógica* hegeliana una justificación racionalista para su edificio económico. Así, la dialéctica deviene naturalismo y la práctica revolucionaria progreso técnico. Como se ve, el vector filosófico conduce la hermenéutica merleau-pontyana: la filosofía comprendida como autoconciencia crítica corresponde al joven Marx (crítica de la filosofía del derecho hegeliana mediante) y, también, al Lukács de *Historia y conciencia de clase*; la filosofía entendida como leyes del pensamiento aplicables a la realidad objetiva corresponde al Marx economista, a Engels con su dialéctica de la naturaleza y su apología del desarrollo técnico y a los epígonos de la socialdemocracia alemana y del bolchevismo ruso. Este vector, y la consecuente distinción, permanecerán en Merleau hasta sus últimos trabajos sobre *filosofía y no-filosofía*: luego volveremos sobre ello.

¹⁵ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*, op. cit. 74.

Ahora bien, es interesante observar cómo Merleau retrocede hasta Marx para hallar el nudo del conflicto que se desató en el seno de la generación del 17 por la correcta herencia marxiana. La crítica del leninismo filosófico a los ensayos lukácsianos no era solamente un expediente policial, porque se apoyaba en una concepción de la filosofía que provenía directamente de Marx. Digamos que la fluctuación marxiana entre la dialéctica y el materialismo naturalista fue creciendo como equívoco hasta bifurcarse en dos sensibilidades filosóficas en franco antagonismo. La permanente oscilación tornaba demasiado inestable el equilibrio entre la dialéctica y la metafísica materialista, y acababa siempre inclinándose hacia uno u otro lado según el curso que tomara la revolución. Cuando irrumpía un período de agitación revolucionaria el marxismo se volvía dialéctico, pero cuando llegaba el reflujó retornaba a la palestra la filosofía como ley: leyes de la historia, leyes del pensamiento. Finalmente, la situación se estabiliza con la consolidación del stalinismo: el técnico entierra al filósofo. Es que el pensamiento marxista nunca pudo terminar de explorar el medio propio de la historia, cabalgó perpetuamente entre una noción de la dialéctica inmanente a la historia, sin poder expresar la inercia de la cosas en los hombres, es decir, la espesa capa que recubre la historia y le impide a ésta volverse transparente, y una noción de la dialéctica como ley del desarrollo histórico exterior a la práctica interhumana, y por ende incapaz de aprehender la singularidad de la acción. No obstante, las dos vertientes comparten la idea de que la dialéctica puede encarnarse en un sujeto concreto, portador de una misión histórica. Por tanto, si el comunismo no puede superar el diferendo filosófico en el interior del marxismo y acaba por hacer de su ideología una especie de eclecticismo que responde a la filosofía con la ciencia y a la ciencia con la metafísica materialista, ¿qué ocurrirá con la idea marxista de un punto sublime de la historia donde el proletariado se hace del poder y conduce a la humanidad hacia un nuevo amanecer?

El tema ya estaba en *Humanismo y terror* como problema a indagar, y también estaba trazado el sendero de esa indagación: el derrotero de la URSS. Hacia mediados de los cincuenta, Merleau profundiza los interrogantes: ¿qué relación existe entre el *régimen* y la *revolución*? ¿Puede un poder ser absolutamente negativo? En suma, ¿qué

ocurre con la revolución en el poder? El concepto marxista de revolución proletaria debe probar su veracidad en el entramado efectivo del comunismo como régimen político. *Humanismo y terror* escenificaba el conflicto pero postergaba su resolución y ensayaba una espera marxista; *Las aventuras de la dialéctica* encara de frente el problema abastecido por un concepto de historia que sospecha de la posibilidad de hallar un sujeto capaz de volver conciente la totalidad histórica. Así, el aspecto bifronte del pensamiento filosófico de Marx, comprendidos sus respectivos herederos, se replica en *lo político*.

Por un lado, el marxismo como filosofía de la *praxis* concebía un proletariado como autoconciencia negativa, consagrada a un trabajo emancipatorio perpetuo. Esta idea hacía del proletariado el punto cúlmine de la universalización de la historia, pero la volvía demasiado resbaladiza debido a la carga de negatividad introducida por la práctica proletaria; ésta impedía cualquier institucionalización política. El Partido era el laboratorio de la historia, condensación de prácticas, la fuerza expresiva de esa negatividad y no la conciencia dirigente de un proletariado inconsciente. Sin embargo, por el otro lado, la ciencia marxista considera factible deducir las leyes del devenir histórico subordinando al proletariado a esa legislación y haciendo del Partido el intérprete y el garante de su cumplimiento. El pasaje de un concepto de historia como genealogía de la verdad a una verdad deducible de las leyes objetivas que rigen el decurso histórico suponía una caución gigantesca para los que conocían el secreto de la existencia proletaria. De esta manera, si el proletariado es definido como autoconciencia negativa la posibilidad de un momento posterior a la toma del poder es inimaginable, porque ¿cómo pensar una sociedad toda negativa? Cuando la positividad de las instituciones se pone a la orden del día, la filosofía de la *praxis* abandona el redil: su dialéctica histórica no incluye una reflexión sobre el grosor de la historia, o, para el caso, sobre el simbolismo de las instituciones políticas. En ese momento entra en escena la ciencia marxista, que construye instituciones a costa del movimiento dialéctico, es decir, expulsando lo negativo por fuera de la revolución; en otras palabras, prescindiendo de la dialéctica, unifica en un todo positivo lo negativo y el poder: el partido, el proletariado, la revolución y el Estado son identidades reales no

dialécticas. Por eso, dirá Merleau, el régimen revolucionario liquida la dialéctica, porque impide que nazca una oposición dentro de la revolución. Nuevamente, la ortodoxia marxista se vale de las falencias del proletariado como realización de la filosofía para sepultar esa figura y hacer de su invocación una mera legitimación ideológica de la dominación: “la práctica bolchevique y el trotskismo están en la misma línea, y son consecuencia legítima de Marx. Si se enjuicia al bolchevismo es preciso enjuiciar también a la filosofía objetivista-subjetivista de la praxis”¹⁶. Esa filosofía, objetivista cuando se creía científica y subjetivista cuando se creía dialéctica, atada por un equívoco, volvía a desplegarse bajo el paraguas de la Revolución.

La revolución como *punto sublime*, como albor de una humanidad emancipada, fue elaborada en la literatura marxista a través de una superposición que no acaba de esclarecerse ni en la teoría ni en la práctica, y que confluye en una mala ambigüedad. Existe una yuxtaposición entre una noción de la revolución como producto de un desarrollo objetivo y una noción anclada en una lógica de la irrupción, o sea, entre una noción de la revolución como progreso y una noción de la revolución como acontecimiento. Originalmente Marx pensó la revolución como ese mecanismo interno que hace erupción cuando la historia alcanza una madurez dada por el crecimiento del proletariado; la dialéctica revolucionaria está inscrita en el propio desarrollo capitalista y la tarea política del proletariado se reduce a la actualización de esa potencia amasada en el orden de la historia. La socialdemocracia interpretó este esquema a partir de un craso progresismo que ordenaba el decurso histórico a través de una línea de maduración establecida por el grado de desarrollo capitalista. La revolución sería entonces el resultado de un proceso histórico objetivo, la desembocadura de un cauce al que sería vano intentar detener y letal intentar violentar. Pues bien, ese forzamiento ocurrió en la Rusia zarista: la revolución como irrupción cobraba plena actualidad. Persiguiendo el traumático derrotero de Trotsky, Merleau va a mostrar cómo el marxismo bolchevique interpretó su propia gesta

¹⁶ *Ibid.*, 100.

mezclando las dos nociones de revolución. Los bolcheviques debían refutar la tesis socialdemócrata que empalmaba la revolución con el máximo nivel de desarrollo capitalista y, al mismo tiempo, tenían que situar a Octubre del 17 dentro del horizonte marxista que subrayaba la necesidad histórica de la revolución. Para Merleau, Trotsky pergeño la respuesta más exigente: la teoría de la revolución permanente.¹⁷ Se sabe: la idea de revolución permanente permite inteligir la precipitación de la historia, el tránsito fulgurante del precapitalismo al socialismo (de febrero a octubre del 17), porque concibe a la Revolución como un flujo permanente que, como un río subterráneo, va acompañando el devenir histórico y es capaz de salir a la superficie en cualquier período convulsionado y darle a éste una perspectiva socialista. Así, la revolución es una inminencia de la historia *tout court*, una ranura que permite hacer ingresar el porvenir más lejano a cualquier presente histórico. Dicha conceptualización actualizaba la idea de revolución como irrupción y, aunque pretendía mantener el esquema de desarrollo objetivo, tendía a ponerlo en crisis al abandonar la creencia en la maduración progresiva del proletariado en el seno del capitalismo; el sujeto de la revolución no requería de una incubación determinada, sino que podía ser prematuro y revolucionario. La revolución permanente situaba nuevamente el equívoco en su nivel más álgido: ¿la revolución proletaria era esa verdad de la historia que saldría a la luz debido más a un desarrollo objetivo que a una acción, o era esa acción de la historia que nacería gracias a una correcta lectura de las fuerzas del presente sin prestar demasiada atención a la ley de desarrollo histórico? La primera constelación hacía hincapié en la *verdad* y la segunda en la *acción*. Es que detrás de cada una de ellas existían dos concepciones de la temporalidad revolucionaria: una acumulativa y otra disruptiva. La primera concebía la revolución de manera ineluctable, pero al situarla más en la objetividad del desarrollo que en la acción de los hombres encontraba siempre excusas para postergarla; en suma: esta

¹⁷ También la ley del desarrollo desigual y combinado, que, junto a la teoría leninista del eslabón más débil, pretendía explicar la inédita correspondencia entre el atraso cuasi feudal de la Rusia zarista y la revolución proletaria. Pero, quizás llamativamente, Merleau no se detiene demasiado en ella. Sólo apunta que tal ley oficia de hipótesis *ad hoc*, con el objetivo de racionalizar el hecho revolucionario sin modificar el tipo de transición al socialismo pensado por Marx. *Ibid.*, 105.

figura de la revolución esterilizaba la posibilidad de la acción. La segunda abría la ocasión de asaltar el tren de la historia –y, como diría Trotsky, de aprender a conducir la locomotora en plena marcha–, e introducía la contingencia de la acción –*lo político*, diríamos nosotros– en el corazón de la necesidad. No obstante, la legitimación de la *interrupción* tendía a relativizar la obligatoriedad del suceso revolucionario: la acción como invención del presente aflojaba el nudo que ataba el pasado con un futuro necesario. Aquí, dirá Merleau, radica el verdadero drama del marxismo (más que en el problema de la relación de la estructura con la superestructura): “Hay que elegir entre la revolución como acción y como verdad”¹⁸. La dialéctica esbozaba una respuesta alojada en el emblema del proletariado, pero ya vimos cómo ese sujeto promisorio estallaba en un mar de contrariedades con el ascenso al poder de Estado del partido que representa los “intereses históricos” de la clase obrera. Anulada la posibilidad de la dialéctica proletaria, hay que rehacer el análisis de la revolución desde otro punto de vista, o, en otros términos, hay que elegir entre las variantes que el marxismo superpuso.

La *verdad* de la historia no estaría dada por la existencia de un sujeto encargado de volverla conciente, sino por su dimensión abierta, indeterminada, aunque significativa. Y, en el regazo de esa historia, la revolución no conduce a la *sociedad realizada*, porque ella no es el resultado de una incubación sino el producto de una *acción* que emerge en un escenario conflictivo. La revolución no consume un proceso histórico: es un acontecimiento histórico. Merleau-Ponty retoma la hipótesis de la revolución permanente para empujarla más allá de su personificación empírica, que, a su vez, está incrustada en la objetividad de la historia. Justamente, la revolución es permanente *porque no puede encarnarse completamente*, jamás encontrará su silueta definitiva: “la idea de la revolución proclama una especie de demora original de la historia”¹⁹. Esa demora hace que todas las revoluciones sean prematuras, “pero de una premadurez *esencial*”²⁰, porque la revolución es una rajadura precisa en la

¹⁸ Merleau-Ponty. “Los papeles de Yalta”. *Signos*, *op. cit.* 341.

¹⁹ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*, *op. cit.* 107.

²⁰ *Ibid.*, 105.

estructura de la historia, de una historia indeterminada y abierta que atesora esas irrupciones de creatividad humana; pero jamás el acontecimiento revolucionario podrá ser ese *punto sublime* que reconcilie la historia con la Historia. La revolución está siempre *más acá*.

Como ya sugerimos, focalizando en la *realidad efectiva* del comunismo soviético, Merleau repiensa la relación de la revolución con la historia. No se trata de negarle el sello revolucionario al régimen surgido en 1917, sino de verlo en su singularidad, esto es, de sustraerle el sesgo absoluto con el que se presenta: la sociedad realizada o la consumación de la verdad. Hay que secularizar el comunismo para poder examinarlo como un régimen *histórico*; es decir, para activar el mecanismo de la revolución en los pliegues del sistema. Pero es allí donde comienzan las dificultades, puesto que la legitimidad del comunismo en cuanto sistema de poder pivotea en la posesión de la *verdad* de la historia y, por el revés, en la negación/ocultación (al ser juzgada como transitoria) de la *forma política* históricamente constituida; por lo cual la revolución es deglutida por el régimen y devuelta como ideología. La revolución como mecanismo de la historia sólo actúa en los países capitalistas; bajo el socialismo ella es expulsada del terreno de la acción, o sea, se le niega su carácter permanente: la revolución en el poder no admite oposición. La ideología comunista está obligada a cortar el nexo de la revolución con la historia, ésta no puede operar en el socialismo, porque en un momento creyó reunirlos para siempre cuando el partido revolucionario se hizo del poder en nombre del proletariado. En cambio, si aceptamos en toda su radicalidad la idea de permanencia de la revolución, debemos relativizarla –historizando su narración– y abandonar la fe filosófica en una sociedad proletaria plenamente reconciliada. En rigor: “la revolución permanente quiere decir que no existe un régimen definitivo, que la revolución es el régimen del desequilibrio creador, que siempre habrán otras oposiciones que deben ser superadas, que por lo tanto siempre es necesario que exista una oposición en el interior de la revolución”²¹. No obstante, esta “necesidad interna” del suceder

²¹ *Ibid.*, 230.

revolucionario no puede ser llevada a cabo, salvo en la caricatura de la crítica o autocrítica oficial. El poder revolucionario es incapaz de reconocer un afuera, el conflicto (y su manifestación política: las diversas oposiciones) queda anulado y con él el resquicio para un desequilibrio creador. A partir de esto, dice Merleau, “se plantea el problema de saber si no hay mayor porvenir en un régimen que no pretende rehacer la historia desde su base, sino solamente cambiarla, y si no es ese régimen el que debemos buscar, en lugar de entrar una vez más en el círculo de la revolución”²². Pues parece ser que ese régimen, que promete un mejor porvenir, es la *democracia*. En efecto, el concepto de revolución permanente tiende a ser sustraído de la prosa marxista clásica para ser hermanado con lo que podríamos llamar, apelando a una fórmula clásica, la revolución democrática. La democracia como el régimen del desequilibrio creador, como la forma de sociedad que puede soportar una renovación incesante, en cuanto posibilidad siempre latente, del *tempo* revolucionario. Al no proponerse rehacer la historia desde cero, conserva una espesura que impide estabilizar una *forma*, pero tampoco la destruye. La democracia abre al acontecimiento: la revolución como irrupción; sin embargo, guarda una inteligibilidad significativa que la distingue: la coexistencia legítima del poder y el conflicto. En otras palabras, coincide con un concepto de la historia como racionalidad contingente. En suma, reconsiderar las relaciones de la revolución con la historia supone configurar un nuevo entramado que haga de la revolución democrática un correlato de la institución *política* de la historia.

Se dirá que es muy lefortiana la interpretación de las consecuencias de la crítica merleau-pontyana al concepto marxista de historia. Sin embargo, Merleau la extrajo, en gran medida, de su lectura de Max Weber. Es decir, a partir de un cotejo con las investigaciones históricas (en realidad, con la clásica que versa sobre la afinidad entre una “ética” y un “espíritu”) y con los análisis y compromisos políticos del sociólogo alemán, Merleau fue desnudando el mentado equívoco marxista.

²² *Ibid.*, 232.

Max Weber y las afinidades electivas

La lectura merleau-pontyana de Weber –y de la relación de éste con Marx– se enmarca dentro de, o en diálogo con, una serie de pensadores (citemos a los explícitamente aludidos: Lukács, Korsch, Löwith) que buscan hallar el *sentido* filosófico de las obras en cuestión. Sin embargo, Merleau-Ponty pondrá menos atención a la materia del capitalismo, la racionalización y la alienación, que al modo weberiano de *institución* de la historia. En esta problemática se detiene el filósofo francés y, desde ella, despunta el enraizamiento o la densidad *histórica* de su teoría política: la imbricación del “nuevo liberalismo” y el “marxismo weberiano”. El capítulo de *Las aventuras de la dialéctica* se abre y cierra con cada uno de estos hitos. Por consiguiente, creemos que allí, en ese entrelazamiento, descansa la cualidad weberiana de Merleau-Ponty. Esto, por otra parte, explica por qué elegimos alterar el orden de *Las aventuras de la dialéctica* y comenzar por Lukács: Weber está antes y después del filósofo húngaro, como una aporía de cara a la dialéctica. En otras palabras, antes y después del marxismo clásico. Éste es otro de los significados de la imbricación propuesta.

Merleau-Ponty comienza interrogando el controvertido hiato entre el saber *sobre* la historia y la acción *en* la histórica. El primero exige neutralidad valorativa, construye tipos ideales, como formas de acotar la inmensidad de lo histórico, y alcanza siempre conclusiones provisionarias, abiertas y condicionadas; el segundo, que se define de acuerdo a las exigencias del presente, nos obliga a una elección absoluta y, al mismo tiempo, parcial. Como diría el propio Weber: debemos elegir nuestros dioses y actuar en consecuencia. Esta cesura opera sobre una mayor: la que abisma al saber y a la práctica de la infinita realidad histórica. Ahora bien, Merleau cree entrever una cierta incomodidad en la estricta separación entre el saber y la acción, el pasado y el presente, puesto que, a fin de cuentas, la historia es una y “el saber y la acción son dos polos de una existencia única”²³. El kantismo metodológico que

²³ *Ibid.*, 15.

propone Weber no puede sostenerse ni en la práctica del investigador ni en la práctica del hombre de acción, y, según Merleau, el mismo Weber se ve obligado, en el campo de sus investigaciones concretas, a superar ese régimen de doble verdad.

La crítica al dualismo weberiano es previsible si atendemos al punto de vista fenomenológico desde donde parte el filósofo. Los compartimientos estancos que separan el saber y la práctica, o el pasado y el presente, viendo en los primeros la oportunidad de un conocimiento precario pero posible y en los segundos un conjunto de elecciones ciegas e irreversibles, no podían ser aceptados por la fenomenología merleau-pontyana, que, para el caso que ahora nos ocupa, buscaba conceptualizar la historia como un medio de vida, oponiéndose a la idea que la transformaba en un objeto para un espectador: la historia es “un objeto que somos nosotros mismos”²⁴. Fórmula deliberadamente paradójica que pretende romper con la prudencia kantiana y arrojar en los brazos de la dialéctica. Aquí parece operar el pasaje de Weber a Lukács, en espejo con el de Kant a Hegel, todos mediados por la experiencia fenomenológica de la vivencia histórica; sin embargo, se desprende de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* una filosofía de lo histórico que, sin renunciar al sentido, interioriza la irreductibilidad del acontecimiento. Weber, al reunir la ética del trabajo con sus fuentes calvinistas y sus consecuencias capitalistas, logra establecer una dialéctica de conjunto que “no solamente integra los motivos espirituales y las causas materiales, sino que renueva la concepción misma de la materia histórica”²⁵. En suma, para el sociólogo alemán, interpreta Merleau: “la historia tiene sentido, pero no es un puro desarrollo de la idea: su sentido lo constituye en contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana crea un sistema de vida al recoger los datos dispersos.”²⁶

Dicho esto, ingresamos al núcleo de la “apropiación” merleau-pontyana. Las investigaciones weberianas saltan por encima de la dicotomía entre el espiritualismo y el materialismo, ya que existe una reversibilidad causal entre el calvinismo y el

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, 21.

²⁶ *Idem.*

capitalismo, y esa reversibilidad renueva el concepto de historia. Esta renovación, como vimos, había sido trazada a partir de la progresiva, y cada vez más acuciante, revelación de las lagunas, o los retazos de ingenuo dogmatismo, que alojaba el materialismo histórico. La historia tiene sentido, es factible dilucidar el vínculo singular entre dos individuos históricos; pero ese sentido no puede alcanzar una plenitud que lo torne necesario y lo resguarde de los azares o los accidentes de la historia; o sea: ese sentido –contra lo que pretendía cierto hegelianismo– no es asimilable al despliegue de la Idea. Es importante destacar la noción de *contacto*: el sentido es inmanente al acontecimiento histórico. Todo el problema está en, por un lado, evitar que el sentido se emancipe de lo histórico y pretenda iluminarlo tiránicamente, y, por el otro, que el *contacto* con la contingencia no diluya la posibilidad objetiva de una aprehensión significativa. El *contacto* es entonces la amalgama donde se dibuja, en el seno del espesor histórico, la silueta del sentido. La silueta que se recorta y permite inteligir la conexión entre la práctica ascética intramundana y la racionalidad capitalista –sin que de ello deba deducirse una lógica necesaria de la historia, es decir, sin que la historia pierda su espesor– que opera a través de *matrices simbólicas*. Esas matrices son la materia de la historia.

El proceso de racionalización que describe Weber no se despliega según un modelo, sino a partir de encuentros fortuitos que cristalizan en matrices simbólicas (por ejemplo, y va de suyo, la ética protestante y el espíritu del capitalismo), haciendo de la historia el territorio del sentido. Una totalidad histórica no supone un modelo prefigurado sino un conjunto de elementos matriciales que convergen. Merleau no se priva de comparar este proceder con el pictórico y también con el –para nosotros más relevante– del lenguaje hablado.²⁷

Recordemos que el filósofo sostenía que el marxismo dialéctico adolecía de la falta de una reflexión sobre lo simbólico, pues, en rigor, estas matrices simbólicas que descubre en Weber y que pueden compararse con el habla fortalecen la noción de historia como racionalidad contingente. Ahora bien, en Weber anida otro concepto

²⁷ *Ibid.*, 23.

que permite vislumbrar cómo se forjan esas matrices simbólicas: *las afinidades electivas*. Nuestro autor cita el párrafo clásico de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* donde se define dicho concepto²⁸, para luego apuntar que del mismo se deduce un tipo de relación histórica elástica y reversible. La afinidad electiva, que reemplaza a la causalidad genética, consagra la ambigüedad de la historia, la pluralidad de significados, pero es precisamente esta configuración ambigua y plural la que hace que la historia se torne cognoscible.

Merleau tiende a generalizar la productividad de *las afinidades electivas* más allá del conocer histórico, situándolas en el corazón de una renovada filosofía de lo histórico. ¿De qué manera? Pues hallando una afinidad entre la singularidad del pasado que conoce el historiador y el devenir significativo de ese pasado volcado en el presente. Así, el pasado se solapa con el presente, sin que éste invada la particularidad de aquél, y sin que el pasado se desconecte de nuestro mundo vivido. En otras palabras, las afinidades electivas como matriz de un pensar temporal que logra desprenderse de las opciones dicotómicas que encerraban a la historia en las categorías del filósofo o hacían de ella una suma de sucesos irreductibles. Por consiguiente, *las afinidades electivas* no serían un mero concepto para dilucidar hechos históricos, sino la materia misma de la historia. La afinidad no depende de la construcción arbitraria de tipos ideales, ya que es la expresión vivencial de nuestro ser histórico, el ensamblaje con nuestro mundo circundante, que de ninguna forma reprime nuestro poder de iniciativa. La comprensión histórica nos involucra, ya que formamos parte de esa constelación llamada historia. Weber entrevió esto cuando dedujo que el saber científico era un resultado del proceso de racionalización y que, por tanto, la propia ciencia estaba sujeta a su historicidad

Lo implícito weberiano surge de esta batería conceptual que nos conduce más allá del estrecho conocer histórico. Con Weber, Merleau completa la crítica de una historia como Dios exterior, como un conjunto inteligible que lleva en sí la garantía de solución del problema humano, crítica que acaba por remover los cimientos de la

²⁸ Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2005. 152.

clásica relación entre sujeto y objeto. La historia no es un objeto-espectáculo ni tampoco una totalidad expresiva o realizada: es ese medio de vida que se juega en nosotros y fuera de nosotros. Gracias a la fenomenología de Weber, que “no es sistemática como la de Hegel, no logra un saber absoluto”²⁹, accedemos a un tipo de práctica que sostiene los dos extremos de la cadena: la inteligibilidad significativa de la historia y la libertad (política) de los hombres. Ésta es *la afinidad electiva* fundamental de la que se desprenden los modos del conocer. Por eso, lo que ha mostrado Max Weber de manera definitiva “es que una filosofía de la historia que no es una novela histórica, no rompe el círculo del saber y de la realidad, y que esa filosofía es más bien la meditación de ese círculo.”³⁰ La idea del *contacto* es concomitante con la de *círculo*, y ambas remiten a la dialéctica; de allí que pueda deducirse la existencia de un marxismo weberiano. Consideramos que sendos términos tienen el mismo peso, a pesar de que Lukács sea el ejemplo sobresaliente del mismo.

En un primer momento, como ya dijimos, la variante lukácsiana parece más audaz: la meditación crítica sobre ese círculo desemboca en una fluidificación de la rígida separación sujeto-objeto que logra una completa relativización de las relaciones entre el saber y la historia. No obstante, esta mayor audacia no surge tanto del nivel filosófico como del político: Lukács es un revolucionario y “Weber no es revolucionario”³¹. Merleau parece deslizar la idea de que las críticas weberianas a los acontecimientos revolucionarios de 1917 –y a los del 18-19 en Alemania– denotan cierto provincialismo. Se dirá: Weber es liberal. Sin embargo, el liberalismo weberiano es de nuevo cuño. Por consiguiente, las críticas al marxismo revolucionario no son las de un “alemán de provincias” sino las de alguien que pretende desplegar una *política*. El desencanto para con el relato revolucionario distingue a Weber de Lukács, pero teniendo en cuenta las críticas merleau-pontyanas a las nociones marxistas de revolución y proletariado, la cuestión del marxismo weberiano se posa

²⁹ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*, op. cit. 30.

³⁰ *Ibid.*, 36.

³¹ *Ibid.*, 31.

en otro lugar. La vía lukácsiana es válida si estas figuras son posibilidades objetivas, no necesarias, del engranaje capitalista. Vimos cómo esta opción era derrotada y las aventuras de la dialéctica acababan diluyéndose en una filosofía dogmática de la historia. En consecuencia, el marxismo weberiano debe pasar por el cedazo de la crítica a las figuras del proletariado y la revolución con su consustancial equívoco dialéctico. La potencia filosófica de *Historia y conciencia de clase* no alcanza el nivel de lo político, y el proyecto lukácsiano termina estrellándose con el stalinismo. Y entonces es Weber el que intenta una política más audaz. Merleau recorre rápidamente los vericuetos de la política weberiana, sus apuestas y fracasos, su estado larval, y concluye que “la política de Weber tendría necesidad de ser elaborada”³². Hacia esa elaboración parece encaminarse nuestro autor cuando, en consonancia con la interpretación de la política weberiana como nuevo liberalismo, propone, en la conclusión del ensayo, la constitución de un nuevo liberalismo que deje a un lado la dictadura del proletariado y no confunda a la democracia con el capitalismo. Entonces: ¿qué queda del marxismo weberiano tras la secularización del comunismo, es decir, realizada la crítica a la ilusión de precipitar en un hecho histórico, la aparición del proletariado, la significación total de la historia?

Por un lado, parece razonable inclinarse por la hipótesis de una ruptura entre Merleau-Ponty y el marxismo. Sin embargo, por el otro lado, el filósofo sugiere que “la crítica marxista debe ser retomada entonces, debe volver a ser expuesta totalmente, deber ser generalizada”³³. Generalizada, no abandonada. O mejor, y retomando una expresión de Lefort en uno de sus primeros y más sugestivos ensayos sobre el pensamiento político merleau-pontyano: se trata de “radicalizar una filosofía radical”³⁴. El radicalismo marxista situaba la racionalidad histórica en el seno de la *praxis* interhumana, pero eludía sólo a medias el dogmatismo de la Idea, porque esa racionalidad estaba prefigurada en un sujeto potencialmente universal. Generalizar o radicalizar es apuntar las armas de la crítica contra los restos del dogmatismo

³² *Ibid.*, 35-6.

³³ *Ibid.*, 258.

³⁴ Lefort, Claude. “La politique et la pensée de la politique”. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. París: Gallimard, 1978. 102. Propia traducción.

marxista; en otras palabras, volverlo weberiano. A fin de cuentas, el marxismo weberiano es la apertura de un horizonte; está más allá del a medias provechoso intento lukácsiano porque nos invita a indagar la historia como *institución*. Algunos – haciéndose eco de una fracción importante de la teoría política contemporánea– podrán llamar *posmarxista* a esta etapa del pensamiento político merleau-pontyano; nosotros preferimos encuadrarla bajo la rúbrica del marxismo weberiano, o de la izquierda no comunista, para destacar mejor las dos vetas ambiguamente entrelazadas: la prosecución de la *crítica de la dominación capitalista*, y, desde la teoría política, la reversibilidad de *lo político* y *lo histórico-social*.

Conclusión: lo Político y la Historia

Esclarecer definitivamente cuál es la lectura merleau-pontyana de Marx es casi imposible, porque, como dice Lefort, “él interroga, pero de tal manera que no se puede saber en qué medida sus preguntas lo acercan o lo alejan de Marx”³⁵. Sin embargo, el prólogo a *Signos* parece escrito con un ademán conclusivo. Durante el siglo XX se consolidó una relación intrincada entre la filosofía y la política, vínculo confuso que acabó en una mala filosofía y una mala política. La filosofía esperaba de la política el desenlace de las antinomias del pensamiento, y la política pretendía una garantía filosófica para su práctica. El resultado fue una *metafísica* política y una *ideología* filosófica. El prólogo pretende desandar el equívoco volviendo, al parecer, a separar las esferas. Merleau critica la *manía política* de los filósofos. Éstos, con temple trágico, pretenden hacer de cada suceso un acontecimiento histórico universal. Pero allí no hay tragedia sino comedia. No porque la política no sea trágica, sino porque es cómica la soberbia del filósofo que se cree capaz de develar el secreto del decurso histórico. Dicha soberbia provenía de las filosofías panorámicas, pero éstas

³⁵ *Ibid.*, 80.

no son más que un episodio de la historia que ha llegado a su fin. Y el marxismo supone su réquiem más estridente.

Se impone entonces un replanteo del lazo entre filosofía y política, restableciendo en primer lugar sus modos específicos, para, en segundo término, repensar su necesario entrelazamiento. Por tanto, no se trata de un divorcio o de una retractación ensayada por nuestro autor respecto al intento de hermanar a la filosofía con la política. Merleau no se refugia en la interrogación filosófica arrepentido de su apuesta marxista y convencido de la imposibilidad de lo político. Por el contrario, pretende interrogar qué es la filosofía hoy, después del agotamiento de los pensamientos panorámicos, y, al mismo tiempo, qué es la política hoy, luego del hundimiento de la promesa revolucionaria. No obstante, existe un mal replanteo del vínculo, que revela una especie de divorcio fallido. Es el caso de los que, por ejemplo, se alejan del comunismo reafirmando su convicción marxista: ruptura política y fidelidad filosófica. Estamos frente a un esfuerzo desesperado por mantener a flote la filosofía marxista cuando es palmario el naufragio de la empresa comunista como proyecto emancipatorio. Ocurre que este esfuerzo se priva de reexaminar la ontología marxista a la luz de lo acontecido. En cambio, Merleau, en *Las aventuras de la dialéctica*, penetra, sin tapujos ideológicos, hasta el corazón palpitante del problema: en la crítica marxista –es decir, en su forma de *negar*– existe un horizonte de positividad que no se puede obviar afirmando que el marxismo continúa siendo verdadero como negatividad. Por supuesto, no hay confusión entre el marxismo y el comunismo realmente existente: no es cuestión de homogeneizar para condenar mejor. Se trata de reconocer que se ha quebrado la regla marxiana que unía la teoría con la práctica y que, por lo tanto, ya no tiene sentido preguntarse si se permanece dentro del orbe marxista o constituir una imaginaria fidelidad a un conjunto de principios esenciales. El mundo que nace con la posguerra exige otra política: la izquierda no comunista. La nueva fase histórica en la que ha ingresado el marxismo es la que está reservada a los *clásicos*. Las fórmulas y tesis de Marx siguen siendo verdaderas en ese sentido, es decir, continúan interrogando los acontecimientos del presente, pero ya no de modo literal, al pie de la letra. La verdad de los clásicos está

preservada de la corrosión histórica, porque yacen bajo un régimen de *segunda verdad*. Así, es tan absurdo afirmar que la filosofía marxista fue refutada por la historia como querer para Marx un lugar distinto al de Platón, Descartes o Kant. La filosofía no es rechazada ni aceptada por la historia, ya que ella “no es ni dueña, ni sierva de la historia”. La filosofía es una *acción a distancia* que “desde el fondo de su diferencia exige la mezcla y la promiscuidad”³⁶. Entonces, ha dejado de ser verdadero el aspecto temerario del marxismo: el que creía coincidir plenamente con el sentido de la historia. De este paso en falso se deducen tres cosas: primero, el fin de la política marxista revolucionaria –esto es, la idea del marxismo como cabeza pensante de un movimiento histórico–; segundo, el comienzo del pasaje de la obra de Marx hacia un orden de interrogación y verdad más abierto y libre; y tercero, la posibilidad de leer a Marx más allá del horizonte marxista³⁷. En consecuencia, carece de sentido la pregunta: ¿es posible seguir siendo marxista? Porque el marxismo tal como se imaginó en sus sueños panorámicos se ha evaporado. Pues en el mismo momento que Sartre anuncia la insuperabilidad del marxismo en tanto horizonte de época y arma filosófica³⁸, Merleau descubre su disolución histórica.

Convocamos el nombre de Sartre porque la encarnizada discusión de Merleau-Ponty con los ensayos sartreanos no es ajena a la problemática que venimos desplegando. Desde ya que las reflexiones envolventes de nuestro autor impiden las simplificaciones; y, por ende, podría decirse de su relación con Sartre lo mismo que, citando a Lefort, decíamos de su relación con Marx, ya que Merleau-Ponty, a pesar de adelantarse por años en sus críticas a la filosofía sartreana a las que luego le realizarán autores como Lévi-Strauss o Foucault, nunca se propuso expulsar al sartrismo, “por sus reflexiones torpes y desviadas”, del auténtico pensar filosófico. Lo que sí se propuso fue resaltar lo impensado en la filosofía de Sartre, y en Sartre lo impensado (concepto que implica una apertura filosófica) es la puesta en crisis, por el modo en

³⁶ Merleau-Ponty. *Signos*, op. cit. 21.

³⁷ El lector reconocerá en estos párrafos una problemática contemporánea luego de la caída del muro de Berlín: Marx después del marxismo. Pues bien, creemos que Merleau-Ponty, en plena guerra fría, ya había trazado ese camino: liberar a Marx de la doctrina e interrogar su continente teórico.

³⁸ Sartre. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1964. 15-37.

que se despliega su pensamiento, de las tradicionales filosofías de la conciencia. Efectivamente, si repasamos las críticas contenidas en *Las aventuras de la dialéctica*, *Lo visible y lo invisible* y el prefacio a *Signos* hallamos un hilo conductor: la noción sartreana de conciencia como pura negatividad reconciliaba al *cogito* con lo espontáneo pero a costa de quitarle espesor al nexo de esa conciencia con el mundo. El espesor podía ser el intermundo, la relación con los otros, la acción política, el simbolismo del lenguaje, la institución de la historia o el mismo grosor del Ser. Y la conciencia como negatividad, como mera nada, adquiría los ropajes del conflicto de miradas con el otro, de la acción pura del Partido revolucionario, de la historia voluntaria, del ser-para-sí. En rigor, el último Merleau va a detenerse en el desentrañamiento (como de forma análoga en la *Fenomenología de la percepción* desarmaba la falsa oposición del empirismo y el intelectualismo) de la complicidad entre la *praxis* negativa y la positiva. Vimos cómo una buena dialéctica debía huir de esa oposición simétrica; en este caso, el negativismo sartreano y el positivismo marxista-hegeliano arruinaban la posibilidad de elaborar, a partir de algunos textos del joven Marx, un concepto de *praxis* tan alejado del subjetivismo negativo como cercano a la experiencia sensible. En efecto, Merleau pretende reconsiderar dicho concepto marxiano y diferenciarlo de la interpretación sartreana anclada en lo individual como negatividad incrustada en la materia histórica. Se trata del comienzo de la puesta en marcha del tercer eslabón que nosotros señalamos (interrogar a Marx a partir de su “emancipación” de la constricción marxista). Puesta en marcha provisoria, ya que la hallamos en unas notas manuscritas que preparaban un curso. En las *Notes de cours* tituladas *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel* es donde Merleau ensaya esta sugestiva indagación que impide afirmar sin rodeos que nuestro filósofo rompe definitivamente con Marx.

Para comenzar, Merleau-Ponty, como ya lo venía haciendo desde por lo menos *Elogio de la filosofía*, recupera la crítica marxista del divorcio entre la filosofía alemana y la vida del hombre social real: la racionalidad filosófica debe emerger de la práctica interhumana (el hombre como conjunto de las relaciones sociales). No obstante, la primacía de la *praxis* no supone un abandono de la filosofía sino una

apuesta por su realización. Radicalizar la filosofía significa reconciliarla con la vida pública. En el pensamiento de Marx el concepto de *praxis* no expresa la primacía del sujeto sobre el objeto, ni la del hombre sobre la naturaleza, sino, más bien, su mutua imbricación. La *praxis* nombra la encarnación del cuerpo en el mundo, condensada en el correlato entre materia trabajada y hombres. No hay clivajes, sino movimiento continuo. La *praxis* es quiasmo: la carne de la historia.³⁹

La *praxis*, que supone el movimiento dialéctico, rechaza cualquier postulación del origen. No es posible remontar el pensar filosófico hacia lo primigenio, como, por ejemplo, pretende el sartrismo cuando sostiene la primacía subjetiva y práctica de la libertad. Sartre dirá que el hombre empieza por ser libre para después perderse en la alineación; por lo tanto, de lo que trata la historia es del esfuerzo perpetuamente recommenzado de los hombres por recobrar la libertad. Merleau-Ponty se opone a una interpretación humanista de la noción de *praxis* anclada, entre otras, en la separación del hombre con la naturaleza. Es decir, lee los *Manuscritos* marxianos por fuera de la antropología humanista.⁴⁰ Los lee, como dijimos, contra Sartre. Para ello, empareja el concepto de *praxis* con el de *carne*, haciendo eje en una idea de naturaleza pre-objetiva. La naturaleza no es un ser exterior, enfrentado a nosotros: ella nos envuelve porque somos naturaleza en tanto seres sensibles. Pero lo somos siempre de manera indirecta, mediados por la historia y por los otros. La *praxis* se desliza con su trabajo negativo por el quiasmo: hombre-otros-historia-naturaleza: “un solo Ser donde la negatividad trabaja”⁴¹. La *carne* es el modo de nombrar la apertura del Ser en el quiasmo ya señalado. La ontología indirecta se reúne entonces con el pensamiento de

³⁹ Merleau-Ponty. *Notes de cours. 1959-1961*. París: Gallimard, 1996. 346.

⁴⁰ En la última nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty afirma que su filosofía es contraria a la antropología expresada por Marx en los *Manuscritos*: “Es necesario describir lo visible como algo que se realiza a través del hombre, pero no es de modo alguno antropología (por lo tanto, contra Feuerbach-Marx)”. Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1964. 328. Sin embargo, la cuestión permanece indefinida, porque en las *Notes de cours* de marzo de 1961, que citamos, los *Manuscritos* son interpretados de otro manera. Por supuesto que ambas son notas de un pensamiento todavía en elaboración, interrumpido bruscamente por la muerte. Pero es bueno marcar esta disonancia al interior de las últimas reflexiones del filósofo, si bien nosotros nos inclinamos por una de las interpretaciones debido a su mayor espesor dentro de la trayectoria filosófica merleau-pontyana.

⁴¹ Merleau-Ponty. *Notes de cours, op. cit.* 348.

la mediación. Merleau buscará, con su hermenéutica del concepto marxiano de *praxis*, una revitalización de la dialéctica.

Así, si bien Marx pasará a la no-filosofía, es decir, a la conceptualización de un saber que cree poseer el secreto del devenir histórico (la no-filosofía destruye en lugar de realizar la filosofía), los elementos más rescatables del pensamiento marxista –como el de la materialidad carnal, sensibilidad corporal– son parte de *la carne de la historia*. En primer lugar, respecto al concepto que empleó la tradición marxista para pensar la historia: la dialéctica. A partir de ello, Merleau persigue una profundización.

En *Lo visible y lo invisible*, el fenomenólogo francés descubre que la manera de revelar las inconsistencias de la filosofía de la nada sartreana proviene del mundo de la dialéctica. La abstracta dicotomía del Ser y la Nada podría ser criticada a partir del pensamiento dialéctico, que “admite acciones recíprocas e interacciones”⁴², que no erige un Ser plenamente positivo, exterior a la conciencia negativa, sino que, por el contrario, hace del Ser un edificio de varias entradas, plagado de múltiples ilaciones, que sólo adquieren sentido contactándose con el acontecimiento efectivo y, al mismo tiempo, con el movimiento de conjunto. Así entendida, la dialéctica puede proveer las respuestas ontológicas que el ensayo busca: la relación de proximidad y distancia entre la *experiencia* del Ser y el *pensar* del ser. Pero dicho concepto conserva una carga que Merleau no está dispuesto a obviar. Y esa carga, arrastrada por la compleja historia de la filosofía, hace que los diversos pensamientos dialécticos tengan una persistente tentación por el sobrevuelo, es decir, que amasen una dialéctica positiva, como un sistema de leyes que escapa a cualquier anclaje, y transformen lo negativo puro en positivo puro, o sea: el pensamiento como enunciación unívoca. Se trata, como venimos viendo a lo largo de este artículo, de la dialéctica como ley objetiva, o de la historia como Dios exterior. No obstante, dirá Merleau, existe la dialéctica “como pensamiento de situación, como pensamiento en contacto con el ser”⁴³, esto es, como un modo de eludir las rígidas (abstractas) separaciones del conocimiento objetivo o del existencialismo sartreano, y, también, un estilo reflexivo sin distancia,

⁴² Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible*, op. cit. 117.

⁴³ *Ibid.*, 120.

apertura y profundidad. Si se extirpa a la dialéctica del contacto, de la situación, que son maneras merleau-pontyanas de nombrar la experiencia sensible, las percepciones del cuerpo, la cadencia del lenguaje, la práctica política o el compromiso intelectual, se hace de esta filosofía un genio maligno, un castigo irónicamente divino para la siempre incierta acción humana.

En suma, lo que despuntaba como un principio de solución se reveló como una fuente de renovados conflictos que obligan a distinguir –lo que no excluye una resemantización conceptual– los “usos” de la dialéctica. La mala dialéctica “es la que cree recompensar al ser con un pensamiento tético, con un conjunto de enunciados”. Por el revés, la buena dialéctica sabe que “toda tesis es idealización” (es decir, esterilización del *ahí previo*, de la fe perceptiva): “lo que llamamos buena dialéctica es un pensamiento que, por el contrario, es susceptible de verdad, porque plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”⁴⁴. La buena dialéctica es una dialéctica sin reconciliación: hiperdialéctica. Ésta no cree en las virtudes pedagógicas de una superación que alise todas las rugosidades del ser, que haga más tolerables las derrotas o las pérdidas, que anuncie el advenimiento de un mundo completamente nuevo sin contacto con el anterior: “en el pensamiento y en la historia, lo mismo que en la vida, no conocemos más superaciones que las concretas y parciales, cargadas de residuos y abrumadas por las pérdidas”⁴⁵. La hiperdialéctica expulsa a la teleología (en términos políticos, se opone al progresismo) y se hermana con la noción de institución. La circularidad dialéctica, el entrelazamiento de lo instituyente y lo instituido, supone la institución de la historia. La circularidad reemplaza a la lógica positiva y progresiva de la superación-conservación, o mejor, la reversibilidad es un sinónimo de la hiperdialéctica: ella incorpora los contenidos latentes, la constitutiva ambigüedad de la historia. La filosofía hiperdialéctica es la que asume que “la historia no *confiesa* jamás”⁴⁶.

⁴⁴ *Ibid.*, 122.

⁴⁵ *Ibid.*, 123.

⁴⁶ Merleau-Ponty. *Signos*, *op. cit.* 10. (destacado del autor).

La hiperdialéctica es pensamiento vertical, rechaza la horizontalidad lineal del tiempo, y Merleau-Ponty dirá que “el tiempo es el modelo mismo de la institución”⁴⁷. La ontología vertical es una gramática del Ser, acceso y superposición, y puede retomarse para reflexionar sobre la historia, porque “estamos en el campo de la historia como en el campo del lenguaje o del ser”⁴⁸. La historia procede a través de mutaciones dialécticas, virajes en contexto, comprensibles porque la historia es institución. Y “la institución en sentido fuerte es esta matriz simbólica que hace que haya abertura de un campo, de un porvenir según dimensiones”⁴⁹. La noción de *institución de la historia* ensaya una alternativa frente al hegelianismo y frente al moderno escepticismo relativista de las ciencias sociales. O sea, de cara a dos formas de la horizontalidad (temporal o espacial), introduce la verticalidad, la dimensionalidad.

La historia, desembocando en el saber absoluto, supone un Cosmos-teórico que ubica al filósofo en un pedestal desde donde comprende la lógica y la ironía de la historia. Los reparos merleau-pontyanos respecto a la filosofía de la historia hegeliana son de sentido común para nuestro tiempo: la conciencia filosófica alumbrando el devenir total de la historia clausura el aspecto más singular del ser-histórico: la apertura, la novedad, en fin, el acontecimiento. Es una historia descarnada, sin espesor. Ahora bien, hay un tipo de oposición al hegelianismo que no convence totalmente a Merleau, y es el que surge de los trabajos de Claude Lévi-Strauss⁵⁰. Nuestro autor va a criticar el escepticismo lévi-straussiano, es decir, la asunción de la inconmensurabilidad de las culturas; porque, en principio, el antropólogo francés considera que sólo desde el saber científico –despojado de historicidad– pueden

⁴⁷ Merleau-Ponty. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*. París: Belin, 2003. 36. Propia traducción.

⁴⁸ Merleau-Ponty. *Signos*, op. cit. 28.

⁴⁹ Merleau-Ponty. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*, op. cit. 45.

⁵⁰ No es baladí agregar que las investigaciones de Lévi-Strauss inspiraron profundamente a Merleau-Ponty. El artículo “De Mauss a Lévi-Strauss” publicado en *Signos* es una muestra palmaria de ello. Para Merleau, la etnología “es una manera de pensar” que inaugura la posibilidad de un “universal lateral”, ajeno al universal de sobrevuelo que suprime el punto de vista del otro, “un camino fuera de la correlación sujeto-objeto que domina la filosofía de Descartes a Hegel”. Se trata, entonces, de un camino que se cruza y dialoga con el emprendido por Merleau-Ponty.

inteligirse los sucesos históricos. Esta confianza en la mirada estructural de la ciencia restituye de alguna manera el saber absoluto del filósofo hegeliano, ya que el rostro opaco de la historia sólo es iluminado por el sabio que descubre estructuras que, como las leyes físicas, explican las acciones de los hombres. Así, Lévi-Strauss acaba afirmando, contradictoriamente, un saber absoluto y un relativismo absoluto.⁵¹ A esta conjunción de opacidad y sistema Merleau le antepone el concepto de institución, como una diagonal que atraviesa el contingencialismo radical y la rigidez lógica.

Merleau-Ponty trae a colación el trabajo de Lucien Febvre *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, para exhibir la porosidad del tejido histórico. Porosidad en un doble sentido. Por un lado, si bien es cierto que todo hombre es de su tiempo, y uno de los objetivos del trabajo es refutar el anacronismo que hace de Rabelais un ilustrado perdido en el siglo XVI, por otro lado esta pertenencia no significa encierro: nuestra encarnadura tiene un reverso de libertad. Por eso, Febvre explica cómo Rabelais comparte cabalmente el horizonte religioso de su siglo y, al mismo tiempo, lo cuestiona. La otra cara de la porosidad es la que le permite al historiador penetrar en otra época. A un lado el anacronismo, y descartadas las opciones del saber absoluto filosófico o científico, la medula del conocimiento histórico comienza a manifestarse si admitimos que la historia pivotea sobre lo singular y sobre lo abierto. Ésta es su dimensionalidad. Por supuesto, la dimensionalidad que señalamos sugiere un potente anclaje ontológico: la reversibilidad carnal que singulariza nuestro cuerpo frente a las cosas sin dejar de preservar la apertura que le permite confundirse con ellas. El cuerpo es un ser de dos hojas. Lo mismo puede decirse de la historia, de su matriz simbólica. Dicha matriz supone un entramado de significaciones que no están disponibles –como un objeto– ni para una *praxis* autoconciente que las sintetiza ni para un sabio legislador que las estructura. La historia no es ni una proyección de la actividad de la conciencia ni un campo contingente e inerte sometido a un conjunto de leyes inconscientes del pensamiento.

⁵¹ Merleau-Ponty. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*, op. cit. 120.

Que la historia sea institución quiere decir que nadie la *hace*, esto es, que no existe un sujeto encargado de tamaña tarea, pero también quiere decir que la historia no es mera contingencia; por el contrario, ella posee su espesor. La *carne* de la historia torna absurda la pregunta humanista por el hacer histórico, y tiende a problematizar la concepción estructuralista de la historia como sistema de diferencias sin grosor. Las afinidades electivas, la dimensionalidad, la carnalidad, el campo histórico particularizado y poroso, constituyen una batería conceptual lanzada contra las filosofías del sujeto soberano y contra el contingencialismo de las diferencias. La institución es un *médium* significativo no comprensible de modo geométrico sino, como vimos, por una dimensionalidad *lateral*; pero en ese *médium* late una verdad. Hay una verdad de la historia, “una verdad emergente y que nadie posee”⁵², es decir, una verdad que es intermundo, *lien* humano, clavada en nuestra vida, una verdad *à plusieurs*.

La historia es *pública*. Por consiguiente, no puede ser privatizada por un sujeto omnisciente que pretende apropiarse de su diversidad, ni ser encerrada en un sistema de intercambio generalizado disponible, como un mapa, para la aprehensión científica. La publicidad de la historia desborda su ser-para..., y, su veracidad se alimenta de la pluralidad. Pluralidad irrepresentable, abierta y significativa. En suma, la institución pública de la historia es hiperdialéctica.

Cuando hacíamos referencia al marxismo weberiano de Merleau-Ponty pretendíamos precisar este aspecto de su pensamiento histórico: la amalgama de la dialéctica de la *praxis* marxiana y las afinidades electivas weberianas, es decir, la hiperdialéctica como *experiencia* de la historia. El campo de la historia no es nocional, es un *universal de existencia* no conceptual⁵³, un medio de vida; medio (*milieu*): es decir, *institución*. En otras palabras: trazos rugosos, nudos significativos que le dan espesor a dicha experiencia, tonifican una sensibilidad, una forma de vivir, la nuestra, que es histórica. La *praxis* como carne y la carnalidad de la historia permite entrever un más allá del *telos* subjetivo-dialéctico, y también una profundización

⁵² *Ibid.*, 164.

⁵³ *Ibid.*, 118.

respecto al simple contingencialismo. Lo *carroso* de la historia incorpora la contingencia y la densidad significativa (por ejemplo, la afinidad entre la ética del calvinismo y la racionalidad capitalista), ambos elementos conforman la genealogía histórica de la verdad.

Ahora, y para terminar, es momento de interrogarnos por las consecuencias de esta experiencia en relación con lo político.

La radicalización del marxismo (el marxismo weberiano) supone una cartografía del ser histórico que ya no admite una relación inocente entre sujeto e historia, ingenuidad anclada en las figuras del proletariado como clase universal y en la de la revolución como cristalización de una sociedad realizada. No obstante, esta radicalización recrea el vínculo de lo *político* y lo *histórico-social*. Por ejemplo, en el terreno de la acción.

En *Humanismo y terror* la acción política tendía a confundirse con la práctica crítica de la filosofía. Se trataba del intento de sintetizar el momento maquiaveliano de la contingencia y el conflicto con el momento marxista de lo universal concreto. Sin embargo, la renovada indagación del ser-histórico exige una distinción. Merleau-Ponty, contra el compromiso sartreano que pretende, a fuerza de decretos reflexivos, amalgamar al pensamiento crítico con la acción política, sostiene que existen dos géneros de acción: la acción de descubrimiento y la acción de gobierno.⁵⁴ El reconocimiento de la distinción sólo puede emerger una vez que se ha roto con la superstición de una historia como devenir de la razón. Por el contrario, Sartre, que, a su manera, persiste en la fe racional, no alcanza a desplegar una teoría de la acción.⁵⁵ Pues bien, entremezclada con la polémica anti-sartreana, Merleau esboza una teoría de la acción en dos planos.

Primero: autonomización de esferas. La acción de descubrimiento es una *acción a distancia*. No a distancia del mundo, sino con una temporalidad política propia. Es decir, alejada de la inmediatez que obliga a enhebrar una explicación ante

⁵⁴ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*, op. cit. 197-8.

⁵⁵ *Ibid.*, 211.

cada suceso. Esta acción exige el develamiento, la puesta en marcha de la crítica. Es la tarea, dirá Merleau en el prólogo a *Signos*, de la filosofía en sentido amplio. La acción de gobierno, o de partido, no puede permitirse demasiados matices, soporta mal las ambigüedades y las paradojas, debe vivir el acontecimiento sin perder su rostro, tiene que ser siempre distinta y, sincrónicamente, ser reconocida como la misma. La acción de gobierno dice *sí* o dice *no* según las circunstancias, sin por eso abandonar su rasgo ideológico fundamental. En cambio, la acción a distancia no detenta esas “facilidades”, ya que el *sí* o el *no* afectan la potencia crítica de su pensamiento; no obstante, posee el favor de la ambigüedad, de la interrogación perpetua y de la menor resistencia que ofrece el papel respecto a la árida realidad. Ahora bien, la distinción establecida no implica ajenidad. La mala relación de la filosofía con la política que provenía de la metafísica hegeliano-marxista no se resuelve con una separación radical, sino con una mejor articulación. Reconocer las propiedades singulares de la filosofía (debemos incluir bajo este nombre a todas las variantes del pensamiento crítico) como acción de develamiento y de la política como acción de gobierno es un primer paso. El siguiente es el de su imbricación en el marco de una *teoría política*.

Segundo plano –y una cita que se dibuja en el horizonte de la discusión con Sartre–: “una libertad de este género nunca se convierte en lo que hace. Nunca es un *hacer*. (...) Esta libertad que nunca se hace carne, que nunca se sedimenta y nunca se compromete con el poder, es en realidad la libertad de juzgar, la que conserva el esclavo encadenado”⁵⁶. La libertad en Sartre se deduce de la conciencia como pura significación. Toda negativa elude el terreno carnosos de la acción. Por consiguiente, su declamado activismo es el reverso de su inmovilismo: soy siempre libre, pero esa libertad no puede transformarse en una acción en el mundo, ya que persiste en los límites de la conciencia soberana: el esclavo encadenado es la prisión del *cogito*. Por el contrario, el *hacer* (la acción, es decir: *agir* y no *faire*, aunque Merleau no es siempre fiel a las distinciones propias del acervo arendtiano) supone la libertad

⁵⁶ *Ibid.*, 219. (destacado del autor).

sedimentada, el comienzo que es siempre un re-comienzo. A diferencia de la libertad de la conciencia –que acaba en Sartre en la fantasmagoría de la acción pura–, la libertad que se hace carne es la acción política. El sedimento es una carga y también una condición de posibilidad (lo que torna absurdo preguntarse si los hombres hacen la historia), es la opacidad constitutiva de lo político o el espesor de la historia. Oscuridad que no inhibe sino que, por el contrario, abre a la acción.

En conclusión, podemos sugerir que la acción política como efecto de la contingencia y el conflicto aloja en su interior el sedimento de lo histórico-social. La reversibilidad de lo político y lo histórico-social, que no acabó de engarzarse en el horizonte marxista, vuelve a plantearse, porque la reversibilidad es “verdad última”⁵⁷. La *carne* de lo político acoge la institución de lo histórico, y la *carne* de la historia adquiere una visibilidad significativa en la afinidad ontológica entre la contingencia, siempre conflictiva y plural, y lo político. La experiencia de la historia como institución afecta el sentido de lo político, sin dañar su “esencia” contingente y conflictiva, al situar su dimensionalidad en el denso armazón de lo histórico-social. Es decir, el concepto de lo político no implica un suelo liso, a-histórico, donde se escenifica el conflicto, se constituyen hegemonías o se plantea el litigio por la igualdad. Por el contrario, la gramática de la acción política se traza en un campo rugoso y sedimentado, un campo minado que, sin ensombrecer la radical indeterminación de lo político, lo ancla (ontología vertical) a través de la figura del entrelazamiento. Ligazón como elemento carnal, pero no encarnación plena, sin reverso, como la que creía el marxismo que el proletariado encarnaba en la historia. Esta “reconciliación” sin pliegues pulveriza lo político, esto es, anula la distancia que permite el comienzo de la acción y la distinción entre los géneros de acción. En suma: la historia y lo social, sus sentidos engarzados, no escapan del determinismo marxista para caer en los azares del juego discursivo o en una mera política acontecimental. Más bien, recuperan su indeterminación sin perder su espesor significativo: *lo político habita la experiencia histórico-social*.

⁵⁷ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, op. cit, p. 192.

Bibliografía

- Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*. México D. F.: Era, 1971.
- Lefort, Claude. *Sur une colonne absente, écrits autour de Merleau-Ponty*. París : Gallimard, 1978.
- . *Essais sur le politique. XIX^o-XX^o siècle*. París: Seuil, 1986.
- . *Las formas de la historia*. México D. F.: FCE, 1988.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, 1969.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945 (traducción castellana: *Fenomenología de la percepción*. México D. F.: FCE, 1957).
- . *Sens et non-sens*. París: Nagel, 1948 (traducción castellana: *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península, 1977).
- . *Humanisme et terreur*. París: Gallimard, 1980 (traducción castellana: *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Leviatán, 1986).
- . *Éloge de la philosophie*. París: Gallimard, 1953 (traducción castellana: *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006).
- . *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard, 1955 (traducción castellana: *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Leviatán, 1957).
- . *Signes*. París: Gallimard, 1960 (traducción castellana: *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964).
- . *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard, 1964 (traducción castellana: *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1966).
- . *Résumés de cours*. París: Gallimard, 1968.
- . *La prose du monde*. París: Gallimard, 1969 (traducción castellana: *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus, 1971).
- . *Notes de cours. 1959-1961*. París: Gallimard, 1996.

------. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique, Notes de Cours au Collège de France 1954-1955*. París: Belin, 2003.

Sartre, Jean Paul, *Problemas del marxismo I. Situaciones VI*. Buenos Aires: Losada, 1965.

------. *Problemas del marxismo II. Situaciones VII*. Buenos Aires: Losada, 1965.

------. *Critique de la raison dialectique*. París: Gallimard, 1960 (traducción castellana: *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1964).

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México D. F.: FCE, 2004.

Interview with Carole Pateman.

Entrevista con Carole Pateman.

Cecilia Abdo Ferez *

*Los Angeles-Buenos Aires
September/Septiembre 2013*

Professor Pateman, many thanks for agreeing to this interview.

In the current volume, our Journal *Anacronismo e Irrupción* focuses on the duality between Equality and Inequality and we think your work opens innovative ways to analyze these concepts. Probably because you have gone beyond them.

As you have said, you have been working on the theories of original contract in the early modernity, not because they could be described as theories of *unjust* contracts, contracts that could be “corrected”, but because they are about the creation (and prevalence) of the modern state and structures of power, including sex and racial power. In this sense, your work could be seen –not only, but also- as a critic to the current development in the area, which has turned political philosophy into moral philosophy.

If I could underline the main theses of your work, I would say that you examined how a “civil society” (in the terms of the early modernity) or the modern state was created, based on the political fiction of the original contract. You stated that this contract is simultaneously social, sexual (fraternal, in your amazing reading of Freud) and racial and explored the three interwoven dimensions mostly in the books *The Problem of Political Obligation. A Critical Analysis of Liberal Theory* (1979), *The Sexual Contract* (1988) and *Contract and Domination* (2007), written with Charles Mills. This three dimensional contract created a whole patriarchal society, formally divided in two mutually dependant spheres, the public sphere, with a well-known history, and

* Universidad de Buenos Aires (UBA) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Correo electrónico: ceciliaabdo@conicet.gov.ar
Agradezco a Verónica Gago por su colaboración en la elaboración de las preguntas.

the private sphere, with a most “mysterious” history. You privileged the concept of “whole modern patriarchal society”, historically created in seventeenth century, which includes capitalism as a component of an unique and global system, and tried to combine the theorization of capitalism and patriarchy.

According to your view, in modern societies, contract is not only an original political fiction. There is contract, as you say, “all the way long”, because authority in these societies is legitimized in contracts and the three most important modern institutions – employment, marriage and citizen- are legally sustained in them. But the innovative, polemic and -I think- political challenging thesis of your work is that you deconstructed consent as illusion: in other words, contract is the specific modern form which justifies and creates subjugation, presented as a free choice of individuals. You based this statement in the concept of “property in the person”, which was introduced in your seminal book, *The Sexual Contract*, and which helps us understand why modern women, under this criteria, are non-individuals. Let us start here.

1) How can you define this concept of property in the person and why are women non-individuals?

C. Pateman: Before I turn to property in the person, I would like to emphasize that I was writing *The Sexual Contract* during the 1980s (it was published in 1988), during a period when rapid social change began to gather pace. In 2013 the world is very different in some significant respects. My argument about marriage is largely concerned with its traditional form in Anglo-American countries, which meant that a husband had legal powers over his wife. By the 1980s, the remaining conjugal powers, together with lingering exclusions of women and wives from civil and political rights, were being undermined and eliminated. But, for example, no one then mentioned gay marriage. Just as importantly, from our vantage point today we can see that the 1980s were also a period when the rise of neo-liberalism was well underway,

but the doctrine had not yet attained the power it has had since - and continues to have now, despite deregulated finance capital having brought about the economic crash in 2008.

I should also emphasize that my argument is about voluntary entry into contracts which create the relations that structure major institutions of the state. It thus differs from the arguments that focus on the problem of coercion into contracts. In my first reading of the classic contract theorists in *The Problem of Political Obligation* I had not yet grasped the importance of the idea of property in the person; the book is about the social contract. The conventional view is that the social contract *is* the original contract. But I now see the social contract as only one of the three components (social, sexual, racial) of the original contract. That is to say, my argument about political obligation is about the relation between citizens and the government of the modern state, not about the government of women by men, or the government of non-white by whites. I argued that stories about social contracts and the move from the state of nature into civil society (the modern state) are about the alienation by individuals of their (natural) right of self-government to a representative, or body of representatives. One way that this transfer can be conceptualized is that individuals alienate part of the property in their persons, i.e. their right to self-government. The idea of property in the person depends upon a particular view of an "individual" as consisting of a collection of pieces of property in the person, such as capacities, rights, services or organs, over which the individual has right of disposition. It is the individual who decides whether a particular piece of property in the person should be e.g., sold, rented out, or alienated.

The idea of ownership of property in the person is hardly new; it can be found in Locke. But as far as I recall, it was while I was thinking about the employment contract when I was writing *The Sexual Contract* that I began to appreciate its full political force.[†] I was trying to work out how it was that the consequences of

[†] I have written about property in the person more recently in "Self- Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts", *Journal of Political Philosophy*, 10, 1, 2002 , p. 20-53.

voluntary entry into what is widely seen as the quintessentially free contract, the employment contract, are so rarely remarked upon. The consequence is that a worker, a juridically free individual, is transformed into a subordinate, subject to the commands of an employer who can unilaterally end the contract by sacking the worker. I came to the conclusion that it was only if the individual was seen in the rather curious manner of owner of property in the person, that I could make sense of the employment contract and its consequences. I was then able to gain a new understanding of some other contracts.

The institution of employment is conventionally seen as embodying free labor and standing as the antithesis to slavery (today, it is also seen as essential to democracy). This perception implicitly depends upon the idea of property in the person. When workers enter an employment contract they are not, it is held, selling themselves but contracting out their labor power or services, i.e., a piece of the property they own in their persons, which can be done without detriment to the workers themselves. However, property in the person is a political fiction. If their services are to be "employed" by their boss, workers have to appear at the workplace and they are directed in what they are to do and how they are to do it. "Services" are not detachable from the worker, who has to draw upon talents, knowledge and experience in order for the property to be useful to the employer. Thus it is the worker, not the abstraction "a piece of property in the person", who becomes a subordinate. But the political fiction that what is traded in the labor market is a piece of property (labor power and services) not people, enables the relationship constituted by the employment contract to be seen as a free relation. Similarly, it is claimed that the prostitute contracts for use of a service by the client – a piece of the property she owns in her person that she is voluntarily contracting out – not use of herself and her body. For women to be said to contract out property they own in their person means that they are "individuals". The classic theorists of an original contract were writing long before labor markets were consolidated, and long before women began to win the

civil and political rights that characterize juridically free and equal "individuals". In these theories (except for that of Hobbes) women are seen by nature as lacking in the capacities required to become individuals or to enter contracts. But, as I emphasized in *The Sexual Contract*, their position is paradoxical. If men are to be husbands, women must also be deemed capable of entering one contract, the marriage contract. In the traditional marriage contract, once a woman exercised that capacity and said "I do", she was not able to exercise it again. Her husband then represented her in the public world of the practice of contract. But in 2013 in the Anglo-American countries, as in many others, women are now juridically free and equal "individuals", able not only to make choices and to enter contracts (about property in the person as well as many other types of contracts) but encouraged to do so. The deregulated and privatized economy depends upon it.

Nevertheless, socially and politically, the long legacy of women's formal second-class status as citizens lingers on, together with many long standing problems; for example, despite the advances of recent years, men still dominate the authoritative positions in politics, the judiciary, higher education, and the economy. Women still earn less than men, are more likely to be poor than men, and sexual violence continues unabated (and often with impunity) notwithstanding the legal changes since the 1980s and the publicity that violence against women receives today. Moreover, as neo-liberalism has spread and become the dominant ideology, enforced by both international bodies and many state governments, so contract has assumed a new importance and been extended into many new areas of social life. Labor markets have been established globally, and everything, from genetic materials and genetically modified animals and seeds, to municipal water supplies and other public services and assets, are seen as, properly, private property and so subject to contract. This is an enormous change, the implications of which receive less attention than they should; among other things, it means that the idea of property in the person, though still largely unacknowledged, is more significant than ever.

- 2) The concept of property in the person enables you to analyze two aspects of modern theories of original contract (and of modern societies in general): the first of them, which I would discuss first, is that these societies –far from being an opposite state of the original “state of nature”- are based on a regulative conception of nature, which contribute to include women and non-white as subordinated subjects, as “naturally inferior” subjects. Because women (and non-white) can be subjugated by nature, the basic principle of modern societies, that all men are born equal and free to each other, remain untouched. *How was the argument based on a natural (bodily) difference - constructed as political subjugation-, have been used in modern political theory?*

Considering your decision to concentrate your theory on the body of women, in using sex and not mostly gender, in feminist theory: *what conception of feminine body are you thinking about to be political relevant in the struggle against patriarchy?*

C. Pateman: The general answer to your question is that the assumption, that women and non-whites naturally lacked the capacities required to participate as free and equal individuals within the public institutions of the new modern state, was incorporated into political theory in two different ways. In the case of non-whites it was generally taken for granted that they lacked the attributes required of a "civilized" people. Some theorists were very open about this, including those conventionally seen as the upholders of individual autonomy and moral equality (such as Kant in what he had to say about Africans). Theorists spent time drawing up hierarchies of races and deciding which were open to education and guidance and might – one (far off) day – be able to take their place alongside whites. There were some theorists who questioned the assumption; there is, for example, an instructive exchange between Thomas Carlyle (“Occasional Discourse on the Nigger Question”) and John Stuart Mill (“On the Negro Question”) on these questions.

In the case of women the assumption was embedded in the division between public and private. Women’s natural characteristics were held to fit them for tasks in the

private sphere of marriage, family and the household. This division, as I discussed in a number of my writings, was taken for granted by political theorists (and political scientist more generally) who saw their subject matter as excluding this private sphere which was held to be irrelevant to politics. It was not until feminist scholars started investigating political theory in the 1970s that it began to become clear that public and private were inextricably interrelated. A fundamental premise of feminist political theory is that it is not possible to understand political life without understanding the connections between the structure of the private sphere, and the characteristics attributed to its inhabitants, and the structure of the economy and the state ("the public"); or to put this in different terminology, to understand the connections between the marriage contract, the employment contract and the social contract. How far this premise has now been accepted in political theory and political science, I leave you to judge.

- 3) Other line of reasoning I think the introduction of the concept of property in the person enables you to develop and which is a challenging point of your work -and in particular for Latin America- is the concept of "civil slavery". Civil slavery and contract are not exclusive, as you pointed out, and relations of permanent subjugation are created through contract. The term has been extensively used by journalism in Argentina in the last time, to describe mostly two cases: Bolivian migrant workers in the textile industry, and the kidnapping of women, to use or sell them as prostitutes in the country or abroad ("trata de blancas"). Both cases, obviously, and a large part of the Latin-American economy, are not regulated by contract. But the inclusion of this concept in your work is nonetheless challenging, because at least in the case of migrant workers, the terrifying work conditions are usually explained by the terms of what you have called the "paradoxes of slavery". ***How do you describe civil slavery and why do you think it is possible that "some or many contracts create relationships that bear uncomfortable resemblances to a slave contract", as you wrote in The Sexual Contract?***

C. Pateman: I am pleased that you asked about my conception of "civil slavery". Few of the commentators on my book discuss it, or discuss my related conception of "civil subordination". I developed the idea of civil slavery from my reading of the classic theorists of an original contract and contemporary contract theory, in both of which, I was surprised to find, there are stories about the origin of slavery in an agreement or contract. The central point of all the stories is that, in a condition of inequality, slavery is to the advantage of everyone.

In the classic stories, it was argued that if those with fewest or no resources agreed to work for life for those with most resources, in return for their subsistence (security/protection), then both parties, the poor and the rich, benefit. In the work of the contemporary philosophers I called contractarians (usually called libertarians in the USA) you can find a similar, but significantly different, modern argument, relevant not to hypothetical origins, but to a modern constitutional state with formal juridical equality and freedom. In particular, individuals in such a state enjoy freedom of contract in the labor market, so the case might arise where an individual (presumably poor) finds it advantageous to enter into an employment contract not just for a few months or a few years but for an entire lifetime (to gain a lifetime's "protection" or "security"). It is this arrangement that I called civil slavery; a formally juridically free and equal individual voluntarily enters an employment contract that has the consequence that he or she is a subordinate for life. The traditional marriage contract, of course, also takes this form, although for most of its history women were denied civil and political equality with men, one major reason why the traditional marriage contract is such a peculiar contract. Employment contracts, on the other hand, last for a much shorter period - one of the major features held to distinguish employment from slavery - and individuals commonly enter more than one of them during their (working) lifetime. My argument is that employment is an example of what I called civil subordination.

I am intrigued to learn that journalists in Argentina have been using the term civil slavery. However, the two examples that you mention are not the kind of arrangement that I called civil slavery. I do not know the details of the employment of migrant workers in the textile industry in Argentina, but I would expect that they could be dismissed at will rather than have a lifetime's employment. And the kidnap of women is very far removed from voluntary entry into a contract. Rather than civil slavery as I conceptualized it, these two examples are of circumstances that are closer to servitude and to actual slavery based on brute force. I am answering your questions after the appalling tragedy in April this year in the textile industry in Bangladesh (by no means the first factory disaster, but the worst). Over a thousand workers died in the collapse of a shoddily constructed building (with added illegal floors) in which several textile factories making garments for Western companies were located. It has been reported that although signs had appeared of an imminent collapse, the textile workers were coerced back to their machines with the threat that they would lose a month's pay if they did not comply. Textile factory owners are able to employ workers, who are predominantly female, for pitifully low pay and in the most dreadful conditions thanks to the complicity of Western clothing companies who demand that their suppliers produce at ever lower costs, together with consumers who demand very cheap, disposable items of clothing, and the fact that corruption is widespread in Bangladesh, all of which is compounded by economic dogmas of free trade.

The prevailing economic doctrine holds that the global construction of labor markets generates free relations. My argument in *The Sexual Contract* took that claim about free relations as it stands in order to show why and how that piece of economic and political theory does not stand up to critical scrutiny. In the real world, many millions of men and women still labor in fields and factories in conditions that bear a very close resemblance to slavery and involuntary servitude.

- 4) I found amazing your analysis of motherhood, to be read in *The Sexual Contract* (and in particular, in your reading of Hobbes) and in the article “Equality, difference, subordination: the politics of motherhood and women’s citizenship” (1992), republished 2011 in *Carole Pateman. Democracy, feminism, welfare*. You wrote in the article, that childbirth and motherhood have symbolized the natural capacities that set women apart from politics and citizenship, but also that motherhood has been constructed as a political status, as a mechanism through women have been incorporated. As you stated there, women were not excluded from political life, but included different, as subordinates, as “women”, and their political duty derives notably from this difference, from motherhood. ***How is motherhood to be understood (an experienced, in some cases) from the perspective of women, in order to undermine it as a mechanism of inclusion/exclusion?***

C. Pateman: My writing on motherhood has also been neglected. But, as I noted in my reply to critics of *The Sexual Contract* (chapter 7 in *Contract and Domination*), I have been accused, on the one hand, of neglecting mothers and children and, on the other hand, of seeing women in essentialist terms as mothers. In addition to the essay that you mention in your question, I have considered the interconnections between the racial and sexual contracts in chapter 5, “Race, Sex and Indifference”, of *Contract and Domination*. Perhaps I may write more about the politics of motherhood at some point.

Mothers were given most prominence in political theory in the seventeenth century in Hobbes’ portrayal of the state of nature as a condition where the sexes are equal, there are no matrimonial laws, and paternity is uncertain. He thus sees mothers as “lords”, with absolute power of life or death over their infants. (He fails, however, to explain how women who are so powerful become subordinate to their husbands when civil society, including the institution of marriage, is created). Other theorists of an original contract – and most of their successors – merely assumed that by nature women lacked the capacities required to participate in political life in the modern state.

Women's long exclusion from civil and political rights and public institutions has led to the widespread assumption that the problem about women's citizenship is largely that of exclusion, an exclusion that in the global North now lies in the past. But this is to miss a large part of the reason why difficulties about women's citizenship and participation in public life are so intractable. As I emphasized in the essay to which you refer, women were both excluded and included on the basis of the very same capacities, capacities symbolized by motherhood. Women may have achieved the formal, juridical rights of citizens – but they never cease to be "women". Unlike employment, motherhood has never been seen as a contribution to citizenship. There are a series of paradoxes that surround women's inclusion in the modern state, and motherhood lies at their heart. On one hand, it symbolizes women's identification with nature (even Simone de Beauvoir called childbirth an animal function); on the other hand, motherhood is necessary if there is to be another generation of citizens and, notwithstanding all the rhetoric about the role of fathers today, it is mothers who still play the biggest part in the early rearing and education of children.

In the past six or seven decades most political theorists have had little or nothing to say about motherhood, despite the fact that during the same period states have paid a good deal of attention not just to the quantity but also the "quality" of their populations. There are often eugenic demands for only the "fittest" to reproduce, or cries heard that certain ethnic groups are reproducing too abundantly – but all the arguments and controversies over "populations" depend upon women having babies. Most rich countries have long-standing public policies and programs that support pregnancy, childbirth and child-rearing, which indicate that motherhood has political as well as private significance. However, in the United States it is insisted that motherhood is a quintessentially private matter and the country lacks the nationwide policies familiar elsewhere; there is no national health insurance even for children, and maternity leave and child-care are mostly dependent on arrangements of employers or parents. On the other hand, reproductive health services for girls and women are extremely controversial – access is being taken away over large areas of the country – and politicians are frequently judged by their opinion about abortion

(during the 2012 presidential election a few Republican candidates even attacked contraception). While men have unfettered access to widely advertised corrective medicines for their "erectile dysfunction" (as impotence is now rather quaintly known), women are to be forced into childbearing.

In the rich countries today conditions for motherhood are hugely improved from the past (best in the Nordic countries), but matters are very different in many poor countries. Very high maternal death rates have only begun to receive proper international attention in the last few years. The general indifference for so long to the sacrifice of women's lives in childbearing is one indication of the wide gap between the sentimentality that frequently surrounds motherhood and its realities. During the past three decades as public provision and benefits have been decreased and the price of basic foodstuffs have increased, the burdens on poor mothers everywhere have become a great deal heavier. During both civil and domestic conflict, violence is frequently directed at pregnant women and mothers and their children. In the US women in some prisons still give birth in shackles - a practice used as torture under the Junta in Argentina, before the mothers were disposed of and the babies given to military and other "suitable" families.

You ask how the paradox of motherhood can be resolved and conditions improved. For women to be actual, not merely formal, equals to men, for their freedom and security to be upheld, for them to enjoy full standing as citizens so that their citizenship is of equal worth to that of men, requires major social, economic and political changes. I can see no easy answers. Part of the problem lies in the time and resources required for social reproduction and care for all individuals - a basic social necessity. If a society is to flourish and continue, the next generation of citizens has to be brought into being, reared, and kept healthy, existing generations have to be nourished, educated, housed, and receive medical services, to be exposed to cultural life, and the sick, disabled and the elderly must be cared for. This is a collective task, part of the web of interdependencies in which we are all enmeshed. But the power of current economic dogmas means that both time and resources for these vital tasks, to which motherhood is central, is shrinking. Well-off mothers in rich countries, and

women from the elites in poorer ones, can avoid some of the problems by, for example, employing other women to care for their children. But the nannies have often emigrated from poor countries where they have left their own children, so the problem is merely shifted from country to country.

The shrinking of resources can be seen at present most vividly in the austerity (a.k.a. structural adjustment) now being imposed on various European countries, in particular in Greece where public services are being decimated, a large proportion of the population thrown into poverty, and public assets put into private hands. Dealing with poverty can be time-consuming, and men and women are also being robbed of time by the speeding up of work, deteriorating conditions in workplaces, and growing expectations that employees should be "on call" at all times through electronic devices. At present, resources that should be allocated to improving public services, institutions and benefits – improving people's lives - are being diverted away to the rich and the speculations of finance capital. Whether urgently needed alternative economic policies can be enacted remains to be seen.

- 5) You include in your theorization of feminism several concepts which refer to the use of violence, conquest and colonization. Concepts as “permanent subjugation”, “slave”, “servant”, or “right of husbandry” (as you call one variant of the argument of *terra nullius* in your amazing analysis of “The Settler Contract”), are present in the theorists of the original contract, and you focused on them to examine how contract and subjugation are counterparts. I found extremely sincere, for example, how Pufendorf gave the same reasons for a “just war” against a women, than the Spaniards gave, at the same time, for carry it against Amerindians. Some feminist activists in Latin-America, such as Rita Segato and Marcela Lagarde, based on the assumption of Catharine MacKinnon that for the gender there are not peaceful times, describe the crescent “domestic” violence against women as a war, and struggle to include the categorization of “femicide” (feminicidio) in national and international juridical codes. *What could you say about it?*

C. Pateman: I have briefly mentioned violence against women already in my answers. This is a major global problem; in no country do women enjoy genuine security of the person. Despite, for example, heightened public awareness of the violence, the naming of "domestic violence", numerous legal reforms, the recognition that rape is used as a weapon of war, and UN conferences and the work of numerous NGOs, women continue to be injured, violated and killed on a depressingly regular basis. Outside of conflict zones, Ciudad Juarez (just across the border from El Paso, Texas) and home to maquiladoras, can represent the extreme examples. Hundreds of young women have been tortured and killed over the past 20 years in the town, many of them employees in the maquiladoras, while it appears that government and law enforcement agencies remain indifferent. The universal problem of violence against women has extremely deep roots in, for example, cultural conceptions of masculinity, femininity and masculine privilege, contemporary commercialized, sexualized societies, and a world awash in weaponry. Let me repeat a sentence I wrote in my essay "Race, Sex and Indifference" (*Contract and Domination*, p. 162): "No emergency or 'war on terror' has ever been declared because of the scale of violence against women".

Thank you very much, Professor Pateman!

Reseña de *Castigo y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental.*

Cecilia Abdo Ferez. Buenos Aires, Gorla, 2013, 542 páginas.

Reseña bibliográfica, por Elías José Palti *

Fecha de Recepción: 30 de octubre de 2013

Muchos de los lectores de la obra de Marx no pudimos sino sentirnos atraídos por sus alegatos acerca de cómo la afirmación de un sistema jurídico moderno, fundado sobre el concepto de propiedad privada, se tradujo en la marginalización y criminalización de prácticas populares profundamente arraigadas en el derecho consuetudinario, como por ejemplo la tala de árboles y el usufructo colectivo de recursos naturales que pertenecían a las comunidades. En estas prácticas tradicionales que quedarán relegadas a un margen de la normatividad positiva, como un residuo no asimilable a ella, toda una franja del pensamiento político contemporáneo creará encontrar albergados aquellos vestigios de libertad natural que resistirán a los avances de la racionalidad capitalista, y la fuente última de los impulsos emancipatorios subjetivos.

El título del libro de Cecilia Abdo Ferez (*Castigo y sí mismo*), que a primera vista parece oscuro, o quizás intrigante, sintetiza muy bien el tema en torno del cual gira todo él. Éste traza cómo surgió históricamente, durante la modernidad temprana, el supuesto de la existencia de un vínculo no contingente entre formación de la subjetividad y transgresión a la ley, la idea de que el campo para la afirmación de la potencia agencial subjetiva se despliega a partir del vértice en que la legalidad se quiebra, y sólo puede emerger trabándose en lucha contra ella. Esto producirá, a su vez, la escisión del propio ámbito de la subjetividad. El dualismo entre valor de uso y

* Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Universidad de Buenos Aires (UBA), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Correo electrónico: eliaspalti@gmail.com

valor de cambio que el principio de propiedad privada introdujo en el orden material tendrá su expresión en el plano subjetivo en la contradicción entre las dos acepciones opuestas del ciudadano moderno, en tanto que sujeto y objeto a la vez del sistema legal.

Castigo y sí mismo se detiene a desbrozar meticulosamente las repercusiones conceptuales de este desgarramiento que atraviesa a la producción intelectual de los siglos XVII y XVIII. En el rastreo de sus raíces, sin embargo, nos remite más atrás en el tiempo. Las mismas las ubica en las elaboraciones teológicas acerca de la problemática del libro arbitrio, el cual en el universo cristiano se asociaría a la idea de la falibilidad humana en tanto que criatura creada. Abdo Ferez muestra cómo el racionalismo cartesiano retoma esta idea de la posición híbrida del hombre en el cosmos como fundamento último de la moralidad. La misma se ligará así a la posibilidad del error y el pecado. Y ambas resultarían indisociables: sin la facultad de pecar tampoco es posible la moralidad. Sin embargo, la modernidad invertirá sutilmente esta relación: es la norma, en realidad, la que engendra su propia transgresión, la que instaura el delito y penaliza todo aquello que no se ajusta a los marcos de la universalidad abstracta formal del derecho.

Donde este cambio se hace más claramente manifiesto es en los profundos cambios que se observan en las prácticas inquisitoriales de la Iglesia, y, en particular, en los manuales confesionales. La ampliación de los criterios punitivos que se imponen entonces en el derecho tendrán su contrapartida en la minuciosidad de los cuestionarios con que ahora se interrogará a los fieles acerca incluso de sus conductas y pensamientos más íntimos. En todo caso, la salvación de sus almas se atará más firmemente al concepto de responsabilidad individual, que exige la colaboración del sujeto en la obra de su propia redención. Abdo Ferez se detiene luego a tratar de comprender cómo funcionarán estos dispositivos de disciplinamiento y de castigo juridizado en contextos, como las colonias americanas, cuyas poblaciones carecían de un concepto previo de pecado y éste debería imponérsele.

Volviendo a Descartes, Abdo Ferez señala, sin embargo, que la obra de este autor nos revelaría también cómo esta capacidad inherentemente humana de errar y

pecar exige la puesta en acción de mecanismos de disciplinamiento de los sujetos que, no obstante, al mismo tiempo impiden su constitución como tales. La contingencia intrínseca a toda conformación subjetiva encontrará así su refugio en la introspección (Montaigne) o en el escape a la trascendencia (Pascal). Esta ambigüedad característica del Barroco encontraría en Spinoza su mejor expresión. La constitución de la subjetividad se asociará en él simultáneamente con la identidad entre legalidad y legitimidad y con la quiebra de esta identidad, siendo que ambas operaciones remitirán una a otra incesantemente, determinando así una oscilación en la cual el sujeto moderno ya no encontrará punto fijo alguno en el que afinar su identidad. Spinoza nos descubre cómo esta ambigüedad se traduce, en el ámbito político, en el hecho de que la soberanía, el poder de la multitud, resulte inexpresable en el orden institucional. Toda forma de gobierno, incluida la democrática, será siempre una manifestación suya deficiente.

El recorrido intelectual que nos propone la autora nos conduce a continuación a la obra de Locke y a su concepto de la ley natural como innata y al mismo tiempo como sometida inevitablemente al juego de las interpretaciones individuales. La idea de una ley natural situada por fuera de todo derecho positivo convencional cobrará así un estatuto indeciso. Se volverá al mismo tiempo inevitable como fundamento que confiere validez al ordenamiento legal e indeterminable de cualquier otro modo que no sea él mismo contingente. La justicia funda el derecho pero aquella no existirá sino sólo en la medida en que sea invocada (y sancionada) por éste.

Finalmente, en la lectura de la obra de Rousseau que propone la autora, la problemática de la justicia no nos remite ya a una cuestión de índole estrictamente política o jurídica sino a aquella más vasta y elemental referida a la posibilidad de la conformación de una auténtica comunidad humana. En sus *Confesiones* el repliegue sobre la intimidad funciona como el recurso que sirve de base a la expresión de la singularidad subjetiva, la cual encuentra expresión allí no tanto en el juego de la proliferación de las particularidades individuales como en el hecho de señalar un lugar de quiebre, un punto de torsión de la universalidad formal de la ley. La vocación de justicia que en las *Confesiones* se manifiesta en la presencia de un crimen

indesignable como tal en el plano del derecho, pero que hace sentir sus efectos en la conciencia de culpabilidad individual, en *Julia o la nueva Eloísa* se traduce en la imposibilidad de la constitución de una comunidad amorosa. Ésta sólo pueda articularse al margen del sistema de las reglas y convenciones sociales. En esta obra, Julia aparecerá como el núcleo en torno al cual se ordenará otro sistema de relaciones humanas alternativo al convencional, libre de hipocresías y fingimientos, y que sólo conoce como principio constitutivo suyo el libre juego de las afinidades sentimentales espontáneas de sus miembros.

Esta ambigüedad o duplicidad que recorre el concepto barroco de la subjetividad se iría diluyendo, sin embargo, en el curso del siglo XVIII y, sobre todo, el siglo XIX, cuando la idea de autonomía se habrá de identificar llanamente con la inteligibilidad de la ley. La libertad se reducirá entonces a ser “conciencia de necesidad”. La tensión entre ambos términos (libertad y necesidad) se concebiría entonces como puramente ilusoria, de orden estrictamente fenoménica. La modernidad temprana dejaría paso así a la modernidad tardía. En este sentido, el libro de Abdo Ferez es un texto algo extraño para filósofos y científicos políticos, puesto que aborda temas de filosofía política y jurídica desde una perspectiva histórica poco común entre ellos, y que se manifiesta en una exigencia de rigor conceptual preocupada siempre por la periodización y ubicación temporal de las formaciones intelectuales. Pero también se percibe en él cierta sutil vocación literaria que hace que el masivo recorrido que realiza se renueve permanentemente en sus recursos estilísticos, dejando a su paso cuadros diversos de aquella problemática en torno a la cual gira casi obsesivamente, y que anuda en una trama compacta esta extensa obra.

En todo caso, el hecho de que el libro se abra con una viñeta de Macbeth es significativa. No sólo porque coincide cronológicamente con el periodo estudiado, sino porque en la obra de Shakespeare se puede observar muy claramente el fenómeno que estudia aquí la autora, así como la serie de paradojas que lo transitan. El título del estudio clásico de Harold Bloom, *Shakespeare, la invención de lo humano*, es ya ilustrativo al respecto. Sin embargo, el desinterés de Bloom por la periodización del pensamiento le lleva a describir esta invención de lo humano en términos más

apropiados, en realidad, al concepto decimonónico de autoformación subjetiva (*Bildung*) que a la subjetividad barroca que en la obra del dramaturgo inglés encuentra expresión y que Abdo Ferez intenta iluminar.

El drama de Shakespeare, como sabemos, se articula todo en función de la contraposición de las figuras de Macbeth y de su esposa. Aquél es, sin duda, un tirano asesino, pero a diferencia de Lady Macbeth, cuya perfidia no conoce fisuras, enfrenta dilemas morales por su accionar. Y esto resulta fundamental en la obra, marca un cambio crucial en los modos de concebir la subjetividad. En el concepto tradicional, el carácter tiránico o no de un rey resultaba de las condiciones morales subjetivas del portador del cargo: un rey piadoso era un buen rey, un rey vicioso era un tirano. En el mundo barroco en que escribe Shakespeare esto ya no es así. No se puede decir que Macbeth sea particularmente perverso, él no quiere asesinar; de hecho, busca persistentemente escapar de esta vorágine de criminalidad en que se encuentra inmerso. Quiere que cada crimen que comete sirva para poner fin a este torbellino, sólo para descubrir, sin embargo, que el mismo lo conduce a un nuevo, exige uno nuevo, y así sucesivamente. Que no hay forma de escapar de ese laberinto en que se encuentra atrapado. Su drama, no obstante, radica en que él es consciente de ello. Macbeth puede percibir aquello para lo que su esposa no tiene sentido alguno que le permita hacerlo: que él no es más que una pieza de una gran maquinaria que lo controla por completo.

La famosa escena del portero del infierno nos muestra que nosotros, aquellos que condenamos a Macbeth, no somos tampoco mejores que él. Entre el rey que asesina a sus posibles rivales y el sastre que engaña a sus clientes con la tela que utiliza en sus trajes no hay diferencia alguna índole moral. Cada uno hace simplemente lo que su rol le determina que haga. Y es aquí que encontramos el descubrimiento fundamental de Shakespeare: que el mal no está en los hombres sino en el mundo, en la forma en que él se encuentra dispuesto. El dueño de una fábrica puede ser una excelente persona, alguien que quiere honestamente que sus trabajadores sean prósperos y felices, pero no puede evitar ser un explotador, porque si no lo hace, simplemente, se arruina, no puede enfrentar a la competencia del

mercado. Si él no es necesariamente perverso, sí lo es el rol que representa dentro de un sistema, el capitalista, del que él no es sino un engranaje.

Del mismo modo, Macbeth, si pretende seguir siendo rey, no puede dejar de asesinar a todos los otros posibles pretendientes al trono. Simplemente porque si él no lo hace, habrá otro que lo haga, y éste será el que ceñirá la corona en lugar suyo. En última instancia, el gran pecado de Macbeth reside en identificarse con su rol, en no lograr tomar distancia de él. En un mundo en que Dios (la justicia) se encuentra ya ausente, el crimen supremo no radica en la transgresión de las convenciones sociales, en la violación de la norma, sino en volverse uno con ella. Sin embargo, si nos quedamos con esta comprobación, obtenemos una perspectiva todavía unilateral del mecanismo barroco de la subjetivación. Otra obra de Shakespeare, *Ricardo II*, provee su contrapunto necesario.

Ricardo II es una obra *in media res*; su trama resulta, además, perfectamente circular. Ella empieza igual que como termina: con el rey castigando a uno de sus nobles súbditos por un crimen que él le ordenó cometer, como él mismo había sido castigado por Ricardo II, a quien terminó destronando por la injusticia que cometiera contra él. Es de prever, en fin, que lo mismo habría de ocurrirle: aquél a quien hoy castiga será también quien habrá de usurparle su corona, y así sucesivamente.

Hay aquí una suerte de cadena de usurpaciones por la cual cada uno recibe su merecido castigo, sin que la justicia sea nunca restablecida. Justicia y crimen se ligan allí indisolublemente. La voluntad de hacer justicia y castigar una usurpación exige la comisión de un nuevo crimen. Éste es, justamente, el dilema que desgarra a Hamlet. Él sabe que vengar la muerte demanda un asesinato, debe matar a su padrastro Claudio, con lo que terminaría volviéndose así igual a él, es decir, sólo reproduciría el mecanismo que prolonga al infinito la cadena de usurpaciones. Y, aún así, no puede evitar hacerlo. El espectro de su padre así se lo exige.

Al igual que Macbeth, Ricardo II y Hamlet se encuentran, pues, atrapados por la gran máquina que los controla. Pero la lógica que la ordena se ha invertido. Aquí no es la fusión del sujeto con la norma sino, por el contrario, su voluntad de justicia lo que resulta criminal, lo que lejos de elevar a los sujetos, los arroja al mundo de la

contradicción. La realización de la justicia, en tanto que fundamento última de toda comunidad, se revela así al mismo tiempo destructiva de ella. Para nuestra existencia profana, la vocación de justicia es inevitablemente asesina, sólo genera la discordia y guerra civil (las guerras de religión que entonces desgarran Europa darían prueba de ello). Encontramos aquí la clave para descifrar la aporética que alberga el concepto barroco de la subjetividad, y que lo distingue de aquél que emerge en la modernidad tardía. La famosa escena del espejo en *Ricardo II* es su mejor expresión literaria.

Una vez despojado de su trono, Ricardo no puede entender que quienes hasta ayer lo adoraban como una figura sagrada, hoy lo menospreciaban como a un vulgar sujeto. Ya en su cárcel, le explica a su esposa: “piensa que todo no fue más que un sueño”. En esos años, Calderón escribe *La vida es sueño*. El rey, dice Calderón, sueña que es rey, y todos lo obedecen, pero también el artesano y el campesino lo hacen. Nuestras identidades no son sino ilusorias, meros roles que representamos; pero no por ello son superfluas. Por el contrario, son ellas las que articulan la sociedad, las que constituyen la comunidad. Y esto nos devuelve a *Ricardo II* y la escena del espejo.

Una vez que se desprende de su investidura, separado de su rol, Ricardo se mira al espejo, y no ve nada, su identidad se disuelve. Es entonces que lo arroja al piso y éste se parte en mil pedazos, como la mente de Ricardo. Perdido aquello que le proveía un principio de unidad (su rol de soberano) ésta se fragmenta, se ve poblada con tantas ideas contradictorias como sujetos tiene.

Encontramos finalmente aquí la definición más precisa del concepto barroco de la subjetividad: el sujeto no es más que el intervalo entre dos vacíos. Los roles (la norma) no son más que ilusiones, meras convenciones; pero más allá de ella no hay nada. Una vez despojados de las máscaras sólo nos encontramos con la nada existencial, el *kenoma*. Los roles son sueños; pero más allá de los sueños yacen los espectros. Lo único que sostiene nuestra existencia profana es ese *impasse*, esa línea indecisa que se abre entre estos dos abismos de sentido, puras fantasmagorías (la máscara y el Ser).

El tránsito que lleva de la modernidad temprana a la modernidad tardía cabría interpretarlo, pues, como el proceso por el cual el concepto de sujeto se despoja de esta ambigüedad que era característica de la idea barroca del mismo. Y ello determina aquella oscilación que pone en movimiento a la filosofía política contemporánea. A fin de desplegarse, ésta deberá quebrar ese vínculo paradójico entre justicia y ley por el cual ambas resultan contradictorias e indisociables a la vez, se oponen y se reenvían mutuamente. De este modo, el pensamiento de lo político se verá obligado a alternar entre la identificación llana del sujeto con la ley, o bien con la justicia (los nombres de Keynes y Schmitt sirven como su índice respectivo a comienzos del siglo XX, así como los de Habermas y Negri tal vez lo sean hoy). La remisión al siglo XVII nos permite descubrir la arbitrariedad y unilateralidad de esta operación que lleva a pensar o bien que sólo la norma puede proveer una identidad al sujeto, o que la subjetividad puede constituirse únicamente como transgresión a ella. El libro de Abdo Ferez permite reencontrarnos con esta ambigüedad originaria del concepto moderno de la subjetividad. Pero recobrar la misma supondría necesariamente el quiebre de la tradición filosófica política. Y ello inevitablemente reabrirá la pregunta acerca de su aprehensibilidad conceptual: cómo pueda hoy pensarse la política sin recurrir a la serie de dispositivos que permitieron quebrar aquellas paradojas que la hacían radicalmente impensable, que resistían su simbolización en el plano del discurso y conferían al periodo barroco su sentido trágico. Y también abre el interrogante respecto de qué géneros literarios esta tarea demanda, que no son ya los propios de la tradición tratadística filosófico-político. Algo que, como vimos, este libro hace en cierta forma manifiesto de manera performativa, esto es, en su propia escritura.

La pobreza como resistencia al poder y forma de vida
Reseña de *Altísima Pobreza. Reglas monásticas
y forma de vida.*

Giorgio Agamben. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.

Reseña bibliográfica, por Diego Ezequiel Litvinoff*

Fecha de Recepción: 1° de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 13 de noviembre de 2013

Cartografía

Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida (2013), libro 1 del tomo IV de *Homo Sacer* —el proyecto filosófico más ambicioso de Giorgio Agamben—, forma parte de los escritos de este autor que toman como fuente principal el cristianismo. Lejos de expresar un simple interés erudito, la importancia de la indagación de textos arcaicos se fundamenta en un compromiso político del autor con su presente. Lo que sostiene esta relación es que, según Agamben, la ontología cristiana, que supo reemplazar a la que había sido elaborada por la Antigüedad griega y romana, se introdujo por vía de la secularización en la ética y la política modernas. Desempolvar esas hojas para revisar las diferentes alternativas que se pusieron en juego en el crucial momento del nacimiento de dicha ontología, permite, según el autor, comprender mejor las dificultades y desafíos que son propios de nuestra contemporaneidad.

Altísima pobreza debe leerse como una continuación directa de dos investigaciones que la precedieron. La primera es *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (2008), donde Agamben se dispuso analizar los debates que

* Sociólogo (UBA), Argentina. Correo electrónico: diegolitvinoff@yahoo.com.ar.

se establecieron en torno a la forma de gobierno divino que, según el autor, funcionó como paradigma para el despliegue de la forma de gobierno moderno. La otra obra con la que entra en diálogo aquel escrito es *Opus Dei. Arqueología del oficio* (2012), donde se propuso problematizar, ya no las formas de gobierno divino, sino las que se ponían en práctica en el propio seno de la Iglesia romana. Si en esta obra Agamben encontró, en la ontología efectual realizada a través de liturgia, las formas del ejercicio del dominio que subrepticamente la secularización introdujo en la ética y la política modernas, en *Altísima pobreza* se dispone a indagar en los modos en los que aquel dominio fue resistido. Deteniéndose en los movimientos espirituales de los siglos XI y XII, y especialmente en el franciscanismo, Agamben encuentra allí las prácticas religiosas que pusieron en cuestión a la lógica de poder impartida por la Iglesia en esos años fundantes. Independientemente del mayor o menor éxito que estos movimientos obtuvieron en la concreción de los proyectos que encarnaron, la alternativa que presentaron, cuya relevancia se mide por el énfasis que la Iglesia puso para controlarlos, merece ser, según Agamben, revisada, para pensar en propuestas ético/políticas de resistencia al poder actual.

La pobreza como resistencia al poder y forma de vida

Agamben despliega su indagación crítica de las comunidades conventuales, más allá del debate por la relevancia de la vida común por sobre la solitaria de los eremitas. Lo que en estas comunidades se pone en juego, en realidad, es cómo alcanzar una correcta forma de gobierno. Por ello, en este libro se destacan los rasgos fundamentales que adquirió la vida en los monasterios desde su organización, en los siglos V y VI, haciendo que todo lo que allí se realizara fuera una obra divina. Esta absorción completa de la vida en el cenobio se expresa tanto en un control absoluto sobre los tiempos, que fueron interiorizados por medio de un control de los momentos en los que se realizaban las oraciones, como en la indistinción que a partir de entonces operó entre la vestimenta y el modo de actuar, asumiendo el vocablo *hábito*, a partir de entonces, un nuevo significado.

Un análisis exhaustivo por parte de Agamben merecen las reglas de los monasterios, que, en tanto no se refieren a actos singulares, sino a la forma de vida de los individuos en su totalidad, ya no responden a la forma del derecho. En oposición a la ley, la regla, tomando como modelo al evangelio, guía y orienta la forma de vivir de un modo general, sin remitirse a casos específicos. Se producen, así, transformaciones significativas en la concepción de la acción humana, que, desde el nivel de la praxis, tal como se había definido en la Antigüedad, fue desplazada hacia la forma de vida. La importancia de esta transformación es graficada por el hecho de que “esta dislocación de la ética y de la política desde la esfera de la acción hacia la de la forma de vida constituye el legado más arduo del monaquismo, que la modernidad no ha alcanzado a valorar” (2013: 93).

Agamben señala que, al cancelar la distinción establecida por los antiguos griegos entre el ser y el actuar, en el cenobio comenzó a producirse un enfrentamiento entre tensiones opuestas. Por un lado, mediante el progresivo control de la Iglesia por sobre los monasterios, se tendió a resolver la vida, bajo la forma de una liturgia, definiendo así el *oficio* como la nueva ontología efectual. Tal como lo trabajó detalladamente en *Opus Dei*, “todo se hace regla y oficio al punto de que la vida parece desaparecer” (p. 122). Pero, por otro lado, resistiendo al embate de la Iglesia, que hacía de la vida una liturgia, Agamben describe el modo en que algunos movimientos, tales como el de los franciscanos, tendieron, por el contrario, a transformar la liturgia en una vida. Creando así un nuevo plano de consistencia, el monaquismo generó una resolución extrema al conflicto que presentaba esta nueva ontología, apareciendo un más allá de la vida y de la norma, designado “por los sintagmas *vita vel regula, regula et vita, forma vivendi, forma vitae*” (p. 126).

Si los movimientos de los siglos XI y XII entraron en conflicto con la curia romana, advierte Agamben, ello no se debió a que propusieron una interpretación distinta de los evangelios, sino, en realidad, a que estos movimientos se proponían vivirlos. Es decir, no pretendían utilizarlos como reglas que, desde afuera, se aplicaran

a la vida, sino entenderlos, bajo el paradigma de Cristo y reivindicando su pobreza, como una *forma de vida*. De allí, la propuesta franciscana de abdicar al derecho de propiedad y de uso, para establecer una relación con el mundo bajo la forma del *uso de hecho*, lo que constituye “el dispositivo esencial del cual se sirven los franciscanos para definir técnicamente la peculiar condición que ellos llaman <pobreza>” (p. 161), invirtiendo así el estado de excepción, al recuperar los derechos –y no perderlos– sólo en las situaciones extremas.

A la disyunción entre la vida y el derecho le corresponde a su vez la separación extrema entre vida y *oficio*, proponiendo frente a éste el *officium*, como un acto de resistencia al proceso litúrgico de la Iglesia romana. Frente al *oficio* y la liturgia, el uso y la vida. “A una vida que toma su sentido y su rango del oficio, el monaquismo le opone la idea de un *officium* que tiene sentido sólo si se convierte en vida. *A la liturgización de la vida le corresponde aquí una integral vivificación de la liturgia.*” (p. 166).

Sin embargo, Francisco de Asís no llevó al extremo su conflicto con la Iglesia y, en lugar de reclamar el verdadero oficio, terminó distinguiendo oficio y forma de vida como planos diferentes. A su vez, sus continuadores se limitaron a definir el uso sólo negativamente. Agamben propone, entonces, retomar el legado que la *altísima pobreza*, como uso de las cosas que abdica al derecho, dejó a la modernidad. La necesidad de alcanzar una forma de vida que se fundamente en un uso del mundo, que no se traduzca en apropiación y que sea tercero en el conflicto entre derecho y vida, exige entender que, para ser, se debe abdicar al derecho. Retomados desde su raíz, Agamben propone, así, comprender los problemas y desafíos de nuestra propia sociedad de consumo.

Conexiones

Agamben dice tomar distancia de los enfoques que Foucault ofreció en sus últimos cursos, distinguiendo las reglas monásticas de los “ejercicios de ética, como

los que Foucault analizó en relación con el final del mundo antiguo” (p. 14). Sin embargo, en el curso dictado en el *College de France* en los años 1973-74, Foucault señala la relación que observa Agamben entre las prácticas religiosas y el despliegue del poder disciplinario, indicando que esta forma de poder “se constituyó dentro de las comunidades religiosas; de esas comunidades religiosas se trasladó, transformándose, hacia las comunidades laicas” (2012: 60). A su vez, cuando en el curso dictado en los años 1977-78, Foucault se propuso problematizar las prácticas de resistencia al poder pastoral, del mismo modo que lo hace Agamben, destacó –junto con las prácticas ascéticas y místicas– los mecanismos de resistencia comunitarios, señalando, entre otros aspectos, que ofrecieron una “inversión de las relaciones y la jerarquía social” (2006: 256). Por ello, cabe inscribir *Altísima pobreza* –sin restarle mérito y originalidad– en el marco de la herencia foucaultiana, que el autor supo apropiarse y desplegar a partir de minuciosos análisis de fuentes y prácticas, destacándose ahora por ofrecer además de la descripción del poder contemporáneo, los mecanismos que permiten, al tiempo de ejercer la resistencia, elaborar alternativas para hallar una forma-de-vida que no se diluya bajo aquel dominio.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.
- . *Opus Dei. Arqueología del oficio*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2012.
- . *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- Foucault, Michel. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- . *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

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 del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden): título en lengua original, título en inglés, nombre y apellido del autor (en la versión para evaluación deberá omitirse este elemento), resumen en lengua original, palabras clave en lengua original, resumen en inglés, palabras clave en inglés, cuerpo del trabajo y bibliografía. El nombre del autor irá acompañado de un asterisco que remita a una nota al pie de página. En dicha nota se incluirá una breve referencia biográfica e institucional del autor.
- 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.
- La totalidad del trabajo (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará escrito 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 deben ser enviados en formato *Word*.
- Las citas textuales que excedan las 50 palabras deberán destacarse añadiendo 1 cm. de sangría izquierda y derecha respecto del cuerpo del texto. En este caso las citas no

llevarán comillas y mantendrán la fuente, tamaño e interlineado del texto principal (*Times New Roman*, 12, interlineado 1,5).

- Cada párrafo se iniciará con sangría. La separación entre párrafos debe ser automática.
- Las citas y referencias se elaborarán conforme a las normas internacionales. Puede optarse por el sistema tradicional o el sistema abreviado.

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.

Ejemplos.

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 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 mío 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

OCDE. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico. [en línea]. [consulta: 8 de junio 2008]. Disponible en: <<http://www.oecd.org>>



Revista Anacronismo e Irrupción
ISSN 2250-4982 - Volúmen 3 - N° 5
Noviembre 2013- Mayo 2014
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina