

ANACRONISMO e IRRUPCIÓN

Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna

7

Los límites de
la política.
Magia,
religión y
derecho como
fronteras al
poder político.



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Revista Anacronismo e Irrupción
ISSB 2250-4982 – Volumen 4 – N° 7
Noviembre de 2014 – Mayo de 2015
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. Piso
(1114) Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822

E-Mail: anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar

Catálogo



Sumario

Cuerpo Editorial	4 – 6
Editorial	7 – 10
 Dossier:	
Los límites de la política. Magia, religión y derecho como fronteras al poder político.	
Tradición, derecho y poder. El esquivo límite entre política y religión en la Roma tardorrepublicana. <i>Tradition, Right, and Power. The Elusive Limit Between Politics and Religion in the Late Roman Republic.</i>	
Juan Acerbi	11 – 27
Dios, Locke y la Ley de la Naturaleza. <i>God, Locke, and the Law of Nature.</i>	
Juan Fernando Segovia	28 – 58
Carl Schmitt y Jacob Taubes: lógica apocalíptica, secularización, política. <i>Carl Schmitt and Jacob Taubes: Apocalyptic Logic, Secularization, Politics.</i>	
Tomas Borovinsky	59 – 85
Sociedad, crimen y realidad: las distinciones entre magia y religión en los trabajos de la escuela durkheimiana. <i>Society, Crime, and Reality: The Distinctions Between Magic and Religion in the Works of the Durkheimian School.</i>	
Rodrigo Oscar Ottonello	86 – 108
Poética mesiánica o más allá de lo político: de la teología política a una teología poética en Yehuda Halevi. <i>Messianic Poetic or beyond Politics: from Political Theology to Poetic Theology in Yehuda Halevi.</i>	
Emmanuel Taub	109 – 126

Más allá del Dossier

Hipólito Yrigoyen, apóstol de la Nación. <i>Hipólito Yrigoyen, Apostle of the Nation.</i> Graciela Ferrás	127 – 148
---	-----------

Traducciones y traiciones

Carl Schmitt, teórico de la comunidad. <i>Carl Schmitt, Theorist of the Community.</i> Daniel Alvaro, Ricardo Laleff Ilieff y Alexis Emanuel Gros	149 – 170
La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis. <i>The Opposition between Community and Society as Example of a Bipartite Distinction. Considerations on the Structure and Destiny of Such Antitheses.</i> Carl Schmitt (traducción de Alexis Emanuel Gros)	171 – 188

Reseñas

Yves Charles Zarka – Jacques Lacan. Psicoanálisis y política. Lucía Fuster	189 – 194
Miguel Vatter – Machiavelli’s ‘The Prince’: A Reader’s Guide. Tomás Várnagy	195 – 197

Normas de Publicación	198 – 204
------------------------------------	-----------

Cuerpo Editorial

Directores

Miguel Ángel Rossi
Cecilia Abdo Ferez

Comité de Dirección

Julio César Casarín Barroso Silva
Gisela Catanzaro
Fernando Lizárraga
Luciano Nosetto
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

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.*

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 ningunea. 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 autonombren –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.

Tradición, derecho y poder. El esquivo límite entre política y religión en la Roma tardorrepública.

Tradition, Right, and Power. The Elusive Limit Between Politics and Religion in the Late Roman Republic.

Juan Acerbi *

Fecha de Recepción: 1° de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 11 de noviembre de 2014

Resumen: *La relación entre política y religión es, al menos, tan antigua como los registros escritos de los que Occidente tiene memoria. Si bien dicha relación ha sido una constante en la historia política de los pueblos, es particularmente en la Antigüedad clásica donde se suele afirmar que política y religión eran indistinguibles. Esto se comprueba con un énfasis particular en Roma donde, al tiempo que la religión oficiaba como elemento constitutivo del lazo social, la política se proclamaba como la encargada de custodiar la observancia religiosa para, por su intermedio, asegurar el bienestar de la Urbs. A pesar de esto creemos que con la repetición del tópico de la indistinción suelen pasarse por alto las relaciones e intereses de aquellos que conformaban la élite del poder romano negando así una posibilidad para comprender la aún vigente relación entre la esfera de lo divino y los asuntos de estado. Es por esto que el presente trabajo se propone indagar sobre los límites entre religión y política en donde radicarían algunas lógicas que resultarán sensibles para comprender el funcionamiento del poder en Roma y, tal vez, en nuestra propia época.*

Palabras clave: *Religión; política; Roma; poder.*

* Doctorando por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Ciencia Política por la misma Universidad. En la actualidad participa de diversos grupos de investigación en la UBA y se desempeña como Profesor de Teoría Política en la Universidad Nacional de Tierra del Fuego.
Correo electrónico: juanacerbi@hotmail.com

Abstract: *The relationship between politics and religion is, at least, as ancient as the first written records that West has a memory of. Even if this relationship has been a constant in the political history of peoples, is particularly in classic Age where is often said that politics and religion are indistinguishable. This is verified with a particular emphasis in Rome where, at the time that religion officiate as a constitutive element of social bond, politics was proclaimed as the one to keep religious observance to ensure, through it, the welfare of the Urbs. Despite this, we believe that with the repetition of the indistinction topic they often overlook the relationships and interests of those who formed the power roman elite, denying so a chance to understand the still in force relationship between the sphere of the divine and the affairs of state. That is why this paper intends to inquire about the limits between religion and politics where some of the sensitive logics to understand the operation of power in Rome would lie and, maybe, of our own time.*

Keywords: *Religion; Politics; Rome; Power.*

I. Inevitable religión

Es frecuente la afirmación que sostiene que, en la Roma clásica, religión y política eran indistinguibles. Ahora bien, si nos preguntásemos qué significa esa indistinción podríamos intentar responder de manera sucinta de la siguiente manera: por una parte que, desde sus orígenes, la propia subsistencia de Roma se encuentra íntimamente ligada al sistema religioso y a sus prácticas asociadas. Por otra parte, que tanto en el ámbito privado como en el público, las relaciones sociales y políticas, pero también el derecho y las propias instituciones del estado romano, se encuentran permeadas, con sus correspondientes particularidades, por el sistema religioso. A su vez, ambas cuestiones, la subsistencia de Roma y el solapamiento entre religión y estado, se encontraban íntimamente relacionadas entre sí ya que tanto la sociedad como las propias instituciones republicanas encontraban su sustento en la religión¹ a la vez que ésta se alimentaba de su relación con la política.

¹Alföldy, Geza. *Historia social de Roma*. Gran Canaria: Alianza, 1996, p.58.

Para un romano de la época resultaba inconcebible imaginar que fuera posible la subsistencia de Roma, así como la suya propia, sin la debida asistencia de los dioses. La *pax deorum* era concebida como un delicado equilibrio en el que se mantenía, gracias a la debida observancia del culto, la buena relación entre dioses y hombres y mediante la cual se contribuía a sostener el orden social, económico y político.² Desde una perspectiva social, las propias fuentes clásicas dan cuenta del hecho de que la sociedad romana no solo se afianzaba en torno a la devoción y la observancia de las prácticas religiosas sino que las mismas eran un elemento constitutivo del lazo social. Así, Polibio había llegado a afirmar que lo que sostenía a Roma eran las convicciones religiosas y el *temor a los dioses*.³ Por su parte, Cicerón no duda en prescribir la observancia religiosa⁴ para la mejor preservación de la sociedad y coincide con el viejo *dictum* sobre la conveniencia de que lo hombres crean que todo se encuentra lleno de dioses⁵ en pos de favorecer la conservación de la *concordia ordinum*, del *mos maiorum* y de la *salus rei publicae*. Como sabemos, éstas tres cuestiones resultan caras al pensamiento ciceroniano y son de particular interés para comprender los términos en los que se establece la sensible relación entre religión y política. Relación cuyos límites, por cierto, parecen seguir inquietando a los pensadores contemporáneos de la política.⁶

Interrogarnos por los orígenes de la relación entre política y religión en Roma es preguntarnos por los orígenes mismos de la *Urbs*. Así recordamos que tanto el

²La bibliografía sobre el tema es profusa. A modo de introducción puede consultarse *A Companion to Roman Religion*. Ed. Rüpke, Jorg. Oxford: Blackwell, 2007, particularmente los capítulos número 5 y 20.

³Cf. VI, 56-6 y ss. en Polibio. *Historias V-VX*. Madrid: Gredos, 1981.

⁴Es menester tener presente la diferencia entre los términos *relegere* y *religio* así como las implicancias de cada uno de dichos términos. Al respecto resulta insoslayable Benveniste, Emile. *El vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983, pp.397-406. Sobre la propia definición ciceroniana de religión y su relación con la observancia ver en el pasaje 28-72 del libro II de su obra *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos, 1999.

⁵El dicho, atribuido a Tales, lo proclama Cicerón en II, 11-26 de *Las Leyes*. Madrid: Gredos, 2009.

⁶Solo por citar dos autores contemporáneos que resultan insoslayables para pensar la política y su relación con la religión, ver Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009 y Agamben, Giorgio. *El reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

nombre de Rómulo como la misma ciudad encuentran su origen en la divinidad; mientras la ascendencia de Rómulo nos remite a la figura de Marte,⁷ Roma encuentra su lugar en el Palatino gracias a un designio de Júpiter.⁸ A su vez, Rómulo le promete al dios levantar un templo en su honor para recordarle a la posteridad «que Roma se salvó gracias a [su] ayuda protectora».⁹ A partir de estos hechos es posible afirmar que quedaría sellado como uno el destino de la divinidad y el de la propia ciudad. Cabe aquí destacar el hecho, nada menor, de que dicha comunión entre la divinidad y los asuntos públicos se asienta sobre relatos en los que la historia se confunde con el mito volviéndose, hasta cierto punto, indistinguibles. Sin embargo poco importa si se trata de *fabulaciones poéticas* o de historia documentada ya que, en sus efectos prácticos, y como resulta evidente si nos atenemos a las experiencias políticas más nefastas del pasado siglo, podemos sostener que frecuentemente el relato mítico deviene en política.¹⁰ Por otra parte, no debemos olvidar que las mismas fuentes clásicas ya daban cuenta de la forma en la que historia y mito tienden a confundirse sin que esto presuponga un perjuicio de uno frente al otro. En este sentido, Livio advertía que:

Los hechos previos a la fundación de Roma o, incluso, a que se hubiese pensado en fundarla, cuya tradición se basa en fabulaciones poéticas que los embellecen, más que en documentos históricos bien conservados, no tengo intención de avalarlos ni de desmentirlos. Es ésta una concesión que se hace a la antigüedad: magnificar, entremezclando lo humano y lo maravilloso...¹¹

⁷Livio I, 4-2; Virgilio, *Eneida*, I, 270 y ss.; VI, 775. Cicerón, *Sobre la República* II, 2-4. Todas las referencias a la *República* de Cicerón se refieren a *Sobre la República*. Madrid: Gredos, 1984.

⁸Livio I, 12-3 y ss.

⁹Livio I, 12-6. En los casos de las citas a Livio, seguimos a Livio, Tito. *Historia de Roma desde su fundación. I-III*. Madrid: Gredos, 2007. Las referencias, en el presente trabajo, a la obra de Livio se referirán a la edición aquí consignada.

¹⁰Al respecto Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1997. En el mismo sentido Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1991.

¹¹Livio I, 6.

En lo que respecta a los relatos que dan cuenta del origen de Roma encontramos que los auspicios poseen manifiestas implicancias sobre las acciones políticas y hasta una institución de clara raigambre política como el Senado poseía un fuerte vínculo con lo divino.¹² En este sentido, es Cicerón quien mejor da cuenta del solapamiento existente entre lo político y lo religioso cuando declama que muchas son «las innovaciones e instituciones de nuestros antepasados realizadas por inspiración divina, pero nada más admirable que su voluntad de que unos mismos hombres se encargaran del culto a los dioses inmortales y de los asuntos públicos más importantes».¹³ De esta manera, no resulta impertinente considerar al Senado como un símbolo propio del orden político pero también como la institución que oficiaba como la principal autoridad religiosa.¹⁴ Si tenemos en cuenta esto, resulta clara la superposición que se produce entre lo político y lo religioso y debemos preguntarnos dónde podrían encontrarse rastros de la tensión que dicha relación de poderes supone. Es ante esta pregunta que nuestra mirada debe dirigirse al campo del derecho el cual puede ser considerado como el lugar privilegiado en donde mejor se inscribieron los rastros de dicha tensión.¹⁵

Abordar el complejo binomio *ius - fas* en su debida especificidad excede, por mucho, las intenciones del presente trabajo y es por esto que, a pesar de las advertencias, nos referiremos a la esfera en la que *ius* y *fas* se combinan con el término *derecho*.¹⁶ En este sentido, de la misma manera en que la política se

¹²*Sobre la República* II, 10-17. Sobre la relación entre el senado como autoridad última respecto a cuestiones religiosas ver Orlin, Eric. "Urban Religion in the Middle and Late Republic". *A Companion to Roman Religion*. Ed. Rüpke. Oxford: Blackwell, 2007, pp.58-70.

¹³La cita corresponde al pasaje I, 1 de Cicerón, Marco T., "Sobre la casa" en *Discursos IV*, Madrid: Gredos, 1994. Sobre la relación entre la religión y el senado ver Rosenberger, Veit. "Republican Nobles: Controlling the *res publica*". *A Companion to Roman Religion*. Ed. Rüpke. Oxford: Blackwell, 2007, pp.292-303.

¹⁴Cf. Beard, Mary. "Religion". *The Cambridge Ancient History*, V.9. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.730.

¹⁵Cf. Domingo, Plácido. "Introducción". *Prácticas religiosas, regímenes discursivos y el poder político en el mundo grecorromano*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras - UBA, 2001, p.16.

¹⁶Schiavone advierte sobre lo apresurado que resulta, para Roma, utilizar el término *derecho* ya que se encuentra demasiado integrado al sistema religioso y de parentesco. Es en este sentido que, con el término *derecho*, se tiende a perder el componente propio de lo divino (*fas*). Al respecto, ver Schiavone, Aldo. *Ius. La invención del derecho en Occidente*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2012,

encontraba permeada por la esfera religiosa, la divinidad no se limitaría a ser simple partícipe de los hitos fundantes de la *Urbs* sino que formará parte de su organización; tanto los fundamentos de la ley así como la estructura simbólica que posibilitaba su aplicación se inscriben en el ámbito de lo divino. Al punto que, si tenemos en cuenta la influencia que la divinidad ejercía sobre la ley romana, podríamos afirmar que otra forma de denominarla podría ser como «ley divina».¹⁷ En el mismo sentido, no debemos olvidar que la divinidad también encuentra un lugar activo en la administración de justicia y es por esto que su intervención resultará determinante en la decisión de sensibles asuntos de estado. La existencia de formulas judiciales con claros componentes religiosos -como por ejemplo la fórmula *sacer esto*¹⁸-, la necesidad de requerir el pronunciamiento de magistrados religiosos para saldar cuestiones pendientes de bienes entre un ciudadano y el estado¹⁹ o que tanto los comicios como una guerra o la proclamación de un cónsul deban contar con el visto bueno del augur, de quienes volveremos a ocuparnos luego, son claros ejemplos de cómo lo divino y lo político eran, de alguna manera, indisociables. Solo por hacer referencia al más alto cargo al que podía aspirar un ciudadano romano, debe tenerse en cuenta las fuertes implicancias que tenían para el cónsul los preceptos y la observancia de las cuestiones religiosas²⁰ y del cual sirve recordar aquí, a modo de ejemplo, que el nuevo cónsul solo podía ser proclamado luego de que los auspicios fueran consultados.²¹ Lo cierto es que, desde una perspectiva sociopolítica, la relación del derecho con la divinidad resultaba propicia para performar el *espacio político de lo humano*²² garantizando, por medio del halo que le otorga su conexión con lo divino,

p.74.

¹⁷Tellegen-Couperus, Olga. *Law and Roman Religion in the Roman Republic*. Leiden: Brill, 2012, p.12. Mommsen también da cuenta de la tensión entre religión y derecho, al respecto ver Mommsen, Theodor. *Derecho penal romano*, Pamplona: Analecta, 1999.

¹⁸Cf. *Lex XII tabularum*, VIII, 21.

¹⁹Recordar el episodio, tras el regreso del exilio de Cicerón, acontecido en torno a la restitución de su hogar y la necesidad de que se pronuncien los pontífices para que dicha restitución de bienes tenga lugar. Al respecto cf. *Sobre la casa*.

²⁰Pina Polo, Francisco. "The *Feriae Latinae* as Religious Legitimation of the Consul's *Imperium*". *Consuls and Res Publica. Holding High Office in the Roman Republic*. Ed. Hans Beck y otros. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

²¹Cf. Cicerón, En defensa de Lucio Murena 1-1 en *Discursos V*, Madrid: Gredos, 1995.

²²Al respecto ver Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010. La expresión «*espacio político de lo humano*» pertenece

su poder disciplinario²³ intentando, al mismo tiempo, asegurar que la distribución de poder fuese siempre favorable para sostener la privilegiada posición predominante de la oligarquía.²⁴ Es en este sentido que podemos afirmar que política, derecho y religión se encontraban articulados, y a la vez superpuestos entre sí, resultando de dicha combinación un poderoso dispositivo de control y de disciplinamiento social. Un elemento de dicho dispositivo, cuya importancia y consecuencias merecen aquí una particular mención, fue aquel que permitió darle una continuidad a la voluntad de los dioses transformándola en la voz de los antepasados la cual sirvió de marco ideológico de toda la sociedad romana republicana. Esa voz es el *mos maiorum*.

II. Costumbres y política

La prescripción por la observancia hacia las costumbres de los antepasados (*mos maiorum*) guardaba en Roma una estrecha relación con lo divino. Así, Cicerón prescribe

«conservar los ritos de la familia y de los antepasados, puesto que la antigüedad se aproxima más a los dioses, es lo mismo que proteger un culto, por así decirlo, transmitido por los dioses».²⁵ Y él mismo se encarga de advertir que lo relacionado con la religión afecta directamente no sólo a la grandeza de Roma²⁶ sino la propia subsistencia de la *Urbs*.²⁷ En este sentido, resulta pertinente la propia definición que el Arpinate nos brinda sobre la *res publica* cuando afirma que «la cosa pública (*res publica*) es lo que pertenece al pueblo (*res populi*) -y agrega- pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual».²⁸ Es decir, no hay

a Ludueña, cf. *op. cit.* p.13.

²³Schiavone, *op. cit.* p.27 y p.55.

²⁴Al respecto, cf. los ya mencionados trabajos de Alföldy y de Schiavone. Sobre la relación de la aristocracia con la política y el ceremonial religioso ver Sumi, Geoffrey. *Ceremony and Power: Rome Between Republic and Empire*. Michigan: The University of Michigan Press, 2008.

²⁵*Las Leyes*, 11-27.

²⁶*Sobre la naturaleza de los dioses*, 3-8.

²⁷*Las Leyes*, 12-30.

²⁸*Sobre la República*, I, 25-39.

pueblo, ni república sino hay un derecho común al pueblo y éste derecho no es otro que aquel transmitido por los antepasados que, como hemos visto, puede considerarse como proveniente de los mismos dioses. Es por esto que Cicerón prescribe la observancia del culto religioso como si de una cuestión de estado se tratase ya que efectivamente lo era. Es al tratar esa delicada relación cuando se nos hace necesario hacer una mención particular sobre la figura de los augures.

El augur era una figura de particular importancia política ya que por su intermedio se preservaban las formas en las que los hombres escrutaban con sus preguntas a los dioses por medio de los auspicios. El poder religioso que tenía el augur se traducían inmediatamente en poder político debido a que, de acuerdo con Cicerón, se trata del poder jurídico más importante y del poder más excelso del estado ya que por su intermedio se pueden «disolver los comisiones y las reuniones que hayan sido convocadas por los más altos cargos y las más altas autoridades, o bien anular las que ya hayan tenido lugar».²⁹ Consciente del poder del augur, Cicerón insistirá en que aquellos que se encargan de la guerra o de los asuntos oficiales consulten y obedezcan los auspicios³⁰ y no duda en ordenar la pena capital para aquel que no obedeciere al augur en todo lo referente a lo «injusto, impío, defectuoso o siniestro».³¹ Sin embargo, no debemos engañarnos: la importancia que Cicerón le atribuye a los auspicios, y a los miembros del colegio augural, tiene una decidida intencionalidad política antes que religiosa.³²

Mucho se ha escrito sobre el escepticismo ciceroniano y él mismo se ha encargado de dejarnos claros testimonios de cómo se atrevía a dudar sobre todas las cosas.³³ Pero, entonces, ¿cómo debemos interpretar el hecho de que un agnóstico prescriba la observancia religiosa y el acatar las ordenes brindadas por un ministro

²⁹*Las Leyes*, II 12-31.

³⁰*Las Leyes*, II 8-20.

³¹*Las Leyes*, II 8-21.

³²Este aspecto lo hemos desarrollado con mayor detenimiento en Acerbi, Juan. "Tradición, divinidad y persuasión. Condiciones de posibilidad en torno al concepto de razón de Estado en Cicerón". *Perspectivas heterodoxas sobre el pensamiento clásico*. Ed. F. Beresñak, H. Borisonik y T. Borovinsky. Buenos Aires: Miño y Dávila (en prensa).

religioso? La aparente contradicción en la que se sitúan los dichos ciceronianos son, a nuestro entender, la clave para comprender la compleja relación entre religión y política así como para vislumbrar el posible límite entre ellos. Hemos dicho que la contradicción en la que incurre Cicerón es aparente ya que la misma desaparece si consideramos el hecho de que todas las prescripciones y observancias religiosas tienen, en Cicerón, no solo una intencionalidad política sino que dichas prescripciones conllevan a la primacía de la política sobre la religión. Para la mejor comprensión de dicha afirmación es necesario recordar el contexto social y político que caracterizó al período tardorrepublicano y la relación del mismo con el *mos maiorum*. La crisis en la que se vio envuelta la República puede ser explicada, desde un punto de vista ideológico, como una incapacidad de la élite romana para sostener -o adecuar- «el horizonte ideológico y moral del *mos maiorum*»³⁴ a la nueva realidad romana de aquellos años. Esto no pasó inadvertido para los lúcidos testigos de los que serían los últimos años de vida de la República; y si ya Salustio³⁵ daba testimonio de ello es nuevamente Cicerón, sin dudas, a quien puede atribuirse el hecho de haber comprendido en los términos más cabales el hecho de que con la crisis del *mos maiorum* se perdía a uno de los componentes más sensibles del lazo social romano. Sus palabras son claras cuando, rememorando un dicho de Ennio, afirma que «la república romana se funda en la moralidad tradicional de sus hombres» y agrega que éstas le parecen proferidas «como por [un] oráculo, tanto por su brevedad como por su veracidad. Porque ni los hombres sin tales costumbres ciudadanas, ni las costumbres sin el gobierno de tales hombres, hubiera podido fundar ni mantener por tan largo tiempo una república tan grande».³⁶

³³Cf. *Sobre la adivinación*. Madrid: Gredos, 1999, II 12,28. Por otra parte, resulta interesante Fox, Matthew. *Cicero's Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press, 2007 y, especialmente, Görler, Woldemar. "Silencing the Troublemaker: *De Legibus* I.39 and the Continuity of Cicero's Scepticism". *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Ed. Powell, J. G. F. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp.85–113.

³⁴Alfoldy, *op. cit.*, p.128.

³⁵Cf. el pasaje 41-1 y ss. de su propio relato sobre la conjuración de Catilina en Salustio. *Conjuración de Catilina - Guerra de Jugurta*. Madrid: Gredos, 2000.

³⁶*Sobre la república* V, 1-1.

Llegados a este punto, podemos afirmar que en el *mos maiorum* se visualizan lo entrelazadas que se encontraban las esferas del derecho, lo religioso y lo político y es por esto que se trataba, sin dudas, de un poderoso dispositivo de control social.³⁷ Como es de esperarse, la existencia de una herramienta que posibilita el dominio de un estamento sobre los otros sectores de la sociedad conlleva la posibilidad de que una determinada élite pueda controlarla y así disponerla a su favor. Cicerón confiaba en que los verdaderos custodios del *mos maiorum* debían ser los miembros de la aristocracia romana³⁸ la cual se había asegurado, tanto en lo político como en lo religioso, proveer a quienes ocuparían los más importantes cargos asegurando así la reproducción de una ideología acorde a sus intereses de clase.³⁹ Ahora bien, si nos preguntáramos sobre las causas por las que el *mos maiorum* era un efectivo mecanismo de control social deberíamos responder, en nuestra opinión, que su efectividad descansaba en un hecho particular: que mientras se remitía el origen de todo el orden social, jurídico y político de Roma a la misma divinidad, otorgándole así un carácter que los hacía inapelable en su razón, la esfera religiosa, por su parte, se mostraba ajena a los influjos de la política y por lo tanto independiente del poder político e incluso, si tenemos en cuenta lo dicho por Cicerón, superior a éste.⁴⁰ Es de suponer que aquellos que colaboraron en mantener dicha apariencia formasen parte de la élite que podía ejercer su influencia sobre el ámbito religioso y, en este sentido, el Arpinate es una figura de características excepcionales ya que se trata de un miembro que formaba parte de la élite política, jurídica y religiosa. Eximio jurista, y uno de los abogados más brillantes de su época, alcanzó, mediante el *cursus honorum*, el consulado del año 63 y fue luego proclamado *parens patriae* por haber salvado a la República de la conjura encabezada por Lucio Catilina.⁴¹ A todo esto, debemos

³⁷En este sentido, resulta interesante Pina Polo, Francisco. "Mos maiorum como instrumento de control social de la nobilitas romana". *Revista Digital de la Escuela de Historia*. Universidad Nacional de Rosario Vol.3, Nro4 (2011), pp.53-77.

³⁸Pina Polo, *op. cit.*, p.75.

³⁹Cf. Mommsen, *op. cit.*, p.355.

⁴⁰El hecho, lejos de ser inédito en la práctica, ya había sido tratado por los griegos. Por ejemplo, en el *Sísifo* de Crítias (DK 88 B25) se dice que los hombres inventaron a los dioses para que aquellos respetaran las leyes por temor a la divinidad.

⁴¹Título concedido en diciembre del 63 gracias a la propuesta realizada por Quinto Lutacio Cátulo (h.). Al respecto, cf. *Sobre la casa*, 132 y *Pro Sestio*, 121.

agregar que, previamente, en el año 53, había sido designado augur. Es así que, si consideramos lo dicho hasta aquí, podríamos sintetizar que si el *mos maiorum* condensaba las esferas del derecho, de la política y la religión, en Cicerón hallamos a un miembro de una élite muy particular ya que en su persona encontramos concentrados a un representante de cada una de ellas.

III. Poder, política y religión

Es conveniente recordar aquí la concepción ciceroniana de poder que puede ser resumida en una sentencia: «no puede haber poder si no es único».⁴² Si tenemos en cuenta lo dicho por el Arpinate es posible pensar que sus prescripciones a favor de otorgarles a los augures un poder tal que aquellos que no acaten sus palabras sean sometidos a la pena capital o el no reprochar la capacidad de los mismos para dejar sin efecto las decisiones llevadas a cabo por los representantes del poder político pueda estar en contradicción con su concepción del poder indivisible. Sin embargo, pensamos que, nuevamente, nos encontramos ante una contradicción aparente cuyo abordaje nos permitirá dilucidar algunas de las cuestiones que aquí nos hemos propuesto.

Proclamar al poder como indivisible encuentra, ciertamente, algunos inconvenientes si tenemos en cuenta que quien lo reivindica es aquel que prescribiera la conveniencia del orden republicano y del respeto por sus instituciones. Las contradicciones parecen, nuevamente, profundizarse si recordamos la propia prescripción que Cicerón hace sobre la forma más recomendable de organizar una república ya que allí resulta conveniente que exista un orden en donde haya «algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes, y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre».⁴³ Para comprender el sentido del parecer de Cicerón, puede resultar útil recordar sus palabras cuando, en un diálogo

⁴²*Sobre la República*, I, 38-60.

⁴³*Sobre la República*, I, 45-69.

con su hermano Quinto y tras la queja de éste por lo impropio que resultaba el hecho de que la muchedumbre pueda participar en política por medio de los tribunos de la plebe, le responde: «No es así Quinto. ¿No era inevitable que aquel poder único pareciese al pueblo soberbio y violento en exceso?»⁴⁴ y, agrega, que el tribunado es un «contrapeso moderado y sensato». Huelga decir que la alabanza al tribunado plebeyo no debe confundirse con un gusto por lo popular en Cicerón (nada más alejado de ello) pero sí debe comprenderse como una medida tendiente, por un lado, a servir de *contrapeso* al senado⁴⁵ y, por otro, como una forma de someter a la muchedumbre al orden institucional. Con una claridad meridiana lo explica él mismo cuando afirma que:

...sin ese mal no tendríamos el bien que se ha pretendido con él. “Es excesivo el poder de los tribunos de la plebe.” ¿Quién lo niega? Pero la violencia del pueblo es mucho más cruel y mucho más impetuosa, sólo que cuando tiene un jefe, suele ser más moderada que si no lo tiene.⁴⁶

Cicerón prosigue con su análisis y agregará que «una vez que los senadores concedieron esa potestad a la plebe, se depusieron las armas, la rebelión quedó aplacada, y se encontró una contemporización [...] y sólo con esto se consiguió la salvación de la ciudad».⁴⁷ Conviene recordar aquí el que fuera el lema con el que Cicerón lideró su consulado (*concordia ordinum*) y que sintetiza su anhelo de sostener un balance entre los intereses políticos y económicos de la clase senatorial, los *equites* y el pueblo.⁴⁸ Así, la lucidez política del Arpinate se refleja en el hecho de que a pesar

⁴⁴*Las Leyes* III, 7-17.

⁴⁵Si bien, para Cicerón, se trata de una institución egregia (cf. *Sobre la República*, II, 10-17), los senadores suelen no estar a la altura de la misma (cf. *Sobre la respuesta de los arúspices* 28-60).

⁴⁶*Las Leyes* III, 10-23.

⁴⁷*Las Leyes* III, 10-24. En el mismo sentido, *Las leyes* III, 12-27.

⁴⁸Cape, Robert, Jr. "Cicero's Consular Speeches". *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*. Ed. James May. Leiden: Brill, 2002, pp.113-158. En rigor, el lema *concordia ordinum* supone la alianza de la clase senatorial con los miembros del orden ecuestre en pos de contener cualquier iniciativa popular, sin embargo hacemos referencia a la aspiración última de Cicerón de mantener el *status quo* incluso a costa de ceder ciertos privilegios al pueblo como el ya mencionado comentario sobre los tribunos populares.

de ser un profundo defensor de los valores conservadores conoce los riesgos de ignorar los devenires propios de la coyuntura política, sabiendo cuando ceder ante las adversidades para prevenir un mal mayor. Es por esto que cabe suponer que muchos de sus dichos y acciones forman parte de una doble estrategia para, por un lado, conservar su propia situación como «un representante del grupo que poseía el control sobre la emisión y circulación de mensajes en la sociedad romana»⁴⁹ y, por el otro, para mantener la tan valorada *salus rei publicae*. No debemos olvidar que la *salud de la república* es una metáfora con interesantes consecuencias políticas. Como bien explica Schniebs, «Cicerón hace un uso particular de esta personificación, el cual se caracteriza, en nuestra opinión, por [...] la potenciación del rasgo 'salud física' a través de la corporeización, esto es, de la construcción de la *res publica* como el cuerpo vivo de un ser humano»⁵⁰ y el cuerpo en el que encarna la *res publica* no es otro que el del mismo Cicerón.⁵¹ Lo que viene a evidenciar este análisis sobre el uso de la metáfora de la *salus rei publicae* es que por medio de la misma, el Arpinate logra propiciar una segunda metáfora: la corporización de la República en él mismo. Además del carácter ontológico que dicha metáfora posee, no debemos dejar de observar que la misma permite aunar la voz de la multiplicidad de elementos e instituciones que conforman a la República. Es decir, la República, dispersa en múltiples instituciones, se aúna a partir de su personificación en un único ser, el cual permite materializar, a su vez, la ansiada unicidad del poder. Para mejor ilustrar esto, resulta oportuno recurrir a uno de los episodios políticos más ilustres de la Roma republicana.

El difícil momento que atravesaba la República tiene en el mencionado episodio acaecido en torno a la figura de Catilina, a una de sus páginas más célebres. De la misma manera, el accionar de Cicerón para contener dicha conjura ha sido

⁴⁹Davidson, Jorge. "De Cicerón a Apiano: Los conceptos de orden y desorden en la sociedad romana (siglos I a.C.- II d.C.)". *Prácticas religiosas, regímenes discursivos y el poder político en el mundo grecorromano*. Ed. Julián Gallego. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras - UBA, 2001, p.153.

⁵⁰Schniebs, Alicia. "El Estado soy yo: *Salus rei publicae* e identidad en Cicerón". *Minerva: Revista de Filología Clásica*, N° 16 (2002-2003), p.108.

⁵¹Schniebs, *op. cit.*, p.115.

motivo de encomio incluso por parte de personajes nada cercanos al Cónsul.⁵² En este sentido, las *Catilinarias* ciceronianas ofrecen un testimonio privilegiado de lo acontecido por aquellos días. El valor particular que tienen aquí los cuatro discursos pronunciados en torno a la conjura es la de permitirnos demostrar la forma en la que Cicerón no sólo se identificará con la *res publica* sino también con la misma divinidad. Sin intenciones de repetir lo dicho en trabajos anteriores,⁵³ debemos recordar que Cicerón también hará coincidir en su propia persona a la misma divinidad⁵⁴ con la intención de avalar su accionar para evitar las posibles consecuencias que la muerte del líder de los conjurados podía acarrearle⁵⁵ pero también para darle mayor fuerza a sus palabras en pos de persuadir al auditorio de que su accionar es digno de alabanza. Es en este sentido que encontramos insistentes declamaciones no solo para afirmar que la divinidad ha actuado por mano de Cicerón -o viceversa- sino también para favorecer la personificación de la divinidad en el mismo Cónsul como cuando éste afirma:

Decir que fui yo quien les hice frente sería una pretensión excesiva por mi parte, que no se me debería tolerar; fue Júpiter, sí, quien les hizo frente; fue él quien quiso salvar el Capitolio, estos templos, la ciudad entera y a todos vosotros. Bajo la inspiración de los dioses inmortales fui yo tras esa idea y ese deseo y llegué a esas pruebas tan abrumadoras.⁵⁶

⁵²Cf. Salustio, *Conjuración de Catilina* 26-2; 41-5; 44-1; 45-1.

⁵³Nos referimos a nuestro ya citado trabajo "Tradicón, divinidad y persuasión. Condiciones de posibilidad en torno...".

⁵⁴Cf. *Catilinarias*, I, 5-11; II, 13-29; III, 8-18.

⁵⁵A pesar de sus precauciones, Cicerón debe marchar al exilio en marzo del 58. En un contexto de gran inestabilidad y violencia social se aprueba en agosto la *lex Cornelia* que permitía el regreso del exiliado. Cicerón regresa a Roma el 4 de septiembre del 57.

⁵⁶*Catilinarias*, III, 9-22. La cita corresponde a la edición de Cicerón, Marco T. *Discursos V*. Madrid: Gredos, 1995.

Es de esta manera en la que todo se vuelve uno, todo se funde en una realidad en la que es imposible distinguir hasta qué punto actuaron los dioses y hasta dónde el hombre que parece ser, al mismo tiempo, un dios.

IV. A modo de conclusión

Si tenemos en cuenta lo dicho hasta aquí, es posible concluir que Cicerón manipula tanto la religión como la dimensión simbólica de la divinidad con fines políticos. Pero, si aceptamos este hecho, el que la religión era susceptible de ser manipulada en pos de lo que Cicerón entendía como la *salus rei publicae*, debemos aceptar que hay allí un límite en el que religión y política se distinguen. Aquello que es un medio (la religión, la divinidad y todas sus prácticas asociadas) no debe confundirse con su fin (la preservación del lazo social, de la *Urbs* y de la República). En todo caso, y es lo que, según entendemos, sucede en el caso aquí expuesto, la confusión entre religión y política es propiciada por aquellos que se benefician con ella. ¿Cómo podría confundirse el accionar de un cónsul con la voluntad divina si se hubiese operado sobre dicha sociedad un proceso de secularización? O, en términos más generales, si no existe una creencia en la divinidad, como es el caso de Cicerón y del que no podemos suponer que sea el único, ¿para qué otra cosa, que no sea el control social y político, puede recomendarse el que los hombres creen que todo está lleno de dioses? De esta manera, nos encontramos con un fenómeno que no contaba con antecedentes en el mundo griego y que consiste en generalizar un *síndrome prescriptivo* en el que «el espacio humano y el suprasensible de lo divino, captados a través de las manifestaciones mágicas, aparecían cerrados dentro de una retícula de rituales múltiples, opresivos»⁵⁷ y gracias al cual, hasta los aspectos más triviales de la vida cotidiana se encontraban en relación con alguna divinidad y que, en su observancia escrupulosa, terminan por contribuir a la estabilidad social.⁵⁸ En tanto práctica concreta, ritualizada e institucionalizada y, al mismo tiempo, aparentemente

⁵⁷Schiavone, *op. cit.*, p.76.

⁵⁸Schiavone, *op. cit.*, p.77.

independiente de cualquier interés de los hombres, cabría preguntarse si, desde esta perspectiva, la religión no es la más sutil de las herramientas de control de las que dispuso una pequeña parte de la élite política romana.

Llegados a este punto, y considerando todo lo hasta aquí expuesto, podemos decir que el tópico que afirma que religión y política eran indisociables en Roma posee sobrados fundamentos. Sin embargo, la verdad de dicha afirmación no niega el hecho de que lo difuminado del límite entre política y religión fuese un elemento convenientemente manipulado por la élite política romana en pos de asegurarse así la posibilidad de dirigir las consciencias de los hombres y a las mismas instituciones políticas cuando éstos se mostrasen adversos a sus intereses. Pero una vez aceptado esto hemos también precisado sus límites o, al menos, uno de ellos: el que la esfera política, al proveer de las filas de la aristocracia a los miembros de la élite religiosa, se garantizaba así su preeminencia sobre ésta. A pesar del hecho de que la religión fuese, como se ha dicho, un sutil instrumento de manipulación al servicio de un sector del poder político, creemos que la complejidad tanto del binomio esfera política - esfera religiosa como de la propia esfera religiosa no se agota en sostener que la segunda se encontraba al servicio de la primera. En cualquier época, reducir *la religión* así como sus ministerios y sus prácticas asociadas al lugar de una mera herramienta al servicio de la política -o de la misma religión- es de un simplismo que debería evitarse ya que es necesario interrogarse por las propias tensiones al interior de la clase aristocrática romana así como las de los propios intereses de quienes ocupaban los cargos más elevados en una y otra esfera y de cómo, una vez investidos en sus cargos, éstos podían pretender tomar decisiones que no siempre serían coincidentes entre todos los miembros de dicha élite. En síntesis, podría decirse que el hecho de que la religión sea un sutil instrumento de manipulación al servicio del poder político no reduce a aquella a la figura de un instrumento pasivo de la política. La historia de Occidente demuestra que dicha relación nunca fue pasiva ni fácilmente inteligible pero, en todo caso, se trata de establecer una analítica de las relaciones de poder que vinculan y alimentan a la esfera política y religiosa lo cual, en sí mismo, constituye un límite entre ambas. El

presente trabajó pretendió dar unos pasos en esta dirección y esperamos poder complementarlos en el futuro.

Dios, Locke y la Ley de la Naturaleza. God, Locke, and the Law of Nature.

Juan Fernando Segovia *

Fecha de Recepción: 1° de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 10 de noviembre de 2014

Resumen: *La teoría de la ley natural en Locke se encuadra dentro de las versiones protestantes surgidas en la Modernidad, a las que resulta difícil conciliar los aspectos teológico-voluntaristas con los seculares-racionalistas. En Locke estas dificultades se expresan en sus tropiezos para probar la existencia de Dios y en la reducción de sus atributos a la omnipotencia, a consecuencia de sus multifacéticas creencias religiosas que van del calvinismo al deísmo, del gnosticismo al socinianismo. Dios es una idea de la conciencia humana, un Dios a imagen del hombre. Y el hombre es conciencia libre que se crea sí mismo por el trabajo. Todos estos elementos dan a la teoría de Locke sobre la ley natural un tono singular y radical en la modernidad.*

Palabras clave: *John Locke; ley natural; teología; religión; propiedad sobre sí mismo.*

Abstract: *Locke's natural law theory fits into the Protestant versions appeared in Modernity, for which it is difficult to reconcile the theological-voluntary aspects with the secular-rationalists ones. These difficulties in Locke are expressed in their obstacles to prove the existence of God and in reducing its attributes to omnipotence, as a result of its multifaceted religious beliefs ranging from Calvinism to deism, gnosticism to Socinianism. God is an idea of the human consciousness, a God that is an image of the human being. And the human being is free consciousness created by himself through work. All these elements give Locke's natural law theory a unique and radical tone in modernity.*

Keywords: *John Locke; Law of Nature; Theology; Religion; Self-Ownership.*

* CONICET – Universidad de Mendoza.
Correo electrónico: segojuan@gmail.com

En tiempos en los que John Locke (1632 - 1704) desarrolla su doctrina sobre la ley natural, se está consolidando el clima político-religioso y teológico-metafísico de la Europa moderna protestante y anti-católica. Locke, protestante, hijo de protestantes, disidente dentro del protestantismo, no podía menos que reflejar en sus escritos el ambiente europeo que había aprendido en su Inglaterra natal y también en el continente, especialmente en los Países Bajos, por entonces albergue de toda heterodoxia y todo radicalismo.

Locke ocupa, en la historia de las doctrinas morales y jurídico-políticas, un capítulo esencial, la última fase de la lucha entre nominalismo y racionalismo en ética¹. El empirismo, como modo de conocimiento humano, y el voluntarismo, como fundamento de la moral, se entremezclan en la teoría moral lockeana para cuajar imperfectamente la experiencia del placer y del dolor con la ley divina natural, y ajustar la propia sensación con la voluntad superior. Los ulteriores empiristas tomaron el atajo de sustituir a Dios por las conclusiones derivadas de la propia experiencia, pero Locke quedó atrapado en la telaraña de su teísmo y su nominalismo racionalistas. Lo que tiene, obviamente, consecuencias para la ley natural.

I. Los dos rostros de la ley natural lockeana

Locke proporciona, a partir de esta inicial tensión, al menos dos líneas argumentales sobre la ley natural: una teológica y otra secular. “El argumento teológico —afirma Hasnas— define la ley de la naturaleza como voluntad de Dios con respecto a la conducta humana, que los seres humanos pueden descubrir por los poderes de la razón que Dios ha impreso en su naturaleza a tal fin”.² Bajo este aspecto la ley de la naturaleza requiere probar que Dios existe, que ha creado a los seres humanos esencialmente racionales, que hay un deber de las criaturas de obedecer las

¹Dupré, Louis. *The enlightenment and the intellectual foundations of modern culture*. New Haven & London: Yale U. P., 2004, 117.

²Hasnas, John. “Toward a theory of empirical natural rights”. Ed. Ellen Frankel Paul *et al.* *Natural rights liberalism from Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge U. P., 2005, 119.

órdenes de su Creador y que la razón puede derivar los principios generales de la conducta moral de su conocimiento de las naturalezas humana y divina. Es la versión de los *Essays on the law of nature*³. Sin embargo, Locke tropezó en más de una ocasión con tales condiciones, no dando una respuesta convincente⁴.

El argumento secular, en cambio, agrega Hasnas, “define la ley natural como la ley de la razón que ordena lo que es mejor en atención al interés de la humanidad”⁵. Así ocurre en los *Two treatises of government*⁶. Vista desde esta perspectiva, Locke considera que la ley de la naturaleza puede ser derivada formalmente del simple axioma por el cual es irracional tratar desigualmente a seres iguales, puesto que todos los seres humanos son de igual valor moral⁷. De aquí el argumento relativo al deber de preservar la vida de cualquier hombre y que supone similar deber de preservar la vida de todos y, por lo tanto, el deber de preservar la humanidad⁸, absteniéndonos de las acciones que perjudiquen la vida, la libertad y la propiedad de otros⁹.

Las dificultades emanan al tratar de conciliar ambas concepciones de la ley natural¹⁰. Por lo pronto, la existencia de la ley natural no puede ser innata, de acuerdo

³Locke, John. *Essays on the law of nature*. Ed. W. von Leyden, New York - Oxford: The Clarendon Press, 1970 [1664.].

⁴No es posible ocuparnos en detalle de ello; remitimos a: Segovia, Juan Fernando. “Las Cuestiones de Locke sobre la ley natural. Examen crítico de sus principales argumentos”. *Derecho Público Iberoamericano*, 4 (2014): 167-209.

⁵Hasnas, *op. cit.* 119.

⁶Locke, John. *Two treatises of government*. London, 1768 [1690.], II, II, § 6: “and reason, which is that law”; II, V, § 31: los límites de la ley natural al derecho de propiedad son los límites “set by reason”; II, VI, § 5: Adán “govern his actions according to the dictates of the law of reason which God had implanted in him”; II, VI, § 57: “The law, that was to govern Adam, was the same that was to govern all his posterity, the law of reason”; II, VIII, § 96: “the law of nature and reason”; II, VIII, § 118: “the law of right reason”; II, XV, § 172: “reason, which God hath given to be the rule betwixt man and man”. También Locke, John. *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*. En *The works of John Locke*. London, Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co., 1823 [1695]; v. VII, 11: “for that this law was the law of reason, or, as it is called, of nature”.

⁷Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 4 (195-196).

⁸Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 6 (198).

⁹Locke. *Two Treatises. op. cit.* II, IX, § 123 (306).

¹⁰Según Dunn, John. *The political thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge U. P., 1969, 195, ambas líneas de argumentación se conservan en el último Locke, la voluntarista (teológica) y la racionalista (natural o secular). Y Forster, Greg. *John Locke's politics of moral consensus*. New York: Cambridge U. P., 2005, 37, confirma este doble pivote de la ley natural: la revelación juega el papel de

a Locke¹¹. Sin embargo, es evidente la existencia de un Ser todopoderoso del que todo depende, hasta el punto que, como afirma Aaron, preferiría Locke abandonar el concepto de una ley de la naturaleza en lugar de negar la omnipotencia de Dios. “Dios es la fuente última de la ley (...) Y el único legislador universal es una deidad omnipotente.”¹² El inconveniente, pasa por congeniar los dos extremos: la «naturalidad/secularidad» de la ley natural y su origen divino, su «divinidad/eternidad».

En carta a James Tyrell, Locke sugiere una posible transacción: concebir la ley de la naturaleza como “una rama de la ley divina”¹³. Nuestra razón puede así percibir qué es bueno para el hombre y obedecer la ley natural, pues, en tanto ley, es obligatoria para el hombre, porque es un mandato, en este caso divino. En tal sentido, habiendo sido impuesta a nosotros por Dios —acota Aaron— “podemos decir que la ley de la naturaleza es también una ley positiva. Este es el tipo de compromiso que Locke parece favorecer”. Examinada desde su costado racionalista («secular»), sin desconocer su origen divino, la ley natural está en perfecta consonancia con la razón humana y que aquélla alcanza hasta donde ésta llega¹⁴, bastando con alegar que Dios, sin dejar de ser libre, no actúa caprichosa sino razonablemente, de acuerdo a la razón (humana)¹⁵.

afirmar la existencia de la voluntad omnipotente de Dios y la razón natural ayuda al hombre a conocer el contenido de la ley natural, si bien sólo la revelación puede confirmar su carácter moralmente obligatorio por ser impuesta por el poder divino.

¹¹Es la doctrina de la *tabula rasa*. Cf. Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* III, capítulo titulado “*An lex naturae hominum animis inscribatur? Negatur*”. Perenne tesis lockeana, que se reitera, por caso, en Locke, John. *An essay concerning human understanding*. En *The works. op. cit.* I, III, § 4: “no creo que pueda proponerse ni siquiera una regla moral, sin que un hombre pueda exigir justamente una razón, lo que sería perfectamente ridículo y absurdo, si fueran innatas, o al menos de suyo evidentes” (I, 36-37).

¹²Aaron, Richard I. *John Locke*. 2nd ed., London: Oxford at Clarendon Press, 1965, 266.

¹³Yolton, John W. “Locke on the law of nature”. *The Philosophical Review*. 67/4 (1958), 485-486, cita la carta de Locke a Tyrrell, de 4 de Agosto de 1690. Tyrrell había criticado el *Ensayo* de Locke por no contemplar la ley natural. Según Locke. *An essay. op. cit.* II, XXVIII, § 8 (II. 98), nadie puede negar el derecho de Dios a establecer lo bueno y lo malo para sus creaturas y, en consecuencia, fijar los deberes y los pecados que acarrearán la felicidad o la desgracia en virtud del Todopoderoso.

¹⁴De modo que, contra la tradición anterior, la ley revelada (divina positiva), la ley natural y la ley de la razón han sido unificadas, más bien confundidas. Cf. Forster, *op. cit.* 150.

¹⁵Locke, *An essay. op. cit.* II, XXI, § 49 (I, 269): “Dios mismo no puede elegir lo que no sea bueno; la libertad del Todopoderoso no es un obstáculo a que esté determinado por lo que es mejor”.

Pero ocurre que Locke no examinó —y tampoco resolvió— las dificultades de este planteamiento. Aaron concluye que la obediencia a la ley moral es debida en razón de que se trata de cumplir la voluntad de Dios, que establece recompensas a la obediencia e impone castigo a la desobediencia; y al hacerlo así, obedecemos también a nuestra naturaleza y tomamos a nuestra razón por guía¹⁶. Pero esto exige que Locke afirme que nuestra razón es la revelación natural. Y efectivamente así lo hace.

La razón es la revelación natural, por medio de la cual Dios, fuente de la luz y de todo conocimiento, comunica a la humanidad esa porción de verdad que Él ha puesto al alcance de nuestras facultades naturales: la revelación es la razón natural ampliada por un nuevo conjunto de descubrimientos comunicados inmediatamente por Dios, conocimientos que la razón asiente como verdaderos, por los testimonios y pruebas de su origen divino. Por tanto, quien remueve la razón, para dejar sólo la revelación, quita la luz de ambas¹⁷. Luego, la voz de las Escrituras ratifica lo que razón descubre en sí misma, porque la Biblia no es sino “la voz de la razón confirmada por inspiración”¹⁸. Porque Dios habló al hombre para que se gobierne por sí mismo, “por sus sentidos y su razón”¹⁹.

Esta tesis pone una gran distancia entre la tradición cristiana precedente y la versión lockeana, voluntarista/racionalista, teológica/secular de la ley natural. En principio, porque no acepta que la creatura humana, a imagen de Dios, lleva impresa en su naturaleza la ley moral; y, además, porque reduce Dios a voluntad, potencia o poder; voluntad que no dice de la bondad divina ni tiene correlato con las tendencias de la naturaleza humana. Frente a la tradición iusnaturalista no protestante de la ley

¹⁶Aaron, *op. cit.* 267.

¹⁷Locke, *An essay. op. cit.* IV, XIX, § 4 (III, 149). Cf. Locke, *Two treatises. op. cit.* I, IX, § 86 (101-102); II, V, § 25 (215). Razón y revelación, en ese orden, porque para Locke la razón debe ser guía y juez de la revelación. La misma línea argumental se conserva en Locke, *The Reasonableness. op. cit.* 142-144, 147, 157.

¹⁸Locke, *Two treatises. op. cit.* II, V, § 31 (220).

¹⁹Locke, *Two treatises. op. cit.* I, IX, § 86 (101-102). Según Forde, Steven. “Natural law, theology, and morality in Locke”. *American Journal of Political Science.* 45/2 (2001), 399, dada la razón, la revelación ha de coincidir con ella, por lo que se vuelve irrelevante o es sólo ratificación de la moral racional.

natural, Locke opone una nueva basada en su noción de Dios, en su concepción de la humana naturaleza²⁰, al igual que en su concepto de ley. Y como es la razón el colador de la revelación, la teología se ha convertido en esclava de la filosofía: *theologiae ancilla philosophia*²¹.

II. La raíz protestante de la ley natural lockeana

Para entender las variantes que nacen de la escuela protestante de la ley natural en los siglos XVI al XVIII²², se debe tener presente el prolongado debate sobre la moral que enfrentaba a realistas y voluntaristas, pues la nueva teología moral protestante quedó afectada por el concepto voluntarista de ley moral de Lutero y Calvino, heredero de Duns Scoto, Ockham y Gabriel Biel²³. El voluntarismo es una filosofía antimetafísica que rechaza la ontología tradicional y la sustituye por la convención (el nominalismo); por eso las teorías voluntaristas de la ley natural sostienen que la razón humana, contrapuesta a la revelación, solo puede acceder a la inteligencia divina a través de la experiencia sensible. Así ocurre con Locke. Por un

²⁰Para Locke las tendencias naturales del hombre son buscar el placer y rehuir del dolor, y no hacen a la moralidad: ésta necesita de un legislador que imponga esas tendencias como obligación y las confirme con premios y castigos. Locke, *An essay. op. cit.* II, XX, § 2; II, XXI, § 42, 43, 52, 62; II, XXVIII, § 5; etc. (I, 231, 262-263, 263-264, 270-271, 279; y II, 97).

²¹Es la inversión del principio de Aquino, Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 1, a. 5, ad. 2. Así como la revelación se subsume en la razón (unificando fe y razón, como dice Forster, *op. cit.* 118), así la fe consiste en un acto racional, no es una gracia divina, sino el asentimiento de la razón a una verdad extraordinaria que ella ha comprobado como cierta: “*nothing else but an assent founded on the highest reason*”, afirma Locke, *An essay. op. cit.* IV, XVI, § 14 (III, 113).

²²Véase Haakonssen, Knud. *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish enlightenment*, Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge U. P., 1996, 1-62; “Divine/natural law theories in ethics”. Ed. Garber, Daniel y Ayers, Michael. *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. New York: Cambridge U. P., 1998, II, 1317-1357; “Protestant natural law theory: a general interpretation”. Ed. Brender, Natalie y Krasnoff, Larry. *New essays on the history of autonomy*. Cambridge & New York: Cambridge U. P., 2004, 92-109; “Natural law without metaphysics. The protestant tradition”. Ed. González, Ana Marta. *Contemporary perspectives on natural law. Natural law as a limiting concept*. Hampshire & Burlington: Ashgate, 2008, 67-85. También Schneewind, J. B. *Essays on the history of moral philosophy*. New York: Oxford U. P., 2010, 202-221; y Thornhill, Chris. *German political philosophy. The metaphysics of law*. London & New York: Routledge, 2007, 1-28 y 29-57.

²³Cf. Bastit, Michel. *El nacimiento de la ley moderna*. Buenos Aires: UCA, 2005, 197-348; Oakley, Francis. “Locke, natural law and God – Again”. *History of Political Thought*, XVIII/4 (1997): 624-651; Ward, W. Randall. “Divine will, natural law and the voluntarism/intellectualism debate in Locke”. *History of Political Thought*, XVI/2 (1995): 208-218; etc.

lado, la definición voluntarista de la ley como acto de la voluntad de legislador (divino, humano) que impone premios y castigos (*vis coactiva*)²⁴; por el otro, la impenetrabilidad del orden del ser, fundado en el carácter oscuro y oculto de la ley natural —argumento clave en los *Essays on the law of nature*, que muchos intérpretes pasan por alto²⁵— y, también, en la inexistencia de ideas innatas en el alma humana. Y todo dentro de su proyecto empirista de una teoría del conocimiento, acorde con las ideas voluntaristas protestantes de entonces; y a su nominalismo en cuanto a las sustancias reales: las cosas se categorizan no por la sustancia real sino por la esencia nominal²⁶.

Locke entra de lleno en la órbita del naciente iusnaturalismo protestante moderno vía su voluntarismo moral, jurídico y político. En cuanto a la relación entre ley natural y razón es posible advertir en Locke una evolución hacia un marcado escepticismo, que, por la falibilidad de la potencia racional, busca refugio en el Evangelio (*sola Scriptura*), tal como se ve en *La razonabilidad del cristianismo*²⁷. Locke nunca dice que la ley natural sea nuestra participación racional en la ley divina, como afirmara Santo Tomás. Lo único cierto que sabe el hombre es que existe una ley natural que prescribe acciones que deben cumplirse; y que todo hombre posee el deber/derecho de autoconservarse, por lo que está dotado de derechos naturales²⁸. Sin

²⁴Cf. Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* III; *An essay, op. cit.* II, XX, § 2; II, XXI, § 42, 43, 52, 62; II, XXVIII, § 5; etc. (I, 231, 262-263, 263-264, 270-271, 279; y II, p. 97).

²⁵Cf. Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* III. Locke no aclara jamás qué mantiene oculta la ley natural. Al afirmar su oscuridad, como entiende Strauss, Locke niega la virtud intelectual de la *sindéresis*, el hábito de los primeros principios morales; por eso recalca la necesidad del estudio, del trabajo intelectual para conocer la ley natural. Strauss, Leo. *Natural right and history*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1971, 225. Por tanto, la luz natural tampoco puede asimilarse a la razón práctica, como quiere Prieto López, Leopoldo. “Ley natural, fundamento del orden político en John Locke. A propósito de una sugerencia de Benedicto XVI”. *Toletiana*, 18 (2008), 391 y 405. Locke se hace eco de la doctrina protestante sobre lo azaroso del conocimiento, que exige laboriosidad y aplicación, no ociosidad. La luz natural —como todo conocimiento— es el esfuerzo conjunto de sentidos y razón, es decir, un trabajo, una vocación (el *calling*, de la teología calvinista).

²⁶Locke, *An essay. op. cit.* III, VI, § 37 (II, p. 235). Cf. McCann, Edwin. “Locke on substance”. Ed. Newman, Lex. *Locke’s Essay concerning human understanding*. Cambridge: Cambridge U. P., 2007, 157-191.

²⁷Véase Myers, Peter C. *Our only star and compass. Locke and the struggle for political rationality*. Lanham, Ma. & Oxford: Rowman & Littlefield, 1998, 22.

²⁸Locke, *Two Treatises. op. cit.* I, IX, § 86 (101-102).

embargo, incluso, bajo el imperio de la voluntad divina, el hombre no está sujeto a ninguna autoridad humana y debe actuar racionalmente, según su razón, regalo de Dios que asemeja el hombre a los ángeles²⁹.

La moral no se funda en la bondad intrínseca sino en la voluntad extrínseca, más precisamente en la Voluntad y la Ley de Dios, “que contempla al hombre sumido en tinieblas, que tiene en su Mano los Premios y Castigos y el Poder suficiente para hacer rendir cuentas al más Orgullosos de los Ofensores”. Es que el conocimiento intelectual de la naturaleza no dice nada respecto de la verdad moral, sólo señala cierta tendencia activa a buscar la felicidad. “La naturaleza, confieso, ha puesto en el hombre un deseo de Felicidad y una aversión a la Desgracia. Son éstos, ciertamente, los Principios prácticos innatos, los que (como corresponde a los Principios prácticos) continúan operando constantemente e influyen sin cesar en todas nuestras Acciones.”³⁰ Tales principios son inclinaciones del apetito hacia el bien, no impresiones de la verdad en el entendimiento³¹.

En Locke se mezclan y conviven una concepción voluntarista de la ley y la moralidad sostenida únicamente en la causa eficiente, pues las causas finales no son cognoscibles³²; una versión racionalista de la ley natural como la ley de la humana razón y de la libre voluntad³³; una perspectiva idealista en relación a su

²⁹Locke, *Two Treatises. op. cit.* I, VI, § 58, (65-66). Esta ambigüedad estraga a las doctrinas protestantes de la ley natural, como señala Haakonssen, “Divine/natural law theories in ethics”, *op. cit.*, 1325.

³⁰Locke, *An essay. op. cit.* I, III, 6 (I, 38)

³¹Locke, *An essay. op. cit.* I, III, 3 (I, 36): “but these are Inclinations of the Appetite to good, not Impressions of truth on the Understanding”. “Bien” que se entiende con criterios hedonistas y relativistas.

³²Locke, John. *Of ethics in general*. En King, Lord. *The life and letters of John Locke with extracts from his journal and common-place books*. London: Henry G. Bohn, 1858 [1706], § 3, 311, afirma que el bien y el mal morales dependen de la intervención de la voluntad de un agente inteligente y libre que los ha dotado de placer y dolor, no por una consecuencia natural, sino por su poder. De acuerdo a Darwall, Stephen. *The British moralists and the internal 'ought': 1640-1740*. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge U. P., 1995, 37, estamos ante una concepción jurídica, forense, de la moralidad, que se define por el poder de gobernar imponiendo obligaciones que operan como motivaciones internas en el agente que obra, pues la única forma en la que Dios puede hacer conocer sus mandatos es proporcionando a los agentes motivos racionales para obedecerlos.

trascendencia³⁴; y un positivismo hermenéutico, que concluye en una postulación de la ley humana, especialmente la constitucional, como instauración del orden en la sociedad civil³⁵.

En virtud de este conjunto de ideas, Locke descarta que “la revelación sobrenatural y divina” sea el fundamento de la ley natural, porque el conocimiento no viene de la iluminación celestial “sino [de] lo que un hombre que está dotado de entendimiento, razón y sentidos puede investigar y examinar con la ayuda de la naturaleza y de su propia sagacidad”³⁶. Para negar que la ley natural se conozca por revelación, aduce otro argumento: si hay un primer autor de la tradición que ha promulgado la ley “por algún oráculo o inspirado por un mensaje divino”, ésta ya no sería una ley natural “sino una ley positiva”³⁷.

Toda su doctrina responde al empirismo de ascendencia nominalista. Por eso excluye también que se conozca la ley natural por “la recta razón”, porque “los primeros principios y fuentes de toda clase de conocimientos”, esas nociones primarias y el modo como llegan a la mente humana, “no son aprehendidos por la razón”; la razón los usa, pero no los establece³⁸.

Afirma también Locke que aunque algunos hombres reciben de sus padres y maestros los preceptos de la ley natural, no es por tradición que se la conoce³⁹. Por tanto, “la tradición no es el modo primario y seguro de conocer la ley natural”, porque

³³Como dice Haakonssen, “Natural law without metaphysics. The protestant tradition”. *op. cit.* 72, era elemental a la empresa intelectual protestante entender lo que la naturaleza humana era capaz de sí, sin más suposiciones sobre las intenciones divinas que las afirmaciones minimalistas de la religión natural. Por tanto, la lógica argumentativa consistía en centrarse en la voluntad humana como “el factor explicativo clave en la comprensión de los esquemas de valor que componen el mundo cultural de la humanidad”.

³⁴Zuckert, Michael P. *Natural rights and the new republicanism*. Princeton, NJ : Princeton U. P., 1994, 207-215.

³⁵Castellano, Danilo. *Constitución y constitucionalismo*. Madrid: Marcial Pons, 2013, 70.

³⁶Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 123-125.

³⁷Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 131.

³⁸Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 125.

³⁹Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 127; y *An essay, op. cit.* IV, XVI, § 7 en adelante.

lo que se conoce por tradición “no será lo que nos dicta la razón, sino lo que nos dictan los hombres”⁴⁰. La doctrina de Locke es netamente individualista: el único conocimiento válido de la ley natural es el que cada persona acepta como dictado por su propia razón, de modo que sólo el asentimiento individual de la razón que ha indagado por su cuenta, valida la ley natural. Seguir la tradición es la causa del irracionalismo, de una irreflexiva molición⁴¹.

De donde ha de concluirse que sólo “la percepción sensible” constituye “la base de nuestro conocimiento de la ley de la naturaleza”⁴². No se trata de que tengamos un conocimiento especial de la ley natural, se la conoce como todas las otras cosas, de modo que la teoría del conocimiento que Locke detalla en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, se aplica sin restricciones a la moral⁴³. Locke diseña una teoría del conocimiento que alcanza también la naturaleza de la ley natural, pues una vez negados Dios y la tradición como fuentes del conocimiento, sólo quedan las facultades racionales para aprenderla y llenarla de sentido. Dios, en este supuesto, es el autor de la ley de la naturaleza pero tan sólo como hipótesis filosófica, propia del deísmo y del gnosticismo protestante.

⁴⁰Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 129. Es la tesis protestante, que viene de Hooker, Richard. *Of the law of ecclesiastical polity, eight books*. En *The works of that learned and judicious divine Dr. Richard Hooker*, 7th ed., Oxford: Clarendon Press, 1888 [1597], I, XIII, 2 (I, 265); y está en Culverwell, Nathaniel. *An elegant and learned discourse on the Law of nature*. Ed. by Green, Robert A. y MacCallum, Hugh. Indianapolis: Liberty Fund, 2001 [1652], 65-70. Ambos son fuentes de la teoría moral lockeana.

⁴¹Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 127-129. Lo que diferenciaría a las primeras teorías modernas de la ética de las medievales no es tanto la creencia en Dios como la autoridad concedida a la tradición, según sostiene Forster, *op. cit.* 276. Como explicó von Leyden, W. “Introduction”. En Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* 134, el argumento contrario a la tradición fue usado en la escuela protestante para oponerse a los papistas, es decir, a los católicos, que le conceden igual autoridad que las Escrituras. Empero, como bien apunta Horwitz, Robert. “John Locke’s *Questions concerning the law of nature: a commentary*”. *Interpretation*, 19/ 3 (1992), 266-267, Locke nada dice del otro argumento protestante: la necesidad de las Escrituras para fundar la ley moral. Aunque al negar que la revelación sea su fuente de conocimiento, ha dado ya su argumento en contra.

⁴²Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 131. Coincidente con Culverwell, *An elegant and learned discourse. op. cit.* 58-64 y 88-117.

⁴³Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* IV, 151, afirma que no hay diferencia entre el conocimiento especulativo y el práctico o moral. Y en *An essay. op. cit.* IV, XXI, § 2 (v. III, p. 175), reduce todo conocimiento especulativo del ser (Dios, los ángeles, los espíritus, los cuerpos y sus accidentes) a la Física.

III. La fe y el Dios de Locke

No es posible sindicarse fácilmente a Locke en las muchas variantes del protestantismo inglés y europeo de su época. Se dice que fue calvinista como su padre⁴⁴, sin embargo hay motivos para dudar que lo haya sido términos ortodoxos. Locke es un protestante bastante singular, que vive disintiendo con las diversas denominaciones protestantes en busca de su propio credo religioso⁴⁵.

La primera dificultad proviene del razonamiento de Locke para probar la existencia de Dios: es difícil que el hombre pueda probarla, en tanto Locke cuestiona que pueda conocerse a Dios por vía de la palabra revelada —los protestantes solo aceptan como fuente de revelación divina a las Sagradas Escrituras— porque está sometida a libre interpretación⁴⁶. De modo que esa prueba dependerá de la sola razón, de la razón natural. Y la razón únicamente conoce a Dios por sus obras; de modo que conociendo la naturaleza humana sabremos cuál es la voluntad divina respecto de la humanidad. Las limitaciones epistemológicas del conocimiento moral incluyen nuestra incapacidad para comprender “las operaciones de esa Inteligencia infinita y eterna, que hizo y gobierna todas las cosas”; al igual que la incapacidad para probar racionalmente la inmortalidad del alma, que debe considerarse “solamente como materia de Fe; en lo que la Razón nada tiene directamente que hacer”⁴⁷.

⁴⁴Generalmente se considera a Locke calvinista inglés, es decir, puritano. Por caso, Dunn, *op. cit.* 256–261.

⁴⁵Nuovo, Victor. *Christianity, antiquity, and enlightenment. Interpretations of Locke*. Dordrecht: Springer, 2011, 21 y ss.; y Spellman, W. M. *John Locke and the problem of depravity*. , Oxford: Clarendon Press, 1988, aportan suficientes elementos de juicio para rechazar el calvinismo, reputándolo un latitudinario, miembro del grupo menos dogmático del anglicanismo. En *La razonabilidad*, por ejemplo, niega el pecado original y la necesidad de reparación; no cree que el individuo es insensible después de la muerte y que permanece así hasta la resurrección de los muertos; expresa su escepticismo acerca de la verdadera naturaleza del alma; rechaza la doctrina de la elección y la necesaria perseverancia de los santos, etc. En el amplio estudio de las ideas religiosas y sociales lockeanas de Marshall, John. *John Locke. Resistance, religion and responsibility*. New York: Cambridge U. P., 1996, se concluye que es un unitario herético.

⁴⁶Locke, *An essay. op. cit.* III, IX, § 23 (II, 267).

⁴⁷Locke, *An essay. op. cit.* IV, X, § 19 (III, 67-68); y IV, XVIII, § 7 (III, 117-118).

En consecuencia, si Dios es conocido por el hombre no por revelación ni por tradición sino por el testimonio sensible procesado por la razón⁴⁸, luego Dios es un postulado de la razón, una idea⁴⁹, una hipótesis o inferencia racional necesaria a la vida moral y, siendo así, no deja de ser una creación de la creatura⁵⁰. Argumento que posee un claro dejo gnóstico: Dios es una idea escondida que el hombre devela y expone⁵¹. Para probar la existencia de Dios, dice Locke, nosotros solamente sabemos que existimos, que podemos sentir y conocer; y que este hecho únicamente puede ser probado porque somos el producto de un ser eterno más poderoso y más inteligente; y de esta «Idea» podemos deducir todos los otros atributos de Dios⁵².

Por tanto, la prueba fundamental de la existencia de Dios viene del conocimiento de uno mismo⁵³; y, después, de la consideración del mundo y sus causas⁵⁴, esto es, el argumento por diseño⁵⁵. Y ese conocimiento de nuestra propia existencia se alcanza por nuestras facultades naturales sin necesidad de principios innatos⁵⁶. Como sintetiza Lenz, “la existencia de Dios se sigue del argumento del

⁴⁸Cf. Colman, John. “Locke’s empiricist theory of the law of nature”. Ed. Anstey, Peter R. *The philosophy of John Locke. New perspectives*. London and New York: Routledge, 2004, 115-120.

⁴⁹Wolferstorff, Nicholas. “Locke’s philosophy of religion”. Ed. Chappell, Vere. *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge U. P., 1999, 186, escribe: “Dios nunca está directamente en la mente; esta suposición es fundamental para la epistemología de la religión de Locke. La *idea*, el concepto de Dios, se presenta directamente en la mente; pero no es Dios. La visión sagrada [sacramental] –que al menos algunos seres humanos experimentan de Dios en ciertos momentos de sus vidas–, no era una suposición que Locke aceptara. Si se le preguntase sobre ello, firmemente la habría rechazado.”

⁵⁰Al igual que en Scoto Eriúgena, es por la creatura que Dios se nos hace visible, inteligible. Cf. Carabine, Dreide. *John Scottus Eriugena*. New York: Oxford U. P., 2000, 46.

⁵¹No está probado que Locke haya pertenecido a grupos gnósticos, pero se sabe de su amistad con diferentes personas que profesaban el gnosticismo y saberes próximos, como la alquimia, que Locke practicaba. Cf. Ed. Hanegraaff, Wouter J. *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden & Boston: Brill, 2006, las entradas referentes a John Locke.

⁵²Locke, *An essay. op. cit.* IV, X, § 3 a 6 (III, 56-58).

⁵³Locke, *An essay. op. cit.* I, III, § 16 (I, 48); IV, X, § 10 (III, 61-62).

⁵⁴Locke, *An essay. op. cit.* I, III, § 11 (I, 42-43); IV, X, § 7 (III, 58-59).

⁵⁵De las clásicas pruebas aportadas por Santo Tomás de Aquino, *op. cit.* I, q. 2, en Locke hay una referencia casi exclusiva a la causalidad eficiente (segunda vía) de la que colige –no como prueba de la existencia de Dios sino de sus atributos– su capacidad de gobernar y ordenar (quinta vía, mutilada).

⁵⁶Locke, *An essay. op. cit.* I, III, § 12 (I, 43-44). Ver Boehm, A. “Locke, John”. Ed. Vacant, A. *et al. Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1926, IX, 1ª parte, col. 855-856; Jolley, Nicholas “Locke on faith and reason”. Ed. Newman, *op. cit.* 436-469; y el bien informado libro de Sell, Alan P. F. *John Locke and the eighteenth-century divines*. Cardiff: University of Wales Press, 1997, basado en testimonios contemporáneos a Locke.

diseño y del argumento antropológico. Al conocer a través de los sentidos un universo ordenado en relación a él, el hombre infiere la existencia de un Dios omnipotente y omnisciente como su creador. Encontrándose él mismo, en cuanto a la perfección, en medio de Dios y otros objetos, el hombre infiere que Dios lo ha creado; pues si lo inferior no puede crear los objetos animados más elevados, ninguno de estos objetos podría haber creado al hombre; y desde que él, por ser imperfecto, no se podría haber creado a sí mismo, el hombre no es su propio creador⁵⁷.

El razonamiento, insistimos, tiene sabor gnóstico. El gnosticismo no es una aproximación a la verdad desde la fe en alianza con la razón, sino una construcción racional de la verdad religiosa, pues el verdadero saber no es externo al hombre sino que éste puede aprehenderlo en la intimidad de su ser. La gnosis filosófica pretende conciliar razón y fe por sumisión de ésta a aquélla, y, si recurre a las Escrituras, es para mostrar la racionalidad de la palabra revelada. La gnosis es el saber racional de Dios⁵⁸. Además, como Dios no puede sernos conocido por la tradición, es un Dios que la razón descubre individualmente o, si se quiere, que se nos revela como una iluminación interior en la mente del individuo que busca verdades ocultas y secretas. Cuando Locke recurre al modelo de la fabricación (*workmanship*) para exponer la relación entre Dios y el hombre, lo que hace es presentar “la idea que el hombre tiene de Dios como su creador, y de sí mismo como obra de Dios, en términos de una imagen de su propio proceso de entendimiento. Dios como creador de la humanidad —afirma Brown— se convierte así en una personificación metafórica de la facultad

⁵⁷Lenz, John W. “Locke’s Essays on the law of nature”. *Philosophy and Phenomenological Research*. 17/1 (1956), 107. Pero, como diría Santo Tomás de Aquino, *op. cit.* I, q. 12, a. 12, el conocimiento natural, sensible, de Dios, es imperfecto, porque siendo cierto que la causa se encuentra en el efecto, lo está pero mezclada de imperfecciones.

⁵⁸Para el gnosticismo, Dios es desconocido en el sentido que el hombre realmente no puede conocerlo, y aun cuando la chispa de la divinidad en el hombre es iluminada por la revelación, no puede hacer ninguna afirmación positiva acerca de Dios. Es en este sentido que se dice que Dios es inexistente, escondido o desconocido. Cf. Bareille, G. “Gnosticisme”. Ed. Vacant, et al. *op. cit.* VI, 2ª parte, col. 1434-1467; y MaCrae, G. W. “Gnosticism”. Ed. Marthaler, Berard L. et al. *New Catholic encyclopedia*. Washington D.C., Thompson-Gale-The Catholic University of America, 2003. v. 6, 256-261.

más alta del hombre, su facultad intelectual, y por lo tanto la figura del Dios en autoimagen de lo mejor del hombre”⁵⁹.

Agrega Brown: “La existencia de la figura del Dios como este algo eterno es así derivada de la existencia del hombre como un ser supuestamente creado, pero Dios, luego, está dotado de características humanas emplazadas en grande”⁶⁰. Ejemplo claro es este pasaje de Locke: “el gran Dios, de quien y por quien son todas las cosas, es incomprensiblemente infinito; sin embargo, cuando en nuestros pensamientos débiles y estrechos aplicamos a ese ser primero y Supremo nuestra idea de infinito, lo hacemos principalmente con respecto a su duración y a su ubicuidad; y, creo que, en un sentido más figurado, a su poder, su sabiduría, su bondad y otros atributos, que son propiamente inagotables e incomprensibles (...) No pretendo decir cómo estos atributos están en Dios, quien se halla infinitamente más allá del alcance de nuestras estrechas capacidades. Sin duda, contiene en ellos toda posible perfección; digo, no obstante, que esta es nuestra manera de concebirlos y estas nuestras ideas de su infinitud”⁶¹.

Luego, el hombre solamente puede representarse a Dios a través de ideas figurativas, basadas en el hombre mismo y en su comprensión de los términos con los que construye o se figura la idea de Dios. Es cierto que la literatura ha señalado ampliamente que la humanidad es obra de Dios, “pero esta formulación de la relación entre el hombre y Dios descuida el anverso, que la idea de Dios es la obra de la humanidad”, afirma Brown⁶². Mas dado que estas materias quedan libradas a la conciencia individual, Locke concluye que la idea verdadera de Dios y de la ley natural no pueden ser universales⁶³.

⁵⁹Brown, Vivienne. “The ‘figure’ of God and the limits to liberalism: a rereading of Locke's *Essay and Two Treatises*”. *Journal of the History of Ideas*. 60/1 (1999), 89-90. Lo que recuerda la afirmación de otro gnóstico, Karl Marx: “las pruebas de la existencia de Dios son las pruebas de la existencia del hombre”.

⁶⁰Brown, *op. cit.* 91.

⁶¹Locke, *An essay, op. cit.* II, XVII, § 1 (I, 208-209).

⁶²Brown, *op. cit.* 89.

⁶³Locke, *An essay, op. cit.* I, III, § 9 y § 24 (I, 39-42 y 54); I, II, § 27 (I, 31-33); I, IV, § 19 (I, 72-73).

Por lo tanto, no puede extrañar que algunas tesis de Locke sobre Dios tengan un sello deísta. Parece probado que Locke no fue deísta⁶⁴, pero en ciertos aspectos no está tan alejado de esa concepción pseudo religiosa. Uno de los problemas de los lectores de Locke que rechazan su deísmo es que lo reducen a la negación de la Revelación, cuando, en verdad, abarca un abanico más amplio de creencias⁶⁵. El deísmo extremo conserva del cristianismo sólo las nociones de un Dios inteligente y poderoso que trajo a este mundo al ser, ordenando la materia preexistente, ideando las leyes naturales que regulan el funcionamiento del universo. Pero Dios no interviene en absoluto en la marcha del universo: no hay excepciones a las leyes naturales; no hay milagros; Dios no se preocupa del ser humano individual. No obstante, la felicidad del hombre requiere que reconozca y admire a su Creador y que se comporte equitativamente con sus semejantes⁶⁶. Estas ideas –si bien no todas, especialmente las tardías relativas a la Revelación⁶⁷ y a los milagros⁶⁸– no son extrañas a Locke, como tampoco el aspecto negativo del deísmo: el ser una crítica racional de la religión, que conduce al naturalismo religioso⁶⁹. ¿Qué duda cabe que en esta corriente se inscribe

⁶⁴Cf. Hefelbower, S. G. *The relation of John Locke to English deism*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1918, rechaza la tesis del deísmo de Locke aunque admite ciertos vínculos. Sin embargo, es evidente que *La razonabilidad del cristianismo* es un texto que introduce o prepara el deísmo cristiano y que, de hecho, Locke influyó en los deístas ingleses, como ha probado Hudson, Wayne. *Enlightenment and modernity. The English deists and reform*. London: Pickering & Chatto, 2009. 79 y ss.

⁶⁵Si el deísmo se reduce a la negación de la necesidad de la Revelación y la Redención (como se entendía en la polémica del s. XVII y lo afirma Spellman, *op. cit.* 127 y ss.), entonces Locke no es deísta. Sin embargo, el concepto de deísmo es más amplio.

⁶⁶Lauer, R. Z. “Deism”. Ed. Marthaler, *op. cit.*, v. 4, 618.

⁶⁷Precisamente ese es el propósito principal de la *Segunda vindicación*: combatir la idea de la innecesidad de la revelación. Locke, John. *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity*. En *The works. op. cit.* VII, 1888 [1697], prefacio. Pero claro está que es la revelación colada por la razón, como vimos.

⁶⁸Cf. Locke, John. *A discourse of miracles*, 1702. En *The works. op. cit.*, IX, 256-265. Los milagros como prueba última (y única) de la fe en Jesús Mesías está ya expuesta en Locke, *The Reasonableness of Christianity. op. cit.* 138, 145, *passim*.

⁶⁹Sobre el deísmo, Forget, J. “Déisme”. Ed. Vacant et al. *op. cit.* IV, 1ª parte, col. 232-243. En cuanto a Locke, véase Boehm, *op. cit.* col. 860-862; y Nuovo, Victor. “Deism”. Ed. Savonius-Wroth, S.-J. et al. *The Continuum companion to Locke*. London & New York: Continuum, 2010, 135-137.

La razonabilidad del cristianismo? Es evidente que el racionalismo teológico, en Locke, se aúna al naturalismo⁷⁰ con definidos tintes deístas⁷¹.

Entonces, la acusación de socinianismo⁷² no resulta extravagante⁷³, al igual que la vinculación de Locke con la masonería⁷⁴. Una vía por la que Locke pudo haber llegado a su concepción en parte gnóstica, en parte deísta, es su relación con el socinianismo (específicamente a través de los teólogos remonstrantes holandeses, Van Limborch y Le Clerc, a los que conoció en su destierro y con quienes mantuvo trato epistolar; o también el filántropo inglés Thomas Firmin⁷⁵), que por entonces —más

⁷⁰Véase Carey, Daniel, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson. Contesting diversity in the Enlightenment and beyond*, New York: Cambridge U. P., 2005, 14-97, para un detenido estudio del propósito naturalista de Locke y sus fuentes.

⁷¹Cf. Forster. *op. cit.* 84 y ss., 128 y ss.; McGiffert, Arthur Cushman. *Protestant thought before Kant*. New York: Charles Scribner's Sons, 1911, 189-243; y Nuovo, Victor. "Aspects of stoicism in Locke's philosophy". Ed. Hutton, Sarah y Schuurman, Paul. *Studies on Locke: sources, contemporaries, and legacy. In honour of G.A.J. Rogers*. Dordrecht: Springer, 2008, 1-25 (también en Nuovo, *Christianity, antiquity, and enlightenment. op. cit.* 181-205).

⁷²Locke publicó *La razonabilidad del cristianismo*, contra los deístas que pretendían fundar una ética independiente de la religión cristiana, pero fue acusado de socinianismo, ateísmo, arrianismo y deísmo por el Gran Jurado de Middlesex (Aaron, *op. cit.* 298; Waldron, Jeremy. *God, Locke, and equality. Christian foundations of John Locke's political thought*. Cambridge & New York: Cambridge U. P., 2002, 100 y 223). Locke respondió reivindicando su ortodoxia, aunque manchada de ideas unitarias; negó la existencia de la Santísima Trinidad; estableció un credo basado en sólo artículo: creer que Jesús es el Mesías como presupuesto de la salvación por la fe; etc. Ya en su tiempo John Edwards criticó las creencias de Locke como socinianas y arrianas, próximas al ateísmo. Cf. Higgins-Biddle, John C. "Introduction". En Locke, John. *The reasonableness of Christianity. As delivered in the Scriptures*. New York: Oxford U. P., 1999, XV-XLI; y Zuckert, Michael P. *Launching liberalism. On Lockean political philosophy*, Lawrence: Kan.: U. P. of Kansas, 2002, 152-168.

⁷³Sobre la importancia de la discusión teológica en torno al socinianismo en la Inglaterra del s. XVII, véase Mortimer, Sarah. *Reason and religion in the English revolution. The challenge of socinianism*. New York: Cambridge U. P., 2010. En las anotaciones bíblicas del inédito de Locke *Adversaria Theologica*, se comprueba la lectura de fuentes socinianas. Reproducido en King, *op. cit.* 336-340. Rechaza esta interpretación, aunque no del todo, Nuovo, *Christianity, antiquity, and enlightenment. op. cit.* 21-51.

⁷⁴Una carta y un escrito de Locke parecen probar su ingreso a la masonería de Londres. En *A Letter from the learned Mr. John Locke to the Right Hon. Thomas Earl of Pembroke, with an old Manuscript on the subject of Freemasonry*, de 6 de mayo de 1696, escribe Locke: "por mi parte, no puedo negar que ha aumentado mucho mi curiosidad, hasta inducirme a entrar en la Hermandad, lo que estoy decidido a hacer (si puedo ser admitido) la próxima vez que vaya a Londres, que será en breve". En Preston, William Esq. *Illustrations of masonry. 1772, 17th ed.*, London: Cox and Wyman Printers, 1861, 89. Este autor, comentando la carta, concluye: "podemos, por tanto, razonablemente conjeturar que la opinión que [Locke] tuvo respecto de la Sociedad de Masones antes de su admisión, fue confirmada satisfactoriamente después de su iniciación." Ídem, p. 109. Sabemos que algunos autores niegan la autenticidad de la carta.

⁷⁵La secta radical sociniana, expulsada de Polonia en 1658, se expandió por toda Europa, especialmente en Holanda e Inglaterra, impulsando el desarrollo del deísmo ilustrado y la difusión de un cristianismo

que por su similitud con el unitarismo— enseñaba la supremacía de la Escritura, el uso de la razón en religión y la tolerancia⁷⁶. Locke permite que su librepensamiento religioso pueda girar del calvinismo al socinianismo; sus ideas sobre Dios y los dogmas cristianos contienen rasgos arminianos, unitarios, deístas y gnósticos; su proximidad a la masonería debe haber colaborado a ello. Se compone así un cuadro de creencias heterodoxas y personales dentro de las sectas protestantes de su tiempo, que tiene por núcleo su concepción liberal del cristiano virtuoso más allá de toda conformidad con cualquiera denominación⁷⁷.

IV. La hipótesis de Dios

Hemos visto que la teoría de la ley natural de Locke no es irreligiosa sino teísta⁷⁸; por lo que buena parte de la literatura ha insistido en la necesidad de comprender la filosofía de Locke a partir de su teología y/o su concepción de la religión (Dunn, Forster, Waldron, etc.) La relación entre Dios y la creatura, el

natural, ético, humanista. El socinianismo se caracteriza por la tendencia a racionalizar los preceptos de la fe cristiana, reduciendo a una mínima expresión sus contenidos sobrenaturales y revelados. La Biblia es el depósito único de la fe —*sola Scriptura*—, sometida a la luz de la razón natural —a la criba del naturalismo racionalista—, último criterio del juicio. Los socinianos sostuvieron las tesis más extremas entre las doctrinas reformistas: negaron el dogma de la Trinidad (por eso en Inglaterra se los vinculó con el unitarismo) y la divinidad del Redentor (arminianismo y/o pelagianismo); la redención se obtenía por la sola adhesión a la palabra y al ejemplo de Cristo; los sacramentos perdieron todo carácter sobrenatural, reducidos a un simple ceremonial exterior. En ética, practicaron un radicalismo evangélico próximo a los anabaptistas, defendiendo la libertad de conciencia, la tolerancia y la no violencia. Cf. Cristiani, L. “Socinianisme”. Ed. Vacant et al, *op. cit.*, t. XIV, 2ª parte, col. 2326-2334; y McGiffert, *op. cit.* 107-118. Spellman, *op. cit.* 85-87; 130-134, destaca la influencia de la teología remonstrante en las ideas de Locke en *La razonabilidad*. Sobre la importante corriente arminiana (remonstrante) dentro del protestantismo inglés, véase Hampton, Stephen. *Anti-Arminians. The Anglican reformed tradition from Charles II to George I*. New York, Oxford U. P., 2008.

⁷⁶Thomson, Ann. *Bodies of thought. Science, religion, and the soul in the early enlightenment*. New York: Cambridge U. P., 2008, 39. Varios autores niegan el socinianismo en Locke pero otros lo afirman, ateniéndose a su filosofía, su teología y especialmente su cristología. Véase Higgins-Biddle, “Introduction”. cit. XLII-LXXIV; Jolley, Nicholas. “Leibniz on Locke and socinianism”. *Journal of the History of Ideas*. 39/2 (1978): 233-250; Prieto López, *op. cit.* 390-391; Marshall, John. “Socinianism”. Ed. Savonius-Wroth et al, *op. cit.*, 213-215; Sina, Mario. *Introduzione a Locke*. Roma-Bari: Ed. Laterza, 1982, 50-55; y Wallace, Jr., Dewey D. “Socinianism, justification by faith, and the sources of John Locke’s *The Reasonableness of Christianity*”. *Journal of the History of Ideas*. 45/1 (1984): 49-66.

⁷⁷Nuovo, *Christianity, antiquity, and enlightenment*. *op. cit.* 1-19.

⁷⁸Naturalismo teísta, tal sería la síntesis. Cf. Tully, James. *An approach to political philosophy: Locke in context*. Cambridge: Cambridge U. P., 1993, 305.

argumento de la creación y de la propiedad divina, es clave para la comprensión de la doctrina moral de Locke⁷⁹. La perspectiva teísta protestante, basada en el libre examen de la Revelación y en la *sola Scriptura*, queda confirmada en sus últimos escritos, que son una crítica a los moralistas que pretendían fundar la ética sólo en la razón humana o por la luz natural exclusivamente⁸⁰.

Sin embargo, las vacilaciones lockeanas en torno a probar la existencia de Dios⁸¹ y así fundar la obligatoriedad de la ley moral constituyen una debilidad presente en los *Essays* tanto como en sus obras posteriores, lo cual lleva a preguntarse si se trata de la reputada cautela del filósofo —como sugiere Strauss— o de una firme convicción: que Dios no es necesario a los fines de justificar la moral, es decir, la ley de la naturaleza. Si la ley de la naturaleza se conoce y explica racionalmente es porque es la ley de la razón; sin embargo, en tanto que ley, importa la existencia de un legislador y, dado que éste no es el hombre, debe suponerse que es Dios⁸².

Entonces, hay que inquirir qué papel juega Dios en la moralidad y la juridicidad lockeanas, teniendo presente, por lo hasta aquí dicho, que Locke confía

⁷⁹Cf. Tully, *op. cit.* 36. Como dice Dunn, *op. cit.* 24, si Dios no existiera, los hombres vivirían en una condición de total anomia.

⁸⁰Cf. Locke, *The Reasonableness* cit., 142-143; y *A vindication of the Reasonableness of Christianity, from Mr. Edwards's reflections*. 1695. En *The Works. op cit.*, VII, 159-180.

⁸¹Los críticos argumentan que sus afirmaciones no sólo son insuficientes sino también contradictorias. Cf., entre otros, Bluhm, William T. *et al.* “Locke’s idea of God: rational truth or political myth?”. *The Journal of Politics*. 42/2 (1980): 414-438. De hecho en sus escritos, como reconoce su admirador Forster, *op. cit.* 101-103, no hay otra prueba que la cosmológica, de la que deduce la idea de la existencia de Dios.

⁸²Locke, *An essay, op. cit.* I, III, § 12, (I, 44), sostiene que como el deber no puede entenderse sin una ley, y no puede haber ley sin legislador, es necesario suponerlos. Y en un escrito tardío sobre ética, afirma: “Para establecer la moral, por lo tanto, sobre su base adecuada y que sus fundamentos puedan dar lugar a una obligación para con ellos [los hombres], debemos probar primero [la existencia] de una ley, lo que supone siempre un legislador, aquel que posee una superioridad y el derecho de mandar, y también un poder para recompensar y castigar según el tenor de la ley establecida por él. Este legislador soberano que ha establecido normas y límites a las acciones de los hombres, es Dios, su Creador.” Locke, *Of ethics in general. op. cit.* § 10 (313). Reténgase el modo de argumentar: lo que debe probarse es la existencia de una ley pues, probada ella, la existencia del legislador se da por sentada. Luego, no se requiere probar que Dios existe, hay que demostrar que hay una ley y una vez hecho esto, aquello otro se dará por supuesto.

más en la razón humana que en Dios y la ley divina, aunque estos últimos argumentos no sean del todo despreciados.

A nuestro juicio, en el sistema de Locke, Dios y la ley eterna son sólo una hipótesis racional⁸³, necesaria por cierto⁸⁴, pero hipótesis al fin, puesta por la razón humana y dependiente de ella. En lo que respecta a la teología del *Segundo Tratado*, por ejemplo, la ley natural es presentada como una autorización dada por Dios, pero sin una afirmación sólida o temática sobre la cuestión, pues los razonamientos lockeanos se desenvuelven prácticamente en su totalidad sin depender de la existencia de una divinidad. En casi todos los casos en que se menciona a Dios, un argumento paralelo hace depender la ley natural simplemente de la razón o de la naturaleza. Hay una sola mención explícita a Dios legislador⁸⁵ y ninguna a Dios como ejecutor de la ley natural⁸⁶. Tiene razón Forde cuando aduce que Locke muestra bastante parsimonia a la hora de desarrollar su argumento, haciéndolo con un mínimo de controversia y un máximo de atractivo⁸⁷. Pero ello no quita la existencia de importantes lagunas y graves confusiones, que han dado lugar a cuestionamientos en torno a la idea de Locke sobre Dios y, consiguientemente, a sus creencias religiosas, como ya observamos.

Para Locke Dios es, sobre todo, sinónimo de poder absoluto, del que deduce su sabiduría. La autoridad de Dios para establecer reglas para los seres humanos, que Locke afirma repetidamente, se deriva de su superior sabiduría y de su poder, no de su bondad. “Las recompensas y los castigos de la otra vida, que ha establecido el Todopoderoso, para que se observe su ley, son de suficiente peso para determinar la

⁸³Bluhm et al, *op. cit.* 431, dicen que el Dios de Locke no es más que una presuposición, un mito necesario a los propósitos políticos de Locke. Para Brown, *op. cit.* 83-100, el Dios de Locke es, principalmente, una figura retórica necesaria a su argumentación política.

⁸⁴“*The existence of God is a condition of one’s own existence*”, afirma Wolferstorff, *op. cit.* 189.

⁸⁵Locke, *Two treatises. op. cit.* II, XI, § 135, *in fine* (317).

⁸⁶La ejecución es individual en ejercicio del derecho de juzgar y condenar. Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 13 (203-205).

⁸⁷Forde, *op.cit.* 402.

elección [de los hombres], contra cualquier placer o dolor de esta vida”⁸⁸. En principio, Dios es necesario para explicar la ley natural: “nadie negará —escribe Locke— la existencia de Dios siempre que se reconozca la necesidad de dar alguna explicación racional a nuestra vida, o a que hay algo que merece ser llamado virtud o vicio”⁸⁹. Siendo necesario ocurrir a Dios para explicar la moral, de todos modos este Dios es una inferencia de la razón⁹⁰; es decir, un necesario origen que la razón descubre, pone. Es un Dios que puede hacernos el bien tanto como el mal, que puede nuestra felicidad al igual que nuestra desdicha, porque nos tiene sujetos a su invencible poder. Que es una inferencia racional se prueba de otro modo: los que niegan a Dios y la inmortalidad del alma, le quitan a la ley natural sus presupuestos: un soberano legislador y el castigo⁹¹.

Es cierto también que en los *Essays*, al tratar de la conexión entre la ley natural y la naturaleza humana, Locke afirma tanto la racionalidad de la ley como su fundamento eterno. Dios ahora es mentado como el creador y la ley de la naturaleza, dice, “no depende de una voluntad inestable y mutable, sino del orden eterno de las cosas”. Ha sido la sabiduría infinita y eterna de Dios la que “ha hecho al hombre de tal modo que estos deberes suyos [los morales de la ley natural] se sigan necesariamente de su verdadera naturaleza”, de modo que la moralidad no puede cambiarse, pues Dios ha visto que “la ley natural tal y como es ahora va con el hombre y le es adecuada”⁹². A un ser racional como el hombre, los mandamientos divinos le parecerán razonables, pues Dios es quien le ha dado la razón y la ley, ley que no podría ser sino “lo que la razón debe dictar, a menos que pensemos que una criatura razonable debiera tener una ley no razonable”⁹³.

⁸⁸Locke, *An essay. op. cit.*, II, XXI, § 70 (I, 286). Cf. Oakley, *op. cit.* 63; y Schneewind, J. B. “Locke’s moral philosophy”. Ed. Chappell, *op. cit.*, 206–207.

⁸⁹Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* 109.

⁹⁰Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* 151-155.

⁹¹Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* V, cuando argumenta contra el consenso humano.

⁹²Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* 20. *His very nature*, escribe Locke, es decir: una naturaleza estable y no mudable, lo que sin embargo parece contradecirse con la frase que sigue, en la que alude a la naturaleza del hombre tal como es ahora: “*the nature of man as it is at present*”.

⁹³Locke, *The Reasonableness. op. cit.* 11 y 157.

El problema es que, como sostienen Strauss y von Leyden —rara coincidencia— la ley natural no requiere de la existencia de Dios, porque si de lo que se trata es de probar que el hombre está sometido a la ley natural, no es necesario probar que Dios existe⁹⁴. Esto prueba lo que hemos dicho, que Dios es, en principio, un argumento antropológico necesario a Locke para establecer reglas morales universales obligatorias entre los hombres, aunque Locke no haya probado suficientemente la existencia de Dios ni la inmortalidad del alma. No llega al extremo de Grotius⁹⁵, pero es evidente que podría no ser necesario aludir a Dios como autoridad última en la que fundar la ley natural si para ello es suficiente la convicción racional⁹⁶.

Hay más evidencias de este razonamiento. Locke afirma que “los principios especulativos no pertenecen a la materia que ahora tratamos y no afectan en absoluto a los asuntos morales”⁹⁷; y siendo Dios un principio especulativo indispensable para la existencia de la ley natural y la vida virtuosa, no afecta la ley moral universal. La contradicción es flagrante y así lo ha visto Strauss, pues bastaría asentar la idea del origen divino del universo sensible para deducir la existencia de la ley natural (e incluso a la inversa): ésta tiene su fuente en la naturaleza y el conocimiento racional de ella es suficiente para aprehender su existencia y deducir la idea de Dios⁹⁸. La contradicción en Locke alcanza tal extremo que “afirma y niega en la misma frase que la existencia de una deidad que dirige ‘este mundo’ pueda ser probada sobre la base del testimonio de la conciencia y la idea innata de Dios”⁹⁹.

⁹⁴Strauss, Leo. “La ley natural en la teoría de Locke”. En *¿Qué es filosofía política?*, Madrid: Guadarrama, 1970, 274-275. Escribe von Leyden, “Introduction”. *op. cit.* 46: “La Revelación sobrenatural y divina es omitida por Locke de esta lista [de los modos de conocimiento de la ley natural], porque su pregunta está limitada a los orígenes naturales del conocimiento.”

⁹⁵Me refiero a la famosa condición *etiamsi daremus non esse Deum*: “Lo que hemos dicho tendría un grado de validez incluso si concediéramos que ella [la ley natural] no se otorgó sin la suma maldad, que no hay Dios, o que los asuntos de los hombres son de ninguna preocupación para Él.” Grotius, Hugo. *De iure belli ac pacis libri tres*. Ed. Scott, James Brown. London: Clarendon Press, 1913 y 1925 [1625], proleg. 11 (II, 3).

⁹⁶Zuckert, *Natural rights*. *op. cit.* 189, colige correctamente que al ser independiente de la revelación divina, “la ley natural depende de la teología natural”. Incluso es acertada la afirmación que pone a continuación Zuckert: Dios es necesario en el planteo lockeano porque sólo Él es quien puede obligar, ya que la naturaleza no puede imponer una obligación.

⁹⁷Locke, *Essays on the law of nature*. *op. cit.* 179.

⁹⁸Strauss, “La ley natural en la teoría de Locke”. *op. cit.* 276.

⁹⁹Strauss, “La ley natural en la teoría de Locke”. *op. cit.* 279.

V. La ley natural y la propiedad de uno mismo

En los *Tratados*, Locke extrae de la idea de Dios una relación singular con el hombre: éste es no sólo su creatura sino además su propiedad. Dios, que es el “autor y dador de la vida”¹⁰⁰, es absoluto soberano de los hombres, porque siendo estos todos “obra [*workmanship*] de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio; siendo todos ellos servidores de un único soberano Señor, enviados a este mundo por su orden y para servicio suyo, son su propiedad, hechura suya ellos son, quien los hizo para que existan mientras a Él le plazca y no a otros”. Y siendo obra de Dios, se sigue que todos los hombres, estando “dotados de iguales facultades, participando todos en una única comunidad de naturaleza, no puede suponerse entre nosotros alguna subordinación tal que pueda autorizarnos a destruirnos mutuamente, como si hubiéramos sido hechos para el uso de los demás, tal como las creaturas de rango inferior lo son para nosotros”¹⁰¹.

Desde el comienzo del *Segundo tratado* Locke presume que la ley natural es la ley del estado de naturaleza, de la condición natural de la humanidad, del estado de libertad y de goce de la propiedad y de la propia persona, sólo limitadas por esa ley de la naturaleza, que nos libera de la voluntad de los otros hombres¹⁰² y que, por lo mismo, pone a todos en una situación de igualdad, pues todo poder y toda jurisdicción son recíprocos¹⁰³. Locke razona en un sentido ético-político, pues siendo propiedad de Dios, el hombre no puede estar bajo la voluntad de otro a menos que Dios lo haya dispuesto de modo explícito¹⁰⁴. En la condición natural de la humanidad, la ley natural limita la libertad e igualdad naturales. El límite está demarcado por el principio de no

¹⁰⁰Locke, *Two treatises. op. cit.* I, VI, § 52 (60).

¹⁰¹Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 6 (197-198). Bien dice Ashcraft, Richard. *Revolutionary politics & Locke's Two treatises on government*. Princeton: Princeton U. P., 1986, 259: “*the Deity is the Great Property Owner.*”

¹⁰²Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 4 (195).

¹⁰³Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 4 (195-196).

¹⁰⁴Si bien el argumento se endereza contra Filmer, tiene un alcance más universal en su teoría política. Cf. Filmer, Robert. *Patriarcha; or the natural power of kings*. London, printed by Ric. Chiswell, 1680. Filmer negó que hubiese tal libertad e igualdad naturales y afirmó que los hombres nacían sujetos a la autoridad de otros; es decir, que lo natural es el estado de sujeción.

dañar o causar daño, en el sentido de que el hombre no puede destruirse a sí mismo¹⁰⁵ ni a los que están bajo su dominio o propiedad. Más claramente: “El estado de naturaleza tiene una ley de la naturaleza por la que se gobierna, la que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a la humanidad que quiere consultarla, que, siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”¹⁰⁶.

En principio, los derechos de Dios sobre los seres humanos agotan el campo de los posibles derechos, pues los titulares de éstos lo son en un sentido secundario, derivado del deber de abstenerse de dañar a los demás, que no es sino la contracara de Dios, el real propietario. Este derecho primario de Dios se extiende hasta el poder de destruir su creatura¹⁰⁷; luego, Dios es un soberano arbitrario, escondido y al acecho, como en la teología protestante; y este Dios trascendente, soberano y despótico, como expresa Zuckert, es el fundamento en el que descansa un orden humano no arbitrario, como si ese Dios fuese la «cabeza de turco» con la que justificar la sociedad civil ordenada¹⁰⁸.

Volvamos al argumento de Locke: si Dios es nuestro propietario y Él nos ha creado sin haber dispuesto que la voluntad de uno o algunos deba imperar naturalmente sobre la de los demás, debe seguirse que por naturaleza los hombres somos libres e iguales, con límites impuestos por la ley natural y que fungen de deberes morales: el de no dañarse a sí mismo y el de no dañar a los otros, es decir, preservarse a uno mismo y preservar el resto de la humanidad¹⁰⁹. De la soberanía de Dios hemos pasado a la soberanía del individuo y, como afirma Tully, tener un derecho es más que ser el beneficiario de ciertos deberes, “es ejercer la propia soberanía”, soberanía que como persona ejerzo sobre mi mundo moral¹¹⁰. Pero aquí

¹⁰⁵Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 24 (214).

¹⁰⁶Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 6 (197).

¹⁰⁷Locke, *Two treatises. op. cit.* I, VI, § 52-53 (59-62).

¹⁰⁸Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 218-219.

¹⁰⁹Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 6 (198).

¹¹⁰Tully, James. *A discourse on property: John Locke and his adversaries.* Cambridge: Cambridge U. P., 1983, 84.

mismo se produce una vuelta de tuerca. Porque si llamamos libre al hombre que se gobierna a sí propio, el hombre libre será, entonces, dueño de sí y de sus acciones.

En varios pasajes del *Segundo Tratado* Locke introduce el concepto de *self-ownership*, de la propiedad sobre sí mismo o de uno mismo; por caso, cuando afirma: “No obstante que la tierra, y todas las criaturas inferiores, son comunes a todos los hombres, sin embargo todo hombre tiene una propiedad en [de] su propia persona: nadie tiene derecho alguno sobre ella excepto él mismo”¹¹¹; y agrega: “es evidente que, a pesar de que las cosas de la naturaleza nos han sido dadas en común, no obstante el hombre, siendo señor de sí mismo, y propietario de su propia persona y de sus actos o del trabajo, lleva aún en sí mismo el gran fundamento de la propiedad”¹¹².

Si el trabajo es la base de la propiedad del hombre sobre las cosas exteriores, es porque el hombre es, antes que nada, señor de sí mismo, propietario de su propia persona y, por lo mismo, dueño de sus acciones y de su trabajo. El concepto de propiedad es, en Locke, entonces, lo suficientemente amplio como para abarcar ese derecho “que los hombres tienen sobre sus personas y sobre sus bienes”¹¹³. Esta dilatada idea de la propiedad del hombre ¿no está en litigio con aquella del hombre como propiedad de Dios? ¿Es posible conciliarlas? Así lo creen algunos comentaristas que, distinguiendo la relación hombre/Dios de la relación hombre/hombre, sugieren que en la primera la persona humana es entendida como propiedad de Dios mientras que en la segunda, como no pertenece a nadie, se pertenece a sí misma¹¹⁴. Sin embargo, tal interpretación supondría la definitiva separación de la ley divina y la ley natural, en la medida que esta ley natural sea la de la razón y no se funde en la ley de Dios. Y como en Locke sobran los argumentos para apoyar esta tesis, podría decirse que ha introducido otro giro decisivo en el concepto de ley natural, que ya no se

¹¹¹Locke, *Two treatises. op. cit.* II, V, § 27 (216).

¹¹²Locke, *Two treatises. op. cit.* II, V, § 44 (232-233).

¹¹³Locke, *Two treatises. op. cit.* II, XV, § 173 (352): “By property I must be understood here, as in other places, to mean that property which men have in their persons as well as goods.”

¹¹⁴P.e., Ashcraft, *op. cit.* 130. Otros aducen una analogía entre Dios creador y propietario de su obra, y el hombre que con su trabajo produce y adquiere propiedad sobre lo producido. Cf. Tully, *Discourse on property. op. cit.*, 35-36 y 116-124. Véase la crítica de Waldron. *op. cit.* 162-164.

asienta en el hombre como creatura de Dios sino en el hombre propietario de sí mismo¹¹⁵.

Sin embargo, ¿no hay cierto paralelismo entre el poder absoluto divino, por un lado, y el dominio único y personal del hombre sobre sí mismo, por el otro? Brown apoyaría esta interpretación en tanto el voluntarismo lockeano, latente en su concepción de Dios como rey todopoderoso, conduce a un principio absolutista y voluntarista de la libertad individual¹¹⁶. Lo cierto es que el estado de naturaleza está edificado sobre individuos libres que son señores absolutos de sus personas y sus posesiones, es decir, «reyes»¹¹⁷, pues todo individuo es «libre y soberano» por naturaleza, con derecho a esa libertad y a esa soberanía¹¹⁸. Es más, como soberano que es y propietario de sí, únicamente él es juez de las infracciones a la ley natural¹¹⁹. Tal como lo entiende Zuckert, todo el capítulo quinto del *Segundo Tratado*, que versa sobre la propiedad, descansa en la idea que los seres humanos son propietarios de sí mismos porque son los hacedores de ellos mismos y poseen lo que han hecho; luego, el primer hecho moral no es la divina hechura, la creación del hombre por Dios, sino la realización humana por el hombre mismo, la auto-creación del hombre por el trabajo¹²⁰. ¿Es defendible esta interpretación? Veamos.

En primer término hay que determinar qué significan hombre y persona para Locke. Hombre es una idea que, en principio, no evoca más que a un animal que tiene la misma continuidad (identidad) de vida en el tiempo. La idea de persona agrega algo, especifica el significado de ser hombre: indica un ser inteligente y pensante, dotado de razón y reflexión, “que puede considerarse a sí mismo como el mismo”; es decir, la identidad personal reside en el tener conciencia, en “la mismidad de un ser

¹¹⁵Cf., entre otros, Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 220-221.

¹¹⁶Brown, *op. cit.* 97-98.

¹¹⁷Locke, *Two treatises. op. cit.* II, IX, § 123 (305).

¹¹⁸Locke, *Two treatises. op. cit.* II, VI, § 61 (246-247).

¹¹⁹Locke, *Two treatises. op. cit.* II, IX, § 124 (306).

¹²⁰Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 278. Coincide Coleman, Janet. “Pre-modern property and self-ownership before and after Locke. Or, when did common decency become a private rather than a public virtue?”. *European Journal of Political Theory*. 4/2 (2005), 138.

racional”¹²¹. La persona, porque, a diferencia de otros vivientes, posee racionalidad, es un ser que tiene conciencia de sí; y porque es racional puede pensar. Mientras que el percibir importa una actitud pasiva, el pensar, en cambio, es una actividad de la mente que permite idear (tener o elaborar ideas¹²²), superar la barrera de la percepción sensorial¹²³.

A quien tiene conciencia de sí, a la persona, la llamamos «yo», *the self*, «el sí mismo»¹²⁴, agente inteligente, dice Locke, capaz de vivir bajo la ley, de ser feliz o desdichado. La persona hace referencia al misterio de “esa cosa pensante que está dentro de nosotros, y que contemplamos como nuestro *sí mismo* [*nosotros mismos*]”¹²⁵. La relación que existe entre el «yo» y su vida es una relación de identidad y de continuidad del «yo», de la persona, a través del tiempo. El «yo», entonces, es un sujeto o agente moral que busca la felicidad, el placer, rehuendo del dolor y, por lo mismo, es capaz de reconocerse a sí mismo en las experiencias placenteras y/o infortunadas; por lo tanto, ser agente de imputación de premios y de castigos cuando su conciencia es capaz de reconocerse a sí misma en tales experiencias satisfactorias o insatisfactorias, según el juicio de su propia conciencia¹²⁶. La conciencia ontológica (en verdad, psicológica) se expande a la conciencia moral; y ambas son constitutivas de la persona.

La persona no consiste en una identidad indivisa de sustancia —según la clásica definición de Boetius estudiada por Santo Tomás¹²⁷— sino en una identidad de

¹²¹Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 8, 9, 10, 20 (II, 52-57, 64). Cf. Forstrom, K. Joanna S. *John Locke and personal identity. Immortality and bodily resurrection in seventeenth-century philosophy*. London and New York: Continuum, 2010, 6-28 y 116-131.

¹²²Locke, *An essay. op. cit.* II, I, § 1 (I, 82).

¹²³Locke, *An essay. op. cit.* II, V y VI (I, 111-112).

¹²⁴Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 26 (II, 69).

¹²⁵Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 27 (II, 70): “*that thinking thing that is in us, and which we look on as ourselves*”.

¹²⁶Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 26 (II, 69).

¹²⁷Tomás de Aquino, *op. cit.* I, q. 29, a. 1; y a. 3, ad. 2.

conciencia, divisible o sucesiva¹²⁸. La persona no se define por su alma espiritual¹²⁹; para Locke el alma puede tener conciencia únicamente de las acciones y de las experiencias de la persona a la que pertenece, lo que significa que ninguna persona podría concebirse a sí misma como la persona perteneciente a otro¹³⁰. El «yo», el «sí mismo», es conciencia; no es una sustancia preexistente a la conciencia; el «yo» es «conciencia de sí» ya por percepción, ya por reflexión, una “operación de la mente dentro de nosotros mismos”, lo que equivale a decir que el «yo» es una idea¹³¹. El «yo», a diferencia de otras ideas primarias, incluso a diferencia de la sensación, se caracteriza por ser auto constituido¹³².

El «yo», que es autoconciencia de sí, es además un «yo» público, un yo que es persona para los otros, ante los otros «yo»; pues el «yo» es también es el «yo» existente en el tiempo y que revela su identidad a través de la persistencia, la continuidad o la unidad de esa existencia, que, siendo moral, es una existencia palpable en términos de placer y de dolor¹³³. Y esta experiencia es siempre personal, individual; es autoconciencia del propio interés¹³⁴. Luego para Locke el «yo» es en sí

¹²⁸Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 10 (II, 56): “Porque como tener conciencia uno mismo es lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo [*be himself to himself*], de ello solamente depende la identidad personal, independientemente de que esté adscripta a una sola sustancia individual o que pueda continuarse en una sucesión de diversas sustancias”.

¹²⁹Para Locke la vida después de la muerte no depende la inmortalidad de un objeto metafísico, como el alma, sino de la conciencia, que conserva nuestra identidad. Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 9 y 18 (II, 55 y 63).

¹³⁰Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 14 (II, 59-60).

¹³¹Locke, *An essay. op. cit.* II, I, § 4 (I, 83).

¹³²“La autoconciencia es a la vez conciencia y causa del yo”, sintetiza Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 281.

¹³³Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 26 (II, 69).

¹³⁴Locke, *An essay. op. cit.* I, XXVII, § 17 (II, 62): “El yo [*self*] es esa cosa pensante y consciente (cualquiera sea la sustancia de la esté hecha, ya sea espiritual o material, simple o compuesta, no importa) que es sensible, o consciente del placer y el dolor, capaz de felicidad o desgracia, y que por lo tanto se preocupa por sí misma, hasta donde aquella conciencia se extiende.” Agregando más adelante: “En esta identidad personal está fundado todo derecho y justicia a recompensa y castigo; pues la felicidad y la desgracia es aquello por lo que cada uno se preocupa por sí mismo, sin importar lo que pueda suceder a cualquier sustancia que no está unida a esta conciencia o afectada por ella.” Ídem. II, XXVII, § 18 (II, 63).

mismo una propiedad; mejor dicho, el «yo» es propiedad, es la forma de la autoconciencia que se postula a sí misma como propietaria y gobernante del «yo»¹³⁵.

A través del concepto de persona y de la autoconciencia constitutiva de la identidad personal se llega a la idea del «yo» como propietario de sí mismo, que es lo mismo que decir propietario de sus acciones morales en términos de felicidad, esto es, propietario de los placeres y de los dolores del «yo». Y por ello el «yo» tiene derecho a reclamar como derechos lo que sus acciones persiguen en términos de felicidad. Todos los derechos, los del «yo» y los de los otros «yo», se fundan en este argumento psicológico-ontológico, de modo que si los derechos se caracterizan por ser naturales e inalienables es porque pertenecen a la estructura del «yo», inhiere en la identidad personal. La única diferencia que se advierte entre el «yo» y la «persona» es que mientras el «yo» por naturaleza es libre y poseedor de derechos, la persona es el «yo» público, es decir, un agente capaz de someterse a una ley. El «yo» pertenece a la esfera de la conciencia que advierte la propiedad que tenemos, el dominio que ejercemos sobre las acciones que procuran nuestra propia felicidad; la persona, sometida a la ley, es responsable, en términos de recompensas y castigos, por esas acciones¹³⁶.

Esta lectura de Zuckert¹³⁷, da un sustento antropológico a las afirmaciones del *Segundo Tratado*. Si en éste el hombre es propietario de sí mismo y de lo que obtiene

¹³⁵Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, §§ 17, 18 (II, 62-63). De origen calvinista, la idea de *self-ownership* comporta que la conciencia independiente carga con la definición de su propia identidad, por sí misma y antes de Dios, sin ninguna intermediación eclesiástica o civil, como dice Coleman, *op. cit.* 136. Cf. Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 285.

¹³⁶Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 26 (II, 69): “La persona, como la tomo, es el nombre de este sí mismo [*self*]. Dondequiera que un hombre encuentre lo que él llama él mismo, otra puede decir que es la misma persona. Es un término forense de imputación de acciones y su mérito; pertenece, entonces, en sentido lato, a los agentes inteligentes capaces de una ley, y de felicidad y desgracia.”

¹³⁷Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 285-286. La tesis de Zuckert se puede contrastar en Feser, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld, 2007, 66-74; Foisneau, Luc. “Identité personnelle et mortalité humaine Hobbes, Locke, Leibniz”. *Archives de Philosophie*. 67/1 (2004): 65-83; Lowe, E. J. *Locke on human understanding*. London and New York: Routledge, 1999, 102-118; Martin, Raymond y Barresi, John. *Naturalization of the soul. Self and personal identity in the eighteenth century*. London and New York: Routledge, 2002, 12-29; Seigel, Jerrold. *The idea of the self*, New York: Cambridge U. P., 2005, 87-110; etc.

por su trabajo personal, es porque el «yo» se ha definido como autoconciencia dueña de sí y de sus acciones. La concepción filosófica del «yo» proporciona un fundamento a los derechos como inherentes a la estructura de la personalidad, del mismo modo que la concepción de la persona permite a Locke incluir las acciones bajo el ámbito de la ley humana o de la divina. Pues una vez que se identifican el bien y el mal con el placer y el dolor, “el bien y el mal, moralmente considerados, no son sino la conformidad o el desacuerdo entre nuestras acciones voluntarias y alguna ley; conformidad o desacuerdo que nos acarrea el bien o el mal por la voluntad y potestad de un legislador”. De lo que se sigue que el bien es la recompensa establecida por el legislador a la conducta acorde a la ley, mientras que el mal es el castigo que tal legislador fija para la conducta que infringe la ley¹³⁸.

Así, la teoría de la ley natural –lo que queda de ella–, desde la perspectiva de la propiedad que el hombre tiene sobre su persona y sus acciones, cabalga entre el constructivismo moral —de la autoconciencia personal como búsqueda y gobierno libres de las acciones que se dirigen a la felicidad— y el voluntarismo legislativo, en principio divino pero que deviene humano, vía ley de la moda o de la opinión¹³⁹, vía contrato social¹⁴⁰.

VI. Conclusiones

La ley natural en Locke tiene, según hemos visto, dos caras, como el dios Jano; una que mira a Dios como creador poderoso y otra que se dirige al hombre como su autor y su imagen. La primera afirma el voluntarismo moderno; la segunda,

¹³⁸Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVIII, § 5 (II, 97): El bien y el mal “no son sino el placer o el dolor, o aquello que nos ocasiona o procura placer o dolor. En moral, el bien y el mal, entonces, son sólo la conformidad o el desacuerdo de nuestras acciones voluntarias a alguna ley, por medio de la cual el bien o el mal está puesto en nosotros por la voluntad y el poder del legislador; los cuales bien y mal, placer o dolor, es lo que llamamos recompensa y castigo en atención a nuestra observancia o incumplimiento de la ley, por el decreto del legislador”. Sobre el hedonismo egoísta de Locke, véase Darwall, *op. cit.* 149 y ss.

¹³⁹Locke. *An essay. op. cit.* II, XXVIII, § 7 (II, 98).

¹⁴⁰Véase la crítica al *Ensayo* de Mathewson, Mark D. “John Locke and the problems of moral knowledge”. *Pacific Philosophical Quarterly*. 87 (2006): 509–526.

el racionalismo también moderno. Aquella desemboca en el poder de un Dios creador; ésta en la conciencia individual y en la auto-creación del hombre. Ambas caras permanecen a lo largo de todas las obras de Locke y se concilian —si es que puede hablarse de conciliación— sólo si a la visión teológica de la ley de la naturaleza se la acepta como hipótesis o presupuesto necesario, esto es, el requisito de la voluntad indefectible de un Ser Superior que manda omnímodamente; y si a la versión secular de esa ley se la considera desde la perspectiva del «yo» como propietario de sí.

Pero, como expusimos, los endebles fundamentos teológicos de Locke —a causa de su librepensamiento que le permitió tomar prestado cuanto creía razonable de diversas denominaciones protestantes— debilitan el arraigo de la ley natural en Dios, que termina por ser una hipótesis racional necesaria a sus fines morales, jurídicos y políticos. De modo que rebrota con mayor fuerza el argumento secular, la fundamentación de la ley natural en la racionalidad humana que, en última instancia conduce a la idea del hombre propietario de sí mismo, a tono con las ideas calvinistas —no ajenas a Lutero— de la importancia capital de la vocación o trabajo (*calling*).

Locke, por lo tanto, produce una transformación dentro de la teoría protestante de la ley natural y de la moral porque, primero, profundiza la desnaturalización de la ley de la naturaleza; segundo, apura el giro utilitarista y hedonista que venía de Hobbes; tercero, confirma con nuevos argumentos la hipótesis que estaba ya en Grotius de la independencia de la ley natural respecto de la divina. Todos estos cambios pueden resumirse o derivarse de su concepto gnóstico de la divinidad, de un Dios a imagen del hombre.

Es evidente que la idea de Dios que tiene Locke responde a la creencia generalizada de su siglo, esto es, a la idea de un Dios que es imagen del hombre, como ha sintetizado Eric Voegelin: “El hombre es un propietario que cuida de su propiedad y reconoce su obligación de no dañar a nadie y Dios está formado a su imagen”. Sobre este presupuesto, que Locke acepta sin objetar, las concepciones

acerca de Dios varían de pensador en pensador. “El siglo XVII —continúa Voegelin— ha producido una curiosa variedad de dioses. Para Grotius, Dios era un comerciante itinerante que quiere que todos los hombres mantengan relaciones comerciales sobre los siete mares; para Hobbes, fue el Leviatán sentado en el orgullo; para Luis XIV, un rey con un tribunal; para el Locke profundamente religioso, es un fabricante que no desea que su propiedad se estropee.”¹⁴¹

¹⁴¹Voegelin, Eric. *The new order and last orientation*. En *The collected Works*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1999, v. 25, 147.

Carl Schmitt y Jacob Taubes: lógica apocalíptica, secularización, política.

Carl Schmitt and Jacob Taubes: Apocalyptic Logic, Secularization, Politics.

Tomas Borovinsky *

Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 18 de noviembre de 2014

Resumen: *El objetivo de este trabajo es el de explorar las matrices apocalípticas que subyacen a los debates mantenidos entre Carl Schmitt y Jacob Taubes para así contribuir a captar el corazón de la política en la escena contemporánea. De este modo, encontraremos en Carl Schmitt a un apocalíptico de la contra-revolución quién clamará por una fuerza o dique (katechon) como la única esperanza para salvar la política, enfrentando el triunfo de la economía (neutralización político-estatal); mientras que veremos en Jacob Taubes a un apocalíptico de la revolución que lucha por el fin de este mundo de injusticias en el que vivimos.*

Palabras clave: *Carl Schmitt; Jacob Taubes; apocalíptica; secularización.*

Abstract: *The aim of this paper is to explore the apocalyptic matrices underlying the debates between Carl Schmitt and Jacob Taubes to grasp the core of politics in the contemporary scene. Thereby, we will find in Carl Schmitt an apocalypticist of the counter-revolution who will argue in favor of a force or dyke (katechon) as the only hope of saving politics, facing the triumph of economy (political-state neutralization); whereas in Jacob Taubes we will see an apocalypticist of the revolution who longs for the end of this world of injustice as we know it.*

Keywords: *Carl Schmitt; Jacob Taubes; Apocalyptic; Secularization.*

* Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires), becario posdoctoral del CONICET (Instituto de Investigaciones Gino Germani) y docente universitario (UBA).
Correo electrónico: tomas.borovinsky@gmail.com

No se espera sino que se experimenta una profecía exitosa. El Apocalipsis (o escatología) contemporáneo no debe defenderse del fracaso de las previsiones, sino que debe convivir con su propio éxito.

Ernesto De Martino

Introducción

En el presente artículo pretendemos contraponer el pensamiento de Carl Schmitt (1888-1985) con el de Jacob Taubes (1923-1987), teniendo en consideración fundamentalmente el carácter apocalíptico y escatológico de los mismos, en un mundo secularizado. Buscamos poner sobre el tapete la racionalidad teológico-política que se esconde bajo determinadas concepciones de la política utilizando justamente a Schmitt y a Taubes como indicadores. Indicadores radicalmente contrapuestos en lo político, aunque coincidentes en cuanto al lenguaje común y por tanto en lo relativo a la importancia existencial del decidir qué posición se toma frente al *final*. Un final entendido como Juicio (Final), donde el hombre debe decidir tarde o temprano frente a la finitud del tiempo, del hombre y la historia.

Por eso tomamos aquí dos pensadores radicales de signo político contrario, que a su vez pertenecen a dos grupos religiosos distintos –dato importante para pensar este particular caso de teológico-político en el marco de los estudios sobre secularización conceptual. Sin embargo quizás esté de más remarcar que ni Schmitt es un único representante del pensamiento católico, ni Taubes lo es del judaísmo. Ambos asumen, como veremos más adelante, posiciones eminentemente polémicas de lo teológico-político hacia adentro y hacia fuera de sus propias tradiciones.

Para esclarecer estas cuestiones es que realizaremos una lectura que ponga en evidencia de qué modo a cada toma de posición en relación a la política y al hombre subyacerá una determinada visión teológico-política. Cada postura política implicará

una posición específica en relación a la apocalíptica. Lo que está en juego para estos pensadores de lo existencial es la pregunta por el lugar de la política frente al final de los tiempos.

Origen de la lógica apocalíptica

Existe un cierto tono apocalíptico que atraviesa determinadas visiones de la filosofía y la política contemporánea, parafraseando libremente a Jacques Derrida¹. Más allá de las modas, pasadas y presentes, creemos que, al menos parcialmente, ese tono responde a una semántica de la modernidad que abarca todo un abanico de pensamientos que atraviesan las batallas políticas de los últimos siglos. En ciertas visiones cristalizadas, liberalismo y marxismo por ejemplo, comparten una misma visión de la historia comprendida como un progreso hacia una meta política inexorable. Hegel, en este sentido, no sólo es un pensador capital de la filosofía moderna sino que además constituye un autor que llevó esta lógica, con todo lo que ella implica, al paroxismo. Pensador de los finales, Hegel encarnaría aquella filosofía moderna entendida como “forma secularizada del cristianismo”², en palabras de Leo Strauss.

Hegel es un pensador de los finales que afirma que sólo al final del recorrido podemos decir la verdad. ¿Pero de dónde proviene esta lectura finalista de la historia como progreso, esta historia lineal que apunta hacia una meta concreta? Como explica Karl Löwith, semejante forma de leer la historia universal occidental como filosofía de la historia es una representación “específicamente bíblica”³, al mismo tiempo que es una justificación teórica del arribo de la burguesía al poder en el siglo XIX, donde la historia se dirigiría “hacia un fin último, y es conducida por la providencia de una

¹ Derrida, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI, 2003. 11.

² Strauss, Leo. *On Tyranny*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. 207. Para una lectura de la visión de la modernidad, véase: Strauss, Leo. “Las tres olas de la modernidad”. *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011. 51-66.

³ Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Editorial Katz, 2007. 74.

voluntad divina”⁴. Una voluntad divina en proceso de secularización pero signada por su origen teológico-político.

Hay entonces una apocalíptica y una escatología moderna, de origen netamente teológico, que sobrevive secularizada en las grandes tradiciones de la filosofía y la política occidental. Una lógica apocalíptica a partir de la cual Jacob Taubes señala, nada menos, que “Hegel busca hacer derivar en forma estricta su propio sistema del Nuevo Testamento, en particular de las sentencias de Jesús en el sermón de la montaña y del Evangelio de Juan”⁵. La escatología y la apocalíptica encuentran su origen en el pueblo judío –génesis y redención– y es difundida culturalmente, en su modo teológico y secularizado, por el mundo cristiano. Hegel y Marx encarnan esta lógica elevada a sus últimas consecuencias donde “la filosofía de la historia de Hegel es llevada hasta el final por la filosofía de la revolución del marxismo”⁶. Como sostiene Hegel mismo: “debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo”.⁷ Si hay un principio de la historia, explica Alexandre Koyré en un texto que marcó a fuego la interpretación de Hegel de Alexandre Kojève⁸, entonces la historia tiene que tener un final⁹. Una apocalíptica secularizada, diríamos nosotros.

El mundo antiguo anterior a la cristianización encerraba concepciones ciertamente diferentes a las de nuestro mundo moderno signado por la impronta judeo-cristiana (secularizada). Si decimos que la figura que representa la concepción moderna, occidental y hegemónica del tiempo y la historia es *la línea*, donde hay un inicio y un final, la figura que podría representar a ciertos antiguos sería *el círculo*. El mito antiguo constituye la narración del origen, la repetición de lo idéntico donde encontramos que, como señala nuevamente Jacob Taubes: “en el eterno retorno de lo

⁴ Löwith, *op. cit.* 74.

⁵ Löwith, *op. cit.* 191.

⁶ Löwith, *op. cit.* 117.

⁷ Hegel, Georg. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1997. 44.

⁸ Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 2000.

⁹ Koyré, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 2000. 135-173.

idéntico el adónde coincide con el de dónde. El origen como la fusión del de dónde y el adónde es el medio del mundo místico”. Y continúa diciendo que “el poder abarcativo del origen es la naturaleza, pues proscribire todo acontecer hacia el cielo del florecer y el marchitarse. Los dioses de la naturaleza son los *baales* y el más sagrado de los dioses *baales* es Dionisos”¹⁰. En ese sentido es que debemos recordar lo señalado por Humphrey Kitto cuando decía que “sobre todo, los griegos se negaban en forma terminante a distinguir entre la Naturaleza y la naturaleza humana. Así pues, las fuerzas que rigen el universo físico deben regir también el universo moral”¹¹. Es por ello que podemos hablar de un politeísmo griego que funciona como una “religión natural” donde, además, el “instinto griego a favor de la armonía y la lógica se advierte en la creación del sistema olímpico presidido por Zeus”¹².

La temporalidad griega antigua estaba dividida entre el *aión*, el *kairós*, y el *chronos* que “se oponen como cualitativamente heterogéneos”¹³. Por un lado, está el tiempo lineal del *chronos* y por otro el “tiempo oportuno, el tiempo propicio”¹⁴: el *kairós*. El equivalente del *tempos* griego no es el *chronos* sino el *kairós*. El *kairós* se aleja de la tradicional definición moderna del término ocasión y viene a estar asociado más bien a una imagen compleja y heterogénea de la temporalidad “que nos remite a la calidad del acuerdo y de la mezcla oportuna de elementos distintos, exactamente igual que el tiempo atmosférico”¹⁵. Otra definición importante del *kairós*, trabajada por Giorgio Agamben, se encuentra en el *Corpus Hippocraticum* y señala que “el tiempo es aquello en lo que hay *kairós* y *kairós* es aquello en lo que hay poco tiempo”. En este sentido para Agamben el *chronos* es *kairós* contraído y abreviado.

La concepción que heredó Occidente –y que triunfó por sobre la visión griega– es aquella signada en cierto modo por el mesianismo y la apocalíptica judía (en parte,

¹⁰ Taubes, Jacob. *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010. 31.

¹¹ Kitto, Humphrey. *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 2007. 226.

¹² Kitto, *op. cit.* 229.

¹³ Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2006. 73.

¹⁴ Marramao, Giacomo. *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa, 2008. 129.

¹⁵ Marramao, *op. cit.* 130.

luego cristiana). Esta concepción es la que persistirá de forma secularizada en las filosofías de la historia hegelo-marxistas, en las visiones progresistas de la historia – incluidas las liberales y algunas conservadoras–, en las teorías revolucionarias y también como contraposición en las contra-revolucionarias. La concepción judeocristiana de la historia lineal es aquella que atraviesa a Occidente, siendo esa aún nuestra concepción de la historia y del tiempo. De ahí que algunos pretendan frenarla o “andar con cuidado” (conservadores o “contra-revolucionarios”) y otros quieran acelerarla (progresistas o revolucionarios de distinto tipo).

Otra diferencia fundamental entre los antiguos y los modernos radica en que para los últimos la sociedad perfecta es alcanzable. Porque para los antiguos “todo lo generado es corruptible, esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá”¹⁶, no puede haber un mundo perfecto definitivo como sí piensan los modernos. Desde la perspectiva antigua, a diferencia de los modernos (Hegel), ningún régimen político dura para siempre. Por eso la querrela entre los antiguos y los modernos, leída en clave teológico-política y temporal, es fundamental para entender de qué modo se erige una disputa en la que se juega la voluntad de acabamiento por el lado de los modernos: siendo este un rasgo profundamente judeo-cristiano. Porque después de todo: “La querrela entre los antiguos y los modernos nos parece más fundamental que la querrela entre Platón y Aristóteles o la querrela entre Kant y Hegel”¹⁷.

Siguiendo este argumento de la importancia de la temporalidad para pensar la política es que pensadores como Giorgio Agamben sostienen que todo pensamiento verdaderamente político debe medirse con la concepción vigente del tiempo y de la historia: tanto para pensarse en esa unidireccionalidad como para repensar el tiempo (otra temporalidad) para construir quizás otra política. Como sostiene Agamben: “Cada concepción de la historia va siempre acompañada por una determinada

¹⁶ Platón, *República*, 546 a.

¹⁷ Strauss, Leo. *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008. 238.

experiencia del tiempo que está implícita en ella, que la condiciona y que precisamente se trata de esclarecer”, porque además “cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo”¹⁸. De ahí la recuperación del concepto de *cronotopo* que realiza Jan Assmann del pensamiento de Mijail Bajtín. Sobre esto Assmann afirma que de “todas las formaciones y construcciones de sentido, la construcción cultural del tiempo es la más básica y extensa. Ella constituye el verdadero marco de la historia, cuya forma y cuyo curso sólo se entiende desde este punto de vista”¹⁹.

Además señala Assmann la importancia del aporte de Agustín de Hipona en su concepción entre tiempo lineal y tiempo cíclico porque “la muerte de Jesús en la cruz era el acontecimiento único e irreversible que, para todos los que creen en él, da al tiempo la forma de una línea. Mientras los paganos yerran en círculo, los cristianos caminan hacia la meta de la Redención”²⁰. Y donde, como señala Jan Assmann, “un pueblo vive en el tiempo lineal de la historia sacra o en el tiempo cíclico de la historia profana” porque “en esta concepción agustiniana del tiempo cíclico y el tiempo lineal es esencial la exclusividad de la división”²¹.

También atraviesa de diverso modo a nuestra experiencia del tiempo moderno el concepto de aceleración. Como dice Sibila Tiburtina en un texto apocalíptico: “Y los años se acortarán a meses y los meses a semanas y las semanas a días y los días a horas”²². Subyace a la lógica apocalíptica una idea de aceleración y abreviación de las jornadas. Sostiene en este sentido Marcos (13, 20): “Y si el Señor no acortase aquellos días, no se salvaría nadie, pero, en atención a los elegidos que él escogió, ha acortado los días”²³. La contracción del tiempo tiene, desde el punto de vista teológico, un

¹⁸ Agamben, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004. 131.

¹⁹ Assmann, Jan. *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada, 2005. 22.

²⁰ Assmann. *Egipto... cit.* 24. También véase en Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca Homo Legens, 2006. 478.

²¹ Assmann. *Egipto... cit.* 24.

²² Sibila Tiburtina. *Sibyllinische Weissagungen*. München: Heimeran, 1951. 276.

²³ *Nueva Biblia de Jerusalén. Libro de Job*. Barcelona: Desclée De Brouwer, 1998. 1484.

sentido apocalíptico. Porque como dice Reinhart Koselleck: “el acortamiento del tiempo, ya sea producido por Cristo o por el Anticristo, constituye un presagio del fin del mundo”²⁴. Solo considerando aquel tono y aquella urgencia es que podremos acercarnos a la disputa que une en íntima enemistad a Carl Schmitt con Jacob Taubes.

Apocalíptica, *katechon*, decisión: Carl Schmitt versus Jacob Taubes

Carl Schmitt y Jacob Taubes están opuestos por el vértice. Ambos se paran sobre el problema del apocalipsis y la secularización pero tomando posiciones políticas diametralmente opuestas. Schmitt será un jurista (católico) conservador y Taubes un filósofo (judío) revolucionario, pero ambos pensadores tendrán una mirada teológico-política (Schmitt será una influencia capital en Taubes) en la que la apocalíptica, la escatología y el mesianismo jugarán un papel central.

En este sentido, para ser esquemáticos, podemos decir que la escatología es el final del tiempo, que el mesianismo es el tiempo del final y que la apocalíptica es el final del mundo. Dice Giorgio Agamben que “el tiempo mesiánico es el tiempo que el tiempo nos da para acabar”, es el “tiempo que resta”²⁵. Por eso es fundamental “corregir ante todo el equívoco común que consiste en igualar el tiempo mesiánico con el escatológico”²⁶. También es importante concebir una concepción concreta de lo “apocalíptico”. Una vez más Agamben sostiene en una definición bellísima que “el apocalíptico se sitúa en el último día, en el día de la cólera: contempla cómo se cumple el fin y describe lo que ve”²⁷.

Teórico de la política que supo hacerse un lugar entre los fundamentales del siglo pasado a fuerza de grandes y polémicos textos, a fuerza de una vida comprometida y seria, consideramos a Carl Schmitt como un pensador ineludible para

²⁴ Koselleck, *op. cit.* 38.

²⁵ Agamben. *El tiempo...*, cit. 72.

²⁶ Agamben. *El tiempo...*, cit. 68.

²⁷ Agamben. *El tiempo...*, cit. 68.

la presente, porque además como señala Ernst Jünger: “Carl Schmitt es uno de los poquísimos pensadores del siglo XX que verdaderamente ha hecho escuela”²⁸.

Pensador que pretendió encontrar la especificidad de lo político en la distinción amigo-enemigo, sus lectores especializados varían al ponderar el peso de lo teológico-político en su teoría. Aquí nosotros no podemos dejar de remarcar que nos ponemos del lado de aquellos que valoran fuertemente este peso asfixiante de lo teológico-político en Schmitt. En su obra *Der Begriff des Politischen* Schmitt intenta encuadrar y delimitar un problema inabarcable mediante la antes mencionada búsqueda de la especificidad de lo político. De ahí surge la distinción fundamental e inconciliable (amigo-enemigo) siendo esta capaz de marcar “el grado máximo de intensidad de una unión o separación”²⁹. En el mismo libro, afirma también que los conflictos extremos sólo pueden ser resueltos por los propios implicados en el mismo y remarca que: “en rigor solo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de la vida”³⁰.

Sin embargo, en el propio Schmitt habitarán distintos momentos y tensiones. Así como reivindicará en distintos lugares de su obra la importancia de la homogeneidad³¹ para pensar la política democrática, también rescatará una cierta idea de pluralismo al pensar la Iglesia católica. Schmitt dirá que la historia de la Iglesia “conoce ejemplos de asombrosa adaptación, pero también de rígida intransigencia; de capacidad para la resistencia varonil y de flexibilidad femenina; de orgullo y humildad extrañamente mezclados”³². Hay una diversidad interior a la Iglesia que funciona como una *complexio oppositorum*.

²⁸ Jünger, Ernst. *Los titanes venideros. Ideario último*. Barcelona: Península, 1998. 68.

²⁹ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2005. 56.

³⁰ Schmitt. *El concepto... cit.* 57.

³¹ Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos, 2002. 22. Ver también: Schmitt, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 2006. 225.

³² Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política*. Buenos Aires: Areté, 2009. 52.

Pero volviendo a la cuestión de la enemistad, Schmitt encontrará en el liberalismo/socialismo universalista a verdaderos enemigos problematizadores que lo interpelarán teóricamente, ya que para el autor el liberalismo intenta disolver, diluir, el concepto de enemigo trasmutándolo en mero “competidor” en el caso del liberalismo, o deviniendo criminal también bajo el liberalismo y bajo el comunismo. Además, para Schmitt la plural tolerancia liberal hacia lo ajeno posibilita la aparición de fracciones políticas internas que pueden poner en riesgo el orden establecido. Para Schmitt, en palabras de Heinrich Meier: “El liberalismo figura allí como la ‘nueva fe’ que apuesta y se deshace en esfuerzos para lograr que la economía, la industria y la técnica terminen por ‘vencer’ al Estado, la guerra y la política”³³.

Según el autor, el liberalismo implica una concepción neutralizadora del conflicto que no hace más que postular el fin de la lucha política, suponiendo que entonces las tensiones pasarían a ser sólo económicas. Pero esta visión yerra al olvidar que si hay un verdadero conflicto económico extremo, es debido a que éste devino en hecho político. Aquí liberalismo y marxismo postulan un error coincidente, opuesto por el vértice. Si los liberales consideran el fin de lo político ahí donde sólo quedan conflictos económicos, los marxistas vislumbrarán en el fin de los conflictos económicos el ocaso del conflicto político³⁴.

En este sentido, muchos de los señalamientos de Carl Schmitt sobre la intensa coincidencia entre capitalismo y comunismo serán comunes a muchos otros pensadores como Alexandre Kojève, Karl Löwith, Martin Heidegger o al propio Jacob Taubes. Pero sobre esta matriz común Schmitt dirá en un texto de 1955, por su parte, que en diversos aspectos fundamentales...

el socialismo coincide con la economía política clásica y su liberalismo. Porque también el núcleo científico-social y filosófico-

³³ Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, 2008. 110.

³⁴ Kojève, *op. cit.* 437.

histórico del liberalismo atañe al orden de prelación de la producción y la distribución. El progreso y la libertad económica consisten en la liberación de las fuerzas productivas³⁵.

Para Schmitt es evidente la ligazón materialista entre comunismo-marxista y capitalismo porque hay una fuerte “vinculación histórico-temporal del socialismo a la imagen histórica del progreso técnico y su ilimitado aumento de la producción”³⁶.

De lo que se trata desde esta óptica es de concebir que la supuesta radical diferencia entre comunismo y capitalismo se disuelve porque ambas están signadas por la primacía de una fe frente a la que nadie parece ser neutral: la economía (o quizás más bien la técnica). Como señala Heinrich Meier: “La nueva fe es el ‘giro hacia lo económico’, el trabajo en pos del triunfo de la ‘sociedad industrial y comercial’, la ideología según la cual el destino no reside en la política, sino en la economía”³⁷. Porque después de todo: “Los marxistas de hoy son los burgueses de pasado mañana”³⁸. De ahí que para Schmitt, como para tantos otros, no haya verdaderas diferencias de fondo entre ambas versiones materialistas. Recordemos lo señalado por Martin Heidegger al afirmar que

esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y Estados Unidos son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal.³⁹

³⁵ Schmitt, Carl. *Apropiación, partición, apacentamiento*. En *El nomos de la Tierra en el derecho de gentes del Jus publicum europaeum*. Buenos Aires: Struhart, 2005. 368.

³⁶ Schmitt. *Apropiación... cit.* 369.

³⁷ Meier, *op. cit.* 110.

³⁸ Meier, *op. cit.* 111.

³⁹ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2003. 42.

Para Schmitt, la cuestión del materialismo irá por encima de la distinción entre mundo soviético y anglosajón, aunque es claro que para el autor no será exactamente lo mismo un bando y otro. Las diferencias entre ambos quedarán signadas por las potencialidades telúricas de cada uno de estos mundos. Pero ambos polos del espectro acordarán en pretender llevar a término la política mediante la instalación del imperio de la justicia definitiva. El precio a pagar es evidentemente alto.

Schmitt quiere contener ese final, detenerlo mientras que Taubes pretende acelerarlo. Schmitt busca defender al hombre y a la historia por medio de la política y Taubes busca, como veremos a continuación, llevar la lógica de la historia a su conclusión revolucionaria. Taubes a favor del descongelamiento de la historia mediante la aceleración y Schmitt, paradójicamente, a favor de la neutralización de la lógica apocalíptica que es justamente de origen (judeo) cristiano.

Por eso es fundamental recordar lo que sostiene Jacob Taubes al decir que a fin de cuentas “todos los conceptos cristianos que conozco son o llegarán a ser en algún momento explosivos de tan políticos”⁴⁰. Y si bien el judaísmo es teología política y “esa es su cruz”, lo cierto es que también “la *politicidad* originaria del movimiento cristiano era perfectamente percibida tanto por los romanos como por los judíos y, para todos en el mundo antiguo, estaba claro que el Reino implicaba una cuestión de poder y soberanía”⁴¹. Dado que si bien es verdad que los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado y la política son conceptos teológicos secularizados, según indica la divisa schmittiana⁴², también es cierto, que como nos dice Jan Assmann “los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados”⁴³, afirmación que no anula a la primera sino que más bien la compone y

⁴⁰ Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007. 86.

⁴¹ Ludueña Romandini, Fabián. “La Historia como Escatología: una arqueología del Anticristo y del Katechon desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt”. *Confines*. 26 (2010): 35. Este texto fue incorporado ampliado en *La comunidad de los epectros. Antropotecnia I*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010. 227.

⁴² Schmitt, Carl. *Teología Política*. Buenos Aires: Struhart, 2005. 57.

⁴³ Assmann, Jan. *Potere e salvezza. Teologia politica del'antico Egitto, in Israele e in Europa*. Torino: Einaudi, 2002. 20.

la completa, porque como continúa Taubes: “como no hay teología sin implicaciones políticas, tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos”⁴⁴.

En Occidente, “el curso de la historia se desarrolla en el tiempo” y “la esencia del tiempo está comprendida en su unidireccionalidad”⁴⁵. Porque a fin de cuentas, como señala Jacob Taubes: “desde la perspectiva de la historia, el origen se vuelve comienzo, al que siguen un medio y un final. La historia misma es el medio entre creación y redención”⁴⁶. Hay una lógica que persiste como matriz de la temporalidad que, con el proceso de inmanentización-secularización, genera la dinámica revolucionaria de la modernidad. Como dice Taubes, en un pasaje sutilmente schmittiano, “una historia de las revoluciones europeas es lo mismo que la historia de la pérdida de la sustancia católico-cristiana de Europa”⁴⁷. El olvido de lo teológico-político sintoniza con la aceleración de la dinámica social del progreso y de la historia. Es decir: la lógica apocalíptica occidental sería de origen judeo-cristiana – como ya explicamos en la sección anterior –, pero el propio olvido de lo teológico-político acelera este proceso. La secularización tiene como efecto colateral la supervivencia de lo teológico-político. Paradojas de la modernidad.

A los ojos de Schmitt, Rusia acecha desde el Este el porvenir alemán de la misma forma que por el Oeste el mundo anglosajón amenaza con homogeneizar la singularidad alemana. Uno es frente al otro, “metafísicamente” hablando, materialismo de signo contrario. Aunque es también cierto que si bien iguala a estas dos versiones del materialismo mundial, desde el punto de vista telúrico se tratará de mundos distintos. En este sentido el mundo anglosajón será para Schmitt el referente del mar mientras que Alemania será una potencia terráquea, e Inglaterra encarnará el lado mitológico del monstruo marino que lleva el nombre hebreo de Leviathan [enroscado]. Y si bien no pretendemos en este trabajo ahondar en los orígenes y en las

⁴⁴ Taubes, Jacob. *Del culto a la cultura*. Buenos Aires: Katz, 2007. 267.

⁴⁵ Taubes. *Escatología...* cit. 21.

⁴⁶ Taubes. *La teología...* cit. 195.

⁴⁷ Taubes. *La teología...* cit. 150.

amplias tradiciones que esconde este monstruo bíblico, lo cierto es que podemos decir algunas palabras sobre el Leviathan.

El Leviathan es una imagen del Tanaj que hace aparición en diversos pasajes – como en el Génesis, Isaías y en el Libro de Job– donde el terror reina en sus dientes, liberando destellos mediante sus estornudos, brotando antorchas de sus fauces y asustando hasta a las olas⁴⁸; apareciendo en el mismo libro y al mismo tiempo otra bestia, en este caso terrestre, llamada Behemoth. Pero más allá de todas las polémicas que encierran estas dos imágenes y sus posibles orígenes pre-hebreos, fenicios y célticos lo importante aquí es remarcar que mientras Leviathan aparece como un animal marino, un cocodrilo de proporciones, una ballena o un pez gigante, el Behemoth aparece como un rinoceronte, un gran toro o un elefante. En síntesis: podemos animarnos a decir con Schmitt que este monstruo que es el Leviathan es para la teoría política moderna un “símbolo de la unidad política, es, no ya un <corpus> cualquiera o un animal, sino una imagen de la Biblia, ciertamente del Antiguo Testamento, revestida en el curso de muchos siglos de interpretaciones míticas, teológicas y cabalísticas”⁴⁹.

En Schmitt la tensión entre lo cristiano y lo judío, y entre lo universal y la singularidad tienen una importancia capital. Sobre esto Ernst Jünger dirá: “Carl Schmitt estaba literalmente fascinado por el judaísmo, que consideraba como la oposición esencial al catolicismo en la lucha por la interpretación de la historia universal” y agrega Jünger que Schmitt “decía que era mucho más interesante discutir con la intelectualidad judía que con la pequeñoburguesa de Berlín”⁵⁰. En esta clave es que resulta fundamental considerar algunos pasajes del gran texto de Schmitt dedicado al Leviathan con respecto a ciertas interpretaciones místicas judías de este monstruo marino que aparece en el Tanaj. En *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* Schmitt se refiere al pueblo judío como un pueblo anormal, cuya

⁴⁸ Nueva Biblia de Jerusalén, Libro de Job, Desclée De Brouwer, Barcelona, 1998, p. 905.

⁴⁹ Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Comares, 2004. 2.

⁵⁰ Jünger, *op. cit.* 69.

situación es incomparable con cualquier otro pueblo. Aquí Schmitt afirma también que en determinadas interpretaciones de carácter esotéricas, judeocabalísticas afirma: “el Leviathan representa el «ganado de las mil montañas» es decir los pueblos paganos. La Historia universal aparece como una lucha de los pueblos paganos entre sí. Los judíos están al margen y contemplan cómo los pueblos de la tierra se matan entre sí. Comen de la carne de los pueblos muertos y viven de ella”⁵¹. Siendo a su vez sumamente inquietante que este pensador fundamental afirme que “lo que buscamos, y aquello por lo que luchamos, es nuestra propia naturaleza no adulterada, la pureza intacta del pueblo alemán. 'Al defenderme del judío', dice nuestro *Führer Adolf Hitler*, 'lucho por la obra del Señor’”⁵². Porque si para Schmitt es clave esta disputa es también en parte por las implicancias que podría tener aquel “judío real” sobre el que Karl Marx teorizó. En este sentido, parafraseando a Jorge Dotti, el antijudaísmo metafísico y teológico-político de Schmitt se hace carne al intentar al menos mínimamente ingresar en este campo de batalla que es Schmitt. A los ojos del jurista, es el “judío real” el que encarnaría en parte al menos muchas de las características del liberalismo al implicar por su propia observancia religiosa un acatamiento meramente superficial de la ley de los Estados, al tener una supuesta supremacía la ley religiosa judía. De esta forma, es entendible que los judíos sean partidarios de una cierta secularización que adquiriría la forma de un “desapego neutralizante”. Como afirma Dotti, “desarraigo y conciencia libre son, entonces, los dos puntos sobre los cuales se focaliza el antijudaísmo schmittiano”⁵³. Una conciencia libre que nos recuerda a aquel lejano “germen del liberalismo” que podemos encontrar en Hobbes. Una especie de persistente devenir liberal del judío. Al menos desde una lectura determinada.

Siguiendo parte de este razonamiento sobre el “judío real” es que otra de las figuras intelectuales más relevantes a los ojos de Taubes –nos referimos a Ernst

⁵¹ Schmitt, Carl. *El Leviathan... cit.* 6.

⁵² Schmitt, Carl. “La ciencia del derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío”. *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*. Comp. Yves-Charles Zarka. Barcelona: Anthropos, 2007. 102.

⁵³ Dotti, Jorge. “Introducción”. En Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra, 2009. 58.

Nolte⁵⁴– planteará una polémica –inmediatamente después de la muerte de Taubes– en relación a la “racionalidad” del ataque a los judíos por parte del nazismo en la guerra civil europea. Sobre esto es que Ernst Nolte afirmará que

el “núcleo racional” del antijudaísmo nazi consiste en la realidad fáctica del gran papel representado por cierta cantidad de personalidades de origen judío –y manifiestamente en virtud de las tradiciones universalistas y mesiánicas propias del judaísmo histórico– en el seno del movimiento comunista y socialista⁵⁵.

En este sentido, al menos parcialmente, Nolte dará la razón a la hipótesis teológico-política de Taubes (de la que seguiremos hablando más adelante) y en parte también a la de Schmitt.

Esta podría ser una parcial explicación del antijudaísmo metafísico de Schmitt que podría ser traducido también como judeofobia política y antisemitismo teológico. Porque a fin de cuentas como parece haber dicho Schmitt: “la Iglesia existe solo porque los judíos no han aceptado, porque no viven en la fe. La Iglesia es conscientemente ambivalente: soy cristiano, pero al ser cristiano no es posible más que con una dosis de antisemitismo”⁵⁶. Será aquello lo que podemos recordar la sentencia de Karl Löwith cuando dirá sobre Schmitt que: “Quien está en el mundo como si no fuera de este mundo y para quien el caso decisivo extremo no es la guerra

⁵⁴ Afirma Taubes: “Incluso como profesor de filosofía, sólo estoy interesado en la historia, y de hecho pienso que la historia la han anulado de mala manera los historiadores en ella especializados. Las excepciones confirman la regla: Ernst Nolte en Berlín, Reinhart Koselleck en Bielefeld, en los que se logra la mezcla de teoría y empiria que yo busco”. Taubes, Jacob. *La teología... cit.* 161.

⁵⁵ Carta de Ernst Nolte a François Furet publicada en: Furet, F. y Nolte, E. *Fascismo y comunismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999. 53. Para la visión de Nolte del exterminio de los judíos ver: Nolte, Ernst. *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. 480.

⁵⁶ Taubes, Jacob. *La teología... cit.* 194. Esta afirmación de Schmitt es relatada por Taubes en una conferencia en la Casa Heinrich Heine el 19 de marzo de 1986.

sino el Juicio Final, por principio no puede distinguir entre enemigos privados y públicos”⁵⁷.

En este sentido la cuestión del Imperio, la apocalíptica y el *katechon* serán de vital importancia para la comprensión de la seriedad y la gravedad del pensamiento de Schmitt y su relación con Taubes. De ahí que sea relevante recordar algunas palabras de Walter Ullmann sobre ciertas recuperaciones y nostalgias del viejo Imperio medieval (de origen “absolutamente alemán”). Como afirma Ullmann, “existió entre los historiadores alemanes una obsesión casi morbosa por el Imperio medieval, no, sin embargo, en su marco puramente histórico, sino en su relación con la Alemania moderna”⁵⁸. Donde además señala el autor sobre cierto pensamiento que flotaba en el aire entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial: “Así como una vez el Imperio lideró hegemónicamente a Europa bien podría la moderna Alemania ser quien dominara hegemónicamente a la moderna Europa”⁵⁹.

El *katechon* de la lectura de Carl Schmitt es: “la fuerza que retarda la *katargesis* y el develamiento del misterio de la anomia”⁶⁰. El *katechon* schmittiano se erige como un dique que pretende detener el final, como un dique que busca detener el fin del hombre frente al final. Por eso para Carl Schmitt, el *katechon* será la única política posible en la Tierra. Por eso pese a todo Taubes no deja de ser un apocalíptico pensador de la aceleración y Schmitt se erige en la figura del “apocalíptico de la contrarrevolución”⁶¹.

En tanto el *katechon* es entendido a la manera de la unidad de la República Cristiana cuando la figura del Imperio se erige como una fuerza capaz de detener la

⁵⁷ Löwith, Karl. *El decisionismo ocasional de Carl Schmitt en Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. 68.

⁵⁸ Ullmann, Walter. *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 2003. 35.

⁵⁹ Ullmann, *op. cit.* 37.

⁶⁰ Ludueña Romandini, Fabián. “El Mesías ante la ley: Imperium y sacerdotium en la teología política de Campanella”. *Revista Eadem Utraque Europa*. 2 (2011). 64.

⁶¹ Taubes. *La teología... cit.* 159.

aparición del Anticristo y con ello el fin del *Eón* presente, como una fuerza *qui tenet* en palabras de Saúl de Tarso. “Lo que retiene”, se lee en la traducción de la segunda carta a los tesalonicenses traducida por Giorgio Agamben. Cuando el que retiene sea quitado será revelado el “sin Ley” al que Jesús aniquilará, dice Pablo. Quizás también aquí, un alto precio a pagar.

Es por ello que Schmitt rescata su lectura del *katechon* señalando que: “El imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del *katechon*”⁶². Un *katechon* que es recuperado por Schmitt de forma tal que “el *katechon* no es exclusivamente el Imperio o el Estado (como piensan muchos de sus interpretes) sino más bien una *fuerza* o potencia que asegura la postergación del *eschaton* y por lo tanto, la posibilidad misma de la historia”⁶³. Según el jurista alemán, este *katechon* funciona como una barrera que retrasa el fin del mundo, a la manera de una paralización escatológica que al mismo tiempo permite la continuidad del *Eón*, y con ello de la vida propiamente humana. Como también afirmó específicamente sobre el Imperio Bizantino, este empleó la voz helénica y detuvo al Islam varios siglos: “fue un autentico dique, un *katechon*”⁶⁴.

Como es evidente, Schmitt “considera al *katechon* como una fuerza positiva, coincidente con el Imperio, capaz de detener la fuerza anárquica del *ánomos*, del Anticristo y asigna esta interpretación a toda la tradición dogmática patristica”⁶⁵. Pero lo cierto es que la interpretación de Schmitt sobre el *katechon* no es la única posible, siendo aun un debate entre especialistas y siendo para nosotros fundamental al menos ligar determinada lectura de estos conceptos con determinadas concepciones políticas. De ahí la importancia de señalar las dificultades de unir nociones de Imperio, *katechon* y Anticristo. Debido a que, para algunos, por ejemplo, “es imposible pensar, como hacía Schmitt, que Pablo enmascarase debajo de una figura positiva como el

⁶² Schmitt. *El nomos...* cit. 40.

⁶³ Ludueña Romandini. “La Historia...” cit. 42.

⁶⁴ Schmitt, Carl. *Tierra y mar*. Madrid: Trotta, 2009. 28.

⁶⁵ Ludueña Romandini. “La Historia...” cit. 35.

katéchon, al Imperio Romano dado que él, precisamente, quería instaurar un paradójico Reino alternativo que debía reemplazarlo”⁶⁶. Es fundamental remarcar una vez más como determinadas interpretaciones conllevan a determinadas posturas políticas (y viceversa).

Pero Carl Schmitt buscará a toda costa luchar por la supervivencia del *katéchon*. Porque si bien para Schmitt, como indica una ya trillada divisa, “el Estado presupone el concepto de lo político” igualmente debemos preguntarnos qué pasa cuando tiempo después el propio autor afirma en una carta que: “Es el fin del Estado, es verdad; el Dios mortal está muerto”⁶⁷. Cuando además el propio Schmitt también agrega que: “La época de la estatalidad toca a su fin. No vale la pena desperdiciar más palabras en ello”⁶⁸. Por eso es que una posible respuesta schmittiana a este problema de la crisis de la estatalidad radicará en el nuevo contenedor, el gran espacio [*Grossraum*] al que se le podrá adherir una fuerza que detiene, al modo del *katéchon*: última política del hombre en la Tierra. Donde los grandes espacios son aquellos en los que frente al fin de la estatalidad Schmitt encuentra la última posibilidad de la política en los Grandes Espacios que hoy podemos ver encarnados en las grandes regiones como son: Asia-Pacífico, Unión Europea, la América de la doctrina Monroe, etc. Es a los ojos de Schmitt en los grandes espacios que sobrevive la política.

Es en este sentido que debemos leer lo señalado por Jacob Taubes cuando pretende hacerse cargo del supuesto verdadero “precio del mesianismo”⁶⁹. A los ojos de Taubes el *katéchon* schmittiano es una experiencia cristiana del tiempo que está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias⁷⁰. Según Taubes, él y Schmitt compartirían una misma experiencia del tiempo y de la historia. Pero según Taubes, Schmitt no estaría dispuesto a aceptar las verdaderas consecuencias de esta experiencia del tiempo. Por eso Taubes luego dirá que “hacemos, por lo tanto, lo

⁶⁶ Ludueña Romandini. “La Historia... cit. 5.

⁶⁷ Carta de Carl Schmitt a Alexandre Kojève del 7/6/1959.

⁶⁸ Schmitt. *El concepto...* cit. 40.

⁶⁹ Taubes. *Del culto...* cit. 50.

⁷⁰ Taubes. *La teología...* cit. 85.

correcto si nos mantenemos conscientes de las bases cristianas en las que se apoya nuestra sociedad burguesa”⁷¹.

Sin embargo a los oídos de Taubes, asumir las consecuencias de dicha experiencia del tiempo implica asumir la necesidad de la caída del *katechon*. Por eso dirá que “Carl Schmitt piensa en términos apocalípticos pero desde arriba, desde las potencias; yo pienso en términos apocalípticos pero desde abajo”⁷². Será por eso que Schmitt no dejará de encontrar orígenes teológicos en determinados conceptos estatales mientras que por su parte Taubes hará un importante hincapié en este “abajo” que va a estar ligado a la calidad no aliada al poder de un pueblo judío desprovisto de Estado, sabiendo que la perspectiva –judía– de Taubes no es la única perspectiva judía posible⁷³.

En este sentido ya señalamos que Taubes –al igual que Karl Löwith– reconocerá en la lógica mesiánica del cristianismo la lógica histórica judía –es esta lógica histórica judía la que hace que la historia misma como la concebimos sea posible⁷⁴–, reafirmando por otra parte el carácter judío de Saúl de Tarso, reconociendo en este su impronta hebrea. Ahora bien como ya dijimos anteriormente, Taubes reconoce en Schmitt un gesto cristiano que estaría ligado al pacto que establece el cristianismo y la Iglesia histórica con las potencias terrestres que incluso después darán a luz, con el tiempo, a los Estados modernos. A su vez reconocerá al ya

⁷¹ Taubes. *Del culto...* cit. 98.

⁷² Taubes. *Del culto...* cit. 169.

⁷³ Recordemos por otra parte la conjura de parte de otros dos notables judíos de la época para excluir a Jacob Taubes debido a sus posturas: Leo Strauss y Gershom Scholem. Véase Strauss, L. y Scholem, G. *Correspondencia 1933-1973*. Valencia: Pre-Textos, 2010. Scholem dirá que “Taubes me ha decepcionado mucho, después de haberle observado cerca de dos años y medio: utiliza su innegable y gran talento para juegos de manos filosóficos que no puedo tomarme en serio, en lugar de trabajar con disciplina y abnegación”. Y a continuación Strauss afirma que: “En lo que respecta a Taubes, mis peores temores han quedado confirmados. Jamás he visto una ambición tan desvergonzada. ¿Podrá corregirse? ¿Tiene la piel que hace falta para recibir la merecida corrección? `El hombre que no es golpeado no es educado`”[aquí Strauss cita a Meandro]. Strauss, L. y Scholem, G., *op. cit.* 77. Eric Voegelin dirá a su vez tras un encuentro con Taubes encontrarse frente a lo más abominable: un gnóstico. Sobre visiones del mesianismo distintas a las de Jacob Taubes, véase: Taub, Emmanuel. *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013,

⁷⁴ Taubes. *Escatología...* cit. 21.

mencionado Alexandre Kojève –pensador del “fin de la historia”– como al “filósofo más importante” y definirá al trío del siguiente modo: Alexandre Kojève “era miembro de una nación apocalíptica, como Carl Schmitt era miembro del imperio alemán, lleno de pretensiones de salvación” y continuará diciendo que “yo en cambio soy hijo del pueblo realmente elegido por Dios, que despierta la envidia, precisamente, de las naciones apocalípticas”⁷⁵.

Y si la historia es, en palabras de Löwith: “una historia de las acciones y los padeceres humanos, del señoramamiento y de la humillación, del pecado y de la muerte”⁷⁶ debemos recordar que como señala Stéphane Mosès: “Al sin fin de siglos que se suceden sin que el mundo llegue a ser sustancialmente mejor, la tradición judía opone la idea de una ruptura brusca: la irrupción súbita”⁷⁷. Por ello Taubes afirmará que “Israel es el lugar histórico de la apocalíptica revolucionaria”⁷⁸, lo que nos interpela a discutir de qué hablamos cuando pensamos lo revolucionario que puede ser pensado como la ruptura con un presente signado por el sufrimiento y la injusticia.

Si es que ciertas corrientes representativas del liberalismo y el marxismo tienen la misma meta, la supresión de la política, la razón de este norte radica, como ya explicitamos, en el origen escatológico de la cultura occidental. Sin embargo es desde cierta mirada paradójico –desde la de un Taubes, por ejemplo– que Schmitt reconozca el origen teológico-político de algunos de nuestros principales conceptos políticos, y que no se proponga llevar esta lógica hasta su conclusión cristiana máxima: el Juicio Final. Hay aquí una guerra de conceptos teológico-políticos en juego que prueban el carácter tan rico como anacrónico del legado judeo-cristiano. Desde cierta mirada podemos pensar que el paradójico pensamiento teológico-político de Schmitt tiene un sintomático lado demoníaco e infernal: pospone la redención por miedo al precio a pagar.

⁷⁵ Taubes. *La teología...* cit. 171.

⁷⁶ Löwith. *Historia del mundo...* cit. 232.

⁷⁷ Mosès, Stéphane. *El Eros y la Ley*. Buenos Aires: Katz, 2007. 119.

⁷⁸ Taubes. *Escatología...* cit. 36.

Porque como señala Taubes en nombre de un decisionismo particular: “A lo sumo, el último día, pero cuando quiera que sea hay un final. No se puede discutir y discutir sin fin; llega un momento en que se actúa. Quiero decir que el problema del tiempo es un problema moral, y el decisionismo significa que nada dura sin fin”, porque “quien lo niega es inmoral; en efecto, no entiende la situación humana, que es finita y, como finita tiene que cortar, o sea, que decidir”⁷⁹. Pensar la apocalíptica implica pensar un destino, y pensar la finitud del tiempo, la historia y el hombre.

Conclusiones

Por todo lo antes señalado es que nuevamente debemos remarcar la importancia de este “debate” entre Schmitt y Taubes. Pensadores atravesados por visiones apocalípticas de la política, portadores de ideas polémicas hacia adentro y afuera de sus respectivos grupos religiosos de origen. Sin ser necesariamente representantes de estos grupos los dos se funden en la enemistad al punto de por momentos confundirse. Es el precio del lenguaje común. Pero no solo unidos un lenguaje y una misma perspectiva. Son hombres existenciales y serios enfrentados de distinto modo a la sociedad occidental del esparcimiento en la que viven. Crearán necesario, de distinto modo, hacerse cargo de las decisiones que deben ser tomadas.

Ambos son pensadores fundamentales dado que si bien es improbable que podamos reconocer el éxito de sus empresas políticas, es cierto que en sus textos podemos encontrar herramientas para un mejor diagnóstico del presente, incluso echando un vistazo a sus más solidarios miedos, y a sus más oscuras esperanzas, para captar la génesis de nuestro mundo contemporáneo. El ritmo de la vida moderna “está fuera de quicio”. La vida moderna experimenta una crisis permanente, cargada de cambios y siempre al borde del abismo en la que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. La semántica apocalíptica forma parte del núcleo duro de la modernidad que habitamos. Habrá que vivir con eso.

⁷⁹ Taubes. *La teología... cit.* 195.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006.
- Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
- Agamben, Giorgio, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
- Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007.
- Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Agamben, Giorgio, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
- Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Biblioteca Homo Legens, Madrid, 2006.
- Assmann, Jan, *Egipto, Historia de un sentido*, Abada, Madrid, 2005.
- Assmann, Jan, *Potere e salvezza. Teologia politica del'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino, 2002.
- Berman, Marshal, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 2011.
- Borovinsky, Tomas; Ludueña Romandini, Fabián y Taub, Emmanuel, *Posteridades hegelianas*, Teseo, Buenos Aires, 2011.
- Bouretz, Pierre, *Témoins du futur*, Gallimard, Paris, 2003.
- De Martino, Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 2011
- Dotti, Jorge y Pinto, Julio (comp.), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Eudeba, Buenos Aires, 2002.
- Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la gorgona? Antagonismo posestructuralista y decisionismo”, en *Devs Mortalis* Número 3, Buenos Aires, 2004.
- Furet, François y Nolte, Ernst, *Fascismo y comunismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2001.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005

- Hervier, Julien, *Conversaciones con Ernst Jünger*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007
- Hilb, Claudia, *Más allá del liberalismo. Notas sobre las 'Anmerkungen' de Leo Strauss*, en Jorge Dotti y Julio Pinto (comp.), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Eudeba, Buenos Aires, 2002.
- Hilb, Claudia, *Usos del pasado. Qué hacemos hoy con los setenta*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- Hilb, Claudia, *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Prometeo, Buenos Aires, 2011.
- Hilb, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer*, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1996.
- Jonas, Hans, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2000.
- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.
- Jünger, Ernst, *La Paz*, Tusquets, Barcelona, 1996.
- Jünger, Ernst, *Los titanes venideros. Ideario último*, Península, Barcelona 1998.
- Jünger, Ernst, *El Trabajador*, Tusquets, Barcelona, 2003.
- Kitto, Humphrey Davey Findley, *Los griegos*, Eudeba, Buenos Aires, 2007.
- Kervégan, Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Escolar y Mayo, Madrid, 2007.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 2005.
- Kojève, Alexandre, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, París, 2007.
- Kojève, Alexandre, *L'athéisme*, Gallimard, París, 1998.
- Kojève, Alexandre, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Gallimard, París, 1990.
- Kojève, Alexandre, *El emperador Juliano y su arte de escribir*, Grama, Buenos Aires, 2003.

- Kojève, Alexandre, “Hegel, Marx et le Christianisme”, *Critique* 3-4, 1946.
- Kojève, Alexandre, “El origen cristiano de la ciencia moderna”, en *Nadja*, Abril 2009.
- Kojève, Alexandre, “Perspectiva europea del colonialismo”, en *Revista La Torre del Virrey*, N° 1, 2004.
- Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 2000.
- Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Texto, Valencia, 2003.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2003.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Alianza, Buenos Aires, 1999.
- Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Marramao, Giacomo, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona, 2008.
- Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1999.
- Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista*, Perfil, Buenos Aires, 1997.
- Meier, Heinrich, Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes, Katz, Buenos Aires, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1998.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1997.
- Nueva Biblia de Jerusalén, Libro de Job*, Desclée De Brouwer, Barcelona, 1998.
- Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

- Ludueña Romandini, Fabián, “La Historia como Escatología: una arqueología del Anticristo y del Katéchon desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt”. En *Revista Confines*.
- Ludueña Romandini, Fabián, “El Mesías ante la ley: Imperium y sacerdotium en la teología política de Campanella”, en *Revista Eadem Utraque Europa*, año 2, Nro. 2.
- Ludueña Romandini, Fabián, *La comunidad de los espectros. Antropotecnia I*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.
- Platón, *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Barcelona, 2007.
- Rodriguez, Gabriela, “Carl Schmitt y su otro”, en Dotti, Jorge y Pinto, Julio, *Carl Schmitt, su época y su tiempo*, Eudeba, Buenos Aires, 2002.
- Schmitt, Carl, *Teología Política*, Editorial Struhart, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Schmitt, Carl, *El nomos de la Tierra*, Struhart, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2005.
- Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus*, Trotta, Madrid, 2010.
- Schmitt, Carl, *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Struhart, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, Carl, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004.
- Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, Hydra, Buenos Aires, 2009.
- Carl Schmitt, *Catolicismo y forma política*, Areté, Buenos Aires, 2009.
- Strauss, Leo y Scholem, Gershom, *Correspondencia 1933-1973*, Pre-Textos, Valencia, 2009.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Strauss, Leo, *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- Strauss, Leo, *On Tyranny*, University of Chicago Press, 2000.
- Strauss, Leo, *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Taub, Emmanuel, *La modernidad atravesada. Teología política y Mesianismo*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2008.

Taub, Emmanuel, *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2013.

Taubes, Jacob, *Escatología occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.

Taubes, Jacob, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.

Taubes, Jacob, *Del culto a la cultura*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Ullmann, Walter, *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires, 2003.

Zarka, Yves-Charles, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Anthropos, Barcelona, 2000.

Sociedad, crimen y realidad: las distinciones entre magia y religión en los trabajos de la escuela durkheimiana.

Society, Crime, and Reality: The Distinctions Between Magic and Religion in the Works of the Durkheimian School.

Rodrigo Oscar Ottonello *

Fecha de Recepción: 1° de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 11 de noviembre de 2014

Resumen: *La pertinencia de la distinción entre fenómenos mágicos, religiosos y jurídicos fue una preocupación central de las investigaciones emprendidas por los miembros de L'Anée sociologique a fines del siglo XIX e inicios del XX y continuadas hasta nuestros días por los trabajos de Georges Dumézil y Giorgio Agamben. A partir de la lectura de algunos textos fundamentales de Marcel Mauss, Henri Hubert, Émile Durkheim y Paul Huvelin, este artículo repondrá los sentidos de esa distinción para, a continuación, pensar cuál puede ser el aporte de la sociología durkheimiana a una serie de preocupaciones actuales en torno a los límites mismos de nuestras sociedades.*

Palabras clave: *Magia; religión; crimen; sociología durkheimiana.*

* Sociólogo (UBA), Magister en Sociología de la Cultura (IDAES-UNSAM) y becario doctoral del CONICET-IIGG.
Correo electrónico: ottonellorodrigo@gmail.com

Abstract: *The pertinence of the distinction between magical, religious and juridical phenomena was a central issue for the investigations developed by the members of L'Anée sociologique towards the end of the 19th century and the beginning of the 20th and continued until our days by the works of Georges Dumézil and Giorgio Agamben. Starting from readings of some fundamental studies from Marcel Mauss, Henri Hubert, Émile Durkheim and Paul Huvelin, this article will review the different meanings of that distinction in order to consider what could be the role of the durkheimian sociology in a series of contemporary problems referred to the limits of our societies.*

Keywords: *Magic; Religion; Crime; Durkheimian Sociology.*

– You're talking about magic.

– I'm talking about God!

Philip K. Dick,

The transmigration of Timothy Archer

I.

El lingüista e historiador Georges Dumézil dijo en una entrevista de 1979: “Marcel Mauss, que en su juventud había consagrado mucho tiempo, con Durkheim, a distinguir magia y religión, me decía en su vejez: «yo solo encontré hechos mágico-religiosos»”¹. Esa visión fue retomada casi treinta años más tarde por el filósofo Giorgio Agamben, quien escribió:

El *Esquisse d'une théorie générale de la magie* de 1904 empieza con una tentativa de distinguir los fenómenos mágicos de la religión, del derecho y de la técnica, con los que se confundían habitualmente. Sin

¹Dumézil, G., Dumézil, C., Grisward, J., Grosrichard, A., Miller, J-A., Milner, J-C. y Regnault, F., “Conversación sobre los matrimonios, la sexualidad y las tres funciones entre los indo-europeos”, *Debate feminista*, Año 2, Vol. 3, 1991, 254.

embargo, el análisis de Mauss choca siempre con fenómenos (por ejemplo los rituales jurídico-religiosos que contienen una maldición como la *devotio*) a los que no es posible asignarles una sola esfera.²

Henri Hubert, autor del “Esquisse” junto a Mauss, ya tenía en cuenta esa advertencia cuando en 1902, en su aporte para la entrada “Magia” del inmenso *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* editado por Edmond Saglio y Charles Daremberg, explicó:

Ni su objeto ni su forma permiten distinguir *a priori* los ritos mágicos de los ritos religiosos. Se cuentan en la magia fenómenos a los que con todo derecho se podría clasificar en la religión, lo mismo al revés. La diferencia es sin embargo real.³

El llamado de Hubert y Mauss a no confundir los actos mágicos con los actos jurídicos, las técnicas o los ritos religiosos⁴ no postulaba que la diferencia fuera clara, “la mayor parte de la humanidad apenas los distingue”, decían, a la vez que afirmaban: “cualquiera sea el interés que presente para nosotros la continuidad de la magia y la religión, nos importa, por el momento y ante todo, clasificar [*classer*] los hechos y, para ello, enumerar un cierto número de características exteriores en las que se los pueda reconocer”⁵. ¿A qué responde, entonces, esa importancia concedida a una tarea clasificatoria?

La empresa durkheimiana nunca apuntó al establecimiento de una clasificación definitiva válida para todas las sociedades (lo que haría de ella “un

²Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer, II, 3*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2010, 30.

³Hubert, Henri. “Magia.” Saglio, Edmond y Daremberg Charles, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, t. III, 2e partie*. París: Librairie Hachette, 1904, 1496b.

⁴Hubert, Henri y Mauss, Marcel. “Esquisse d’une théorie générale de la magie” en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*. París: Presses Universitaires de France, 2013, 11.

⁵*Ibidem*, 15.

producto espontáneo del entendimiento abstracto”⁶), sino a un estudio comparativo de diferentes formas de clasificación históricamente situadas. En “De quelques formes primitives de classification”, texto central y programático publicado en 1903 en *L’Anée sociologique* (revista que congregaba a los durkheimianos y donde también apareció el “Esquisse”), Émile Durkheim y Mauss reconocían, por una parte, que no había modo de exagerar el estado de indistinción en que habitaba el espíritu humano: “Incluso hoy, toda una parte de nuestra literatura popular, de nuestros mitos, de nuestras religiones, se basa en una confusión fundamental de todas las imágenes, de todas las ideas”⁷. Sin embargo, aún existiendo ese estado de confusión insalvable, la clasificación, antes que un ejercicio científico, era considerada por los autores como una función presente en todas las sociedades; de ahí que la sociología no podía —no puede— dejar de dar cuenta de ella.⁸ Durkheim y Mauss escribieron:

Las cosas no están simplemente dispuestas bajo la forma de grupos aislados los unos de los otros, sino que esos grupos sostienen entre sí relaciones definidas y su conjunto forma un solo y mismo todo.

Las clasificaciones, definidas como “sistemas de nociones jerarquizadas”, constituyen así no un cuadro de distinciones nítidas, sino el esquema de un movimiento que incluye y contempla —y no discute como ruido— pasajes de indistinción entre partes que no existen por separado. En ese sentido, las lecturas dedicadas a señalar las múltiples ocasiones en que los durkheimianos no fueron capaces de precisar sus diferenciaciones entre magia y religión, o se desdijeron o contradijeron sobre las ya precisadas⁹, parecen pasar por alto el modo en que estos

⁶Durkheim, Émile y Mauss, Marcel. “De quelques formes primitives de classification”, en Mauss, M., *Œuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*. París: Les Éditions de Minuit, 1974: 18.

⁷*Ibidem*, 15.

⁸“La société n’a pas été simplement un modèle d’après lequel la pensée classificatrice aurait travaillé; ce sont ses propres cadres qui ont servi de cadres au système. Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales.” *Ibidem*, 83.

⁹Ejemplar en ese sentido es, por la rigurosidad con que hace esos señalamientos, el artículo de Wouter W. Belier: Belier, Wouter. “Religion and magic: Durkheim and the *Anée sociologique* group.” *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 7, No. 2 (1995): 163-184.

sociólogos abordaron la cuestión y reconocieron, como uno de los rasgos más propios de la magia, su capacidad para confundir las distinciones.¹⁰ Hubert y Mauss escribieron en el “Esquisse”:

Los hechos que hemos reunido son, a primera vista, dispares. Unos confunden la magia con las técnicas y las ciencias, otros los asimilan a las religiones. Ella es algo intermedio entre las unas y las otras, que no se define ni por sus finalidades, ni por sus procedimientos, ni por sus nociones. De todo nuestro examen, ella sale más ambigua, más indeterminada que nunca. [...] Sin embargo, la unidad de todo el sistema mágico nos aparece ahora con mayor evidencia [...] Tenemos razones para afirmar que la magia forma un todo real.¹¹

El argumento es una repetición del anteriormente citado de Hubert en su artículo “Magia”. Se vuelve a señalar que la distinción entre fenómenos mágicos y religiosos es real aunque unos y otros no siempre puedan ser distinguidos. Esto abre dos problemas que, aunque inseparables, requieren ser abordados uno a la vez: uno referido al carácter de esa realidad afirmada y otro al carácter de esa distinción imprecisa.

II.

Que la realidad que se busca estudiar jamás está nítidamente separada de otras realidades y que no puede negarse la realidad de algo solo porque esa cosa sea difícil de representar son afirmaciones de Durkheim (de 1900 y 1898, respectivamente)¹² cuya influencia directa sobre los estudios de Hubert y Mauss, quienes trabajaban a su

¹⁰“La magie est une masse vivante, informe, inorganique, dont les parties composantes n’ont ni place ni fonction fixes. On les voit même se confondre.” Hubert y Maus. *Op. cit.*, 81.

¹¹*Ibidem*, 79-80.

¹²Respecto a la primera, véase Durkheim, Émile. “La sociologie et son domaine scientifique” (1900), en *Textes 1. Éléments d’une théorie sociale*. París: Les Éditions de Minuit, 1975, 13. Respecto a la segunda, Durkheim, Émile. “Représentations individuelles et collectives” (1898), en *Sociologie et philosophie*. París: Presses Universitaires de France, 2010, 27.

lado, no puede pasarse por alto de ninguna manera.¹³ La base de estos postulados filosóficos es el programa de investigación desarrollado en *Les règles de la méthode sociologique* (1894), donde Durkheim llamó a tratar los hechos sociales como cosas que, a pesar de ser ciertamente distintas a las cosas materiales, no por ello eran menos reales.¹⁴ Lo que así estaba en juego era la posibilidad de pensar que los fenómenos inmateriales o ideales no están por fuera del dominio de la naturaleza y que, por lo tanto, cabe realizar una ciencia de lo inmaterial.¹⁵

Es posible sostener, sin necesidad —para los fines de este artículo— de abarcar la inmensidad de las recepciones de Durkheim en el siglo que le siguió, que ese enfoque realista signó buena parte de la desavenencia de las humanidades francesas del XX con el sociólogo. Dumézil, en 1979, decía: “Me horrorizan las definiciones, es una reacción contra los durkheimianos”¹⁶. El antropólogo Claude Lévi-Strauss, en *Antropología estructural*, escribió: “tras el fracaso de las grandes ambiciones de la escuela durkheimiana, la sociología ya no desempeña ese papel [de ciencia social por excelencia] en ninguna parte”¹⁷. El filósofo e historiador Michel Foucault afirmaba, en 1965: “el viejo realismo a la Durkheim, pensando a la sociedad como una substancia que se opone al individuo [...], me parece ahora impensable”¹⁸. Uno de los pocos investigadores franceses que asumió pertenecer a la tradición durkheimiana, Pierre Bourdieu, dijo en 1997, cuando se celebraba el centenario de las principales obras de Durkheim y cuando se multiplicaban los trabajos historiográficos sobre su vida y obra, que el director de *L'Année sociologique* era aún “un paria que la filosofía y la ciencia francesas —la filosofía sobre todo— han tratado y tratan todavía

¹³La prueba más contundente de ese trabajo en común se encuentra en Durkheim, É., *Lettres à Marcel Mauss. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier*. París: Presses Universitaires de France, 1998.

¹⁴Cf. Durkheim, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. París: Félix Alcan, 1919, XI. [*Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2003, 16.]

¹⁵Cf. Durkheim, Émile. “Jugements de valeur et jugements de réalité” (1911), en *Sociologie et philosophie*, 136.

¹⁶Dumézil. *Op. cit.*, 254.

¹⁷Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya, 1994, 373.

¹⁸Foucault, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. París: Éditions Gallimard, 2001, 469.

como a un «perro muerto», como decía Marx a propósito de Spinoza¹⁹. La incomodidad que Durkheim pudo generar en los pensamientos llamados estructuralistas y post-estructuralistas se deja percibir atendiendo a sus palabras en *L'évolution pédagogique en France* (curso dictado en 1904-1905):

Desde el siglo VIII hemos pasado de formalismo pedagógico a formalismo pedagógico sin vislumbrar salida. Según el tiempo el formalismo ha sido sucesivamente gramatical, lógico o dialéctico, luego literario; pero, bajo formas diversas, siempre ha triunfado. Entiendo por ello que, durante todo este tiempo, la enseñanza siempre tuvo por objetivo no enunciar conocimientos positivos, nociones tanto adecuadas como posibles de las cosas, sino suscitar hábitos por completo formalistas, sea el arte de discutir, sea el arte de experimentar. La causa de esta tendencia es que, desde el momento en que la enseñanza tenía por objeto al hombre, y solo al hombre, no podía, por así decirlo, sostener saber propiamente dicho.²⁰

Durkheim apuntaba de este modo a que todos los grandes pensadores de la antigua Grecia habían especulado fundamentalmente sobre el universo físico y que solo a partir de Sócrates el hombre apareció como objeto privilegiado del saber.²¹ El trabajo que su sociología se proponía era cuestionar la separación, luego radicalizada por el cristianismo, de lo humano como objeto más allá de toda física.²² Así,

¹⁹Bourdieu, Pierre. “Marcel Mauss, aujourd’hui.” *Sociologie et sociétés*, Vol. 36, N° 2, 2004: 15.

Bourdieu se refiere a las palabras de Marx en el postfacio a la segunda edición de *El capital*, así como en su carta del 27 de junio de 1870 a L. Kugelmann.

²⁰Durkheim, Émile. *L'évolution pédagogique en France*. París: Presses Universitaires de France, 2014, 320. Debe tenerse en cuenta, como dato significativo, que Foucault, al hacer un balance del horizonte de pensamiento de su época, señaló que el estructuralismo francés podía situarse como un pequeño episodio del gran fenómeno del formalismo del siglo XX, entendido como enfrentado con las exigencias de un realismo de inspiración marxista. Cf. “Structuralisme et poststructuralisme”, en *Dits et écrits II. 1976-1988*. París: Gallimard, 2001, 1250-1252.

²¹Durkheim. *L'évolution pédagogique en France*. *Op. cit.*, 321-322.

²²En ese sentido Durkheim decía que el primer obstáculo de la sociología era “le dualisme religieux ou métaphysique que faisait de l’humanité un monde à part, soustrait, par on ne sait quel obscur privilège, au déterminisme dont les sciences naturelles constatent l’existence dans le reste de l’univers”. “Sociologie et sciences sociales.” *Textes 1. Op. cit.*, 123.

Durkheim proponía concretar la física social soñada por Auguste Comte.²³ De aquí que, aunque en la obra del sociólogo ciertamente hay numerosos pasajes en los que se habla de la metafísica como una disciplina cuya extensión desmesurada debe morigerarse para permitir la emergencia de las ciencias sociales, los problemas metafísicos nunca son plenamente desestimados²⁴ y, con todo derecho, puede considerarse a Durkheim como uno de los primeros autores en desarrollar una metafísica a tono con las exigencias de secularización provenientes de —o cristalizadas en torno a— la Revolución Francesa.²⁵

Las humanidades francesas, desde la antropología a la lingüística y pasando por la historia, debieron mucho a las investigaciones de Durkheim y sus colaboradores cercanos en *L'Année* —sobre todo en la medida en que se constituyeron en estudios históricos comparativos— pero, por motivos que aquí sería demasiado largo discutir, se rehusaron a asumir su trasfondo filosófico. Esa contrariedad se reflejó en una operación generalizada de lectura, consistente en atribuir la visión realista sobre lo inmaterial a Durkheim y en destacar que, en cambio, Mauss, su colaborador más directo, logró librarse de las ambiciones desmedidas y de los ribetes metafísicos del programa enunciado en *Les règles*. Dumézil consideraba a Mauss como “el mejor de nuestros sociólogos”²⁶. Lévi-Strauss, tal vez el mayor responsable de esa lectura, agradecía que si ya no estaban vigentes las condiciones impuestas por la influencia

²³Comte, en 1825, definía la física social del siguiente modo: “[...] j’entends par *physique sociale* la science qui a pour objet propre l’étude des phénomènes sociaux, considérés dans le même esprit que les phénomènes astronomiques, physiques, chimiques et physiologiques, c’est-à-dire comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte est le but spécial de ses recherches.” Comte, Auguste. “Considérations philosophiques sur les sciences et les savants.” *Appendice Général du Système de Politique Positive, contenant tous les opuscules primitifs de l’auteur sur la philosophie sociale*. París: 1854, 150.

²⁴Al respecto es elocuente su artículo de 1895, “L’enseignement philosophique et l’agrégation de philosophie.” *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*. París: Les Éditions de Minuit, 1975: 403-434.

²⁵Para un diagnóstico del estado de la metafísica en el siglo XIX puede consultarse el trabajo de Ludueña Romandini acerca de Max Stirner, que aunque enfocado en un clima alemán, sirve como plataforma a partir de la cual iniciar un mapa general de la cuestión en Europa. Cf. Ludueña Romandini, Fabián. “La espectografía política de Max Stirner”, en Borovinsky, Tomás; Ludueña Romanini, Fabián; Taub, Emmanuel (editores). *Posteridades del hegelianismo*. Buenos Aires: Teseo-Universidad de Belgrano, 2011: 49-75.

²⁶Dumézil, Georges. “En préface a *La religion des chinois*”, *Études chinoises*, N° 4.2, (1985): 10.

doctrinaria de Durkheim, ello era debido en gran parte a Mauss.²⁷ El filósofo contemporáneo Bruno Karsenti, en *L'homme total* (1997), tal vez el libro más importante dedicado a pensar a Mauss en tanto filósofo, insiste, como uno de sus argumentos centrales, en el relato de esa separación: el momento en que “la sociología se hizo antropología”, en que Mauss se manifestó “completamente original” respecto a Durkheim, fue cuando, “por la formalización lingüística de su objeto, ella logró ya no tener que postular una entidad social abstracta”²⁸. Resulta, tras el recorrido propuesto, altamente significativo que Karsenti, para efectuar su separación, conduzca a Mauss hacia el formalismo.

Ahora bien, a pesar de que una abrumadora mayoría de la literatura secundaria sobre el tema tiende a enfatizar esa división entre el sociólogo y el antropólogo, es posible —sin por ello aspirar a una conclusión definitiva sobre el tema— pensar que ella mutila, antes que precisar, el sentido de la distinción entre magia y religión para Mauss y que, yendo un paso más allá, opaca y pierde el espíritu de conjunto del durkheimismo entendido no solo como alianza estratégica y académica entre investigadores, sino como trama filosófica.

Las ocasiones en que Mauss, incluso en su obra tardía, siguió hablando de su labor como continuidad con la de Durkheim y de su trabajo como sociología, son múltiples y permanentes, pero como referencia vale una de las más contundentes, su breve autobiografía intelectual de 1930 (publicada póstumamente en 1979), donde comenzaba diciendo: “Me resulta imposible separarme de los trabajos de una escuela. Si hay personalidad, ella está ahogada en un impersonalismo voluntario”²⁹. Allí también indica que uno de los trazos característicos de su vida es “quizás un exceso de

²⁷Lévi-Strauss. *Op. cit.*, 25.

²⁸Karsenti, Bruno. *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. París: Presses Universitaires de France, 2011: 180 y 175.

²⁹Mauss, Marcel. “L'œuvre de Mauss par lui-même.” *Revue française de sociologie*. Vol. 20. No. 1 (1979): 209. Hubert, en cambio, en el breve testimonio de su vida científica que escribió en 1915, antes de ser movilizado en la Primera Guerra Mundial y temiendo no regresar, menciona su profunda amistad y trabajo común, pero no nombra a Durkheim. Cf. Hubert, Henri. “Texte autobiographique.” *Revue française de sociologie*. Vol. 20. No. 1 (1979): 205-207.

trabajo en colaboración”³⁰, refiriéndose a los numerosos escritos a cuatro manos junto a Durkheim o Hubert. Sospechar de todas estos señalamientos como si fueran maniobras encubridoras de un trabajo subrepticio, siempre es posible, pero semejante mirada hace ruido ante una obra constituida, en gran parte, sobre una confianza básica respecto a la veracidad de sus fuentes.

Por otra parte, cualquiera sea la importancia que se le conceda a la atención de Mauss sobre los fenómenos lingüísticos, ella puede perfectamente ser complementaria, y no negadora, de un realismo aplicado a los fenómenos sociales. Este tema merecería, por sí solo, un extenso trabajo capaz de pararse en pie de igualdad ante los esfuerzos, por ejemplo, de Karsenti en *L’homme total*, pero para los fines de este pequeño estudio resulta significativo un pasaje de la “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux” escrita por Mauss y Hubert en 1906:

No es indispensable que un fenómeno social, para ser, arribe a su expresión verbal. Lo que una lengua dice en una palabra, otras lo dicen en muchas. [...] Para que la existencia de cierto principio de operaciones mentales sea segura, es preciso y suficiente que esas operaciones no puedan explicarse sino por él. No se suele discutir la universalidad de la noción de sagrado y sin embargo sería muy difícil citar en sanscrito o en griego una palabra que corresponda al *sacer* de los latinos. Se dirá: aquí, puro (*medhya*), sacrificial (*yajñiya*), divino (*devya*), terrible (*ghora*); allá, santo (ἱερος o ἅγιος), venerable (σεμνός), justo (θέσμος), respetable (αἰδέσιμος). Y sin embargo, los griegos y los hindúes, ¿no han tenido una consciencia muy justa y fuerte de lo sagrado?³¹

³⁰*Ibidem*, 210.

³¹Hubert, Henri y Mauss, Marcel. “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux”. Mauss, Marcel. *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968: 3.

Intentar hacer de Mauss un pionero del largo episodio del pensamiento académico del siglo XX conocido como “giro lingüístico” responde, ejemplarmente en Karsenti, a una necesidad de situarlo más allá de las críticas que Foucault dirigió a las ciencias sociales en *Les mots et les choses*, ubicándolo no entre los autores ceñidos a modelos biologicistas o economicistas, sino del lado “bueno” de la clasificación, entre aquellos que vislumbraron la posibilidad de pensar el ser del lenguaje en su positividad.³² Sin embargo la universalidad de la noción de lo sagrado tal como la piensan Hubert y Mauss funciona prácticamente a contrapelo de la fundamental exigencia metodológica que Foucault planteaba, en 1979, como eje de sus trabajos:

Parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, que consiste en decir: supongamos que los universales no existen; y planteo en este momento la pregunta a la historia y los historiadores: ¿cómo pueden describir la historia si no admiten a priori la existencia de algo como el Estado, la sociedad, el soberano, los súbditos? Es la misma pregunta que yo me hacía cuando decía, no esto: “¿Existe la locura? Voy a examinar si la historia me da, me remite a algo como la locura. No, no me remite a nada parecido a la locura; por lo tanto, la locura no existe”. De hecho, el razonamiento, el método no eran esos. El método consistía en decir: supongamos que la locura no existe. ¿Cuál es entonces la historia que podemos hacer de esos diferentes acontecimientos, esas diferencias prácticas que, en apariencia, se ajustan a esa cosa supuesta que es la locura?³³

Ese tipo de existencia que Foucault dejaba en suspenso es precisamente la que los durkheimianos querían constatar, o, en todo caso, sostener como presupuesto metodológico a partir del cual realizar un trabajo comparativo de largo alcance.³⁴

³²Karsenti, en la introducción a *L'homme total*, hace explícita esa intención.

³³Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, 18.

³⁴Debemos considerar los fenómenos sociales en sí mismos, separados de los sujetos concientes que se los representan; hay que estudiarlos desde fuera como a cosas exteriores, ya que es en ese carácter que

Durkheim y también Mauss están tan lejos de la propuesta foucaultiana como Foucault del llamado que abría el primer número de *L'Année sociologique*: “El verdadero carácter de lo *sacer* romano es muy difícil de percibir y sobre todo de comprender si no se lo vincula al *tabú* polinesio”³⁵. Señalar esta diferencia apunta, por un lado, a sugerir —aunque sea solo a título polémico— que tal vez algunos aspectos de ese episodio intelectual heterogéneo conocido como estructuralismo son aprehensibles bajo la imagen de un durkheimismo al que se le ha sustraído su componente metafísico. Por otra parte, a enfatizar que las afirmaciones de que la sociedad o la magia —en tanto distinta a la religión— son reales, implican el postulado de unos objetos cuyas existencias desbordan las determinaciones empíricas que los constituyen. Ese complejo horizonte filosófico aún demanda grandes exploraciones, pero de momento importa señalar que Mauss y Hubert, durkheimianos, apuntaban a él: “la magia es más real que sus partes”, escribieron.³⁶

III.

Para precisar el sentido de la distinción entre magia y religión es necesario comenzar por un texto poco visitado pero absolutamente central, “La religion et les origines du droit pénal d’après un livre récent” de Mauss (data de 1896, fue su primera publicación) y consistente en un extenso comentario crítico a un libro (publicado en dos tomos, en 1892 y 1894) del etnólogo y sociólogo Sebald Rudolph Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe nebst einer*

se presentan ante nosotros. Si esta exterioridad no es más que aparente, la ilusión se disipará a medida que la ciencia avance y se verá, por así decir, al exterior reingresar a lo interior. Pero la solución no puede ser prejuugada y, aún si los fenómenos sociales, finalmente, no tuvieran todas las características intrínsecas a la cosa, se los debe tratar en principio como si las tuvieran.” Durkheim. *Les règles... Op. cit.*, 36 [51].

³⁵Durkheim, Émile. “Préface.” *L’année sociologique* Vol. 1, No, 1 (1898), II.

³⁶Hubert y Mauss. “Esquisse...” *Op. cit.*, 84-85. Esta afirmación será impugnada por Lévi-Strauss en su célebre prólogo para la compilación de escritos de Mauss, *Sociologie et anthropologie*, y se valdrá para ello de elaboraciones posteriores del propio Mauss en su “Essai sur le don”. Las críticas, allí contenidas, de Lévi-Strauss hacia el realismo durkheimiano y al modo en que Mauss concibió la noción de *mana* ameritarían un estudio propio. Aunque fundamentales para toda lectura actual de las obras durkheimianas, debemos, en el limitado espacio de este texto, dejarlas pendientes para otra oportunidad.

psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht. Se trata del texto que, por una parte, funda el durkheimismo, al ser la primera ocasión en que otro autor se inscribió en el proyecto sociológico de Durkheim y, por otra parte, es también el trabajo que inauguró la atención a problemas netamente religiosos que llegará a ser una de las marcas más características de esta escuela. Desde el título, el estudio de la religión aparece ligado a una problematización del derecho penal; ese acercamiento tendrá claras ramificaciones en los trabajos posteriores sobre la magia.

Durkheim, en *De la division du travail social* (1893), hizo del estudio comparativo del derecho la herramienta fundamental a partir de la cual pensar diferentes tipos de sociedad (así, en aquellas donde prima el derecho represivo, hablará de formas de solidaridad mecánica; en aquellas donde prima el derecho restitutivo, se verán formas de solidaridad orgánica).³⁷ Luego, en *Les règles de la méthode sociologique* (1895), escribió una de las proposiciones más polémicas de toda su obra:

el crimen es normal porque una sociedad libre de él es completamente imposible. [...] El crimen es pues necesario; está ligado a las condiciones fundamentales de toda vida social y, por eso mismo, es útil, ya que esas condiciones de las que es solidario son ellas mismas indispensables para la evolución normal de la moral y del derecho.³⁸

El durkheimismo probablemente sea incomprensible sin una atención dedicada a esas palabras. Mauss fue el primero en percibirlo y desarrolló el problema concentrándose en el tratamiento, establecido por Durkheim en *De la division*, de las sanciones religiosas como primeras formas de la penalidad, unidad luego perdida, hasta dejar de ser evidente, debido a los efectos de la cada vez más compleja división

³⁷Cf. Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. París: Presses Universitaires de France, 1991 [La división del trabajo social. Buenos Aires: Gorla, 2008]. Especialmente los capítulos II a V del Libro Primero.

³⁸Durkheim. *Les règles...* *Op. cit.*, 83, 87 [79, 82].

del trabajo.³⁹ En contraposición a la tesis de Steinmetz, según quien el primer crimen por el que los hombres han reclamado —históricamente— reparación, fue el asesinato⁴⁰, Mauss negó que el derecho penal, antecedido por la venganza, pueda considerarse una derivación del culto a los muertos consistente en un acto que buscaría aplacar la furia de los espíritus de las víctimas.⁴¹ “Ahora bien —escribió Mauss— entre los primeros crímenes en ser castigados por la autoridad pública, encontramos crímenes religiosos. El clan rechaza afuera suyo al brujo, al incestuoso, al sacrílego y al traidor. [...] Se sabe cómo la magia, entre los no-civilizados, está estrechamente vinculada a la religión. Primitivamente, ningún crimen fue tan castigado, con premeditación, por la sociedad entera.”⁴² La magia ingresa, de ese modo, en la serie de los grandes demonios sociales conjurados por el durkheimismo.

En 1893, la creciente individualización y división al interior de la sociedad; en 1895, el crimen; en 1897, el suicidio: Durkheim, de cada uno de esos temas, todos ellos foco de inmensas preocupaciones para el pensamiento filosófico y político de los siglos precedentes, dijo que eran hechos sociales normales. La sociología, en un atrevimiento que aún no le fue perdonado, se ocupó de una serie de problemas que la filosofía política —largamente— intentó e intenta resolver, pero introduciendo un giro consistente en afirmar que ellos no tienen solución posible en tanto son constitutivos de la existencia de las sociedades y no, como mucho se ha temido, de su destrucción; para decir que los motivos de esos fenómenos deben estudiarse pero no en la búsqueda de la clave que permitiría, al fin, sancionar la ley jurídica capaz de detenerlos, sino para describir las leyes naturales de su recurrencia y, en todo caso, ganar capacidad, en un futuro, de tal vez encausarlos. Sin pensar necesariamente en Durkheim, autores tan disímiles como Leo Strauss y Peter Sloterdijk, uno leyendo a Max Weber y el otro a Niklas Luhmann, han apuntado a ese carácter rebelde de la sociología respecto al procedimiento jurídico, pero no por negarlo (ya que en efecto

³⁹Mauss, Marcel. “La religion et les origines du droit pénal d’après un livre récent.” *Œuvres* 2.

Représentations collectives et diversité des civilisations. París: Les éditions de Minuit, 1968, 679 y 652.

⁴⁰*Ibidem*, 664.

⁴¹*Ibidem*, 657-662.

⁴²*Ibidem*, 671.

ella se dedica en gran parte a su estudio), sino por pararse en él de modo tal que acepta todos los cargos, abala todos los juicios, se erige en abogada del diablo.⁴³ Durkheim, hoy poco visitado por los trabajos situados a la vanguardia de la investigación filosófica, es un autor clave para cifrar con extrema contundencia ese orden de pensamiento y el potencial de sus alcances. Su escuela, sí más visitada, no transita otro camino.

Mauss y Hubert, dando un paso más en el trabajo iniciado por su predecesor al conceder gran atención a las asociaciones profesionales, se abocaron a pensar que esas transgresiones a las normas sociales no son a su vez normales simplemente como excepciones regulares, intermitencias de individualidad marcando el tejido social, sino que también configuran formas sociales: el mago nunca es un enajenado, alguien fuera de todo grupo, sino que participa de una organización, reproduce rituales, responde a tradiciones; hay una sociedad de la magia del mismo modo en que hay sociedad. Esta interpretación está alineada, en buena medida, con un aporte de la teoría criminológica de Gabriel Tarde claramente reconocido por Durkheim: “Según la justa observación de Tarde, las diferentes variedades del crimen y del delito constituyen profesiones, aunque nocivas”⁴⁴. En ese “aunque nocivas”, luego, una vez que Durkheim diga que el crimen no es una enfermedad social, se jugará el corazón de la disputa entre estos autores⁴⁵, pero ello no debe impedir ver que Tarde fue una referencia central para Durkheim al momento de pensar el crimen de un modo diferente y opuesto a las entonces célebres elaboraciones de la antropología criminal italiana. En “Le type criminel”, texto temprano de 1883, Tarde se propuso salir de la dicotomía, acuñada por Lombroso, según la cual los criminales serían o bien enfermos mentales o bien hombres prehistóricos⁴⁶; analizando las descripciones físicas y

⁴³Cf. Strauss, Leo. “Derecho natural y la distinción entre hechos y valores.” *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014: 93-131. Sloterdijk, Peter. “Luhmann, abogado del diablo. Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías.” *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Ediciones Akal, 2011: 55-92.

⁴⁴Durkheim. *De la división... Op. cit.*, 304 [363].

⁴⁵En la explosiva crítica que Tarde dirigió a *Les règles*. Cf. Tarde, Gabriel. “Criminalidad y salud social.” *Delito y sociedad. Revista de ciencias sociales*. Año 16. No. 24 (2007): 120-132

⁴⁶Tarde, Gabriel. “Le type criminel.” *Revue philosophique*. Tomo XIX (1895), 610-611.

psicológicas mediante las cuales el criminólogo italiano comparaba al “tipo criminal” con el “tipo normal”, Tarde señaló que el criminal no debe oponerse al tipo normal porque esa oposición es demasiado genérica y se preguntó si, acaso, un cazador, un artista, un médico, por no ser delincuentes, comparten un mismo tipo, concluyendo que no, por lo que también el criminal debía ser opuesto y comparado a una multiplicidad de hombres⁴⁷. En definitiva, según Tarde, el crimen es “simplemente una profesión”⁴⁸. Así, considerando a los criminales como profesionales, podía pensar, por ejemplo, en la camorra italiana como una asociación a “semejanza de las asociaciones entre industriales”, y no como una “tribu de salvajes, sociedad esencialmente familiar o religiosa a la que se entra por herencia y no por elección, donde todo es ídolo, fetiche o *tabú*”⁴⁹. Sobre esta guía, uno de los aportes fundamentales del durkheimismo consistió, precisamente, en pensar que la magia no se opone a la religión como la profanación a lo sagrado, y que ella misma opera actos de sacralización.⁵⁰

Ahora bien, el paralelismo entre las citadas —y fundamentales— ideas de Tarde y las de Hubert y Mauss tampoco debe ser exagerado: como muestra de la diferencia, Tarde concluye afirmando que los criminales, ni salvajes ni locos, son monstruos y que “las mujeres presentan asombrosas semejanzas con el criminal de nacimiento, lo que no impide que sean cuatro veces menos propensas al crimen y, podría agregar, cuatro veces más inclinadas al bien”⁵¹; afirmaciones impensables para los durkheimianos. Si bien es cierto que Durkheim, en *Les règles* admite que no se desprende de la normalidad del crimen que el criminal sea “un individuo normalmente constituido desde el punto de vista biológico y psicológico”, la calificación de la

⁴⁷*Ibidem*, 619-623.

⁴⁸*Ibidem*, 611.

⁴⁹*Ibidem*, 613-614.

⁵⁰Queda de esa manera abierto el acceso a mayores generalizaciones y a pensar en las corporaciones de magos como un modelo capaz de ser aplicado sobre fenómenos actuales y urgentes —los carteles narcos, los conglomerados empresarios, las burocracias estatales— con resultados tal vez más significativos que los posibles mediante las macrosociologías de los sistemas o las microsociologías de las redes.

⁵¹*Ibidem*, 618.

monstruosidad está en las antípodas de los esquemas durkheimianos.⁵² Respecto a las mujeres, Hubert y Mauss escribieron palabras altamente significativas:

Que sean por lo general reconocidas como más aptas para la magia que los hombres se debe menos a sus características físicas que a los sentimientos sociales hacia sus cualidades. Los períodos críticos de su vida provocan asombros y resquemores que las ponen en una posición especial. Es precisamente en el momento de la nubilidad, durante las reglas, en la gestación y en el parto, después de la menopausia, que las virtudes mágicas de las mujeres alcanzan su máxima intensidad. [...] Por otra parte, en tanto la mujer está excluida de la mayoría de los cultos, siendo reducida a un rol pasivo cuando se la admite, las únicas prácticas disponibles a su iniciativa las confinan a la magia. El carácter mágico de la mujer deriva más bien de su cualificación social, que es, ante todo, materia de opinión.⁵³

Regresa aquí el carácter impreciso de las cosas y prácticas definibles como mágicas. Esto que pasa con las mujeres ocurre también con todo el universo de la magia. Hubert y Mauss explicaban, por ejemplo, que “los encantamientos se hacen en un lenguaje especial que es el lenguaje de los dioses, de los espíritus”, a la vez que señalaban que “la magia ha hablado sánscrito en la India de los prácritos, egipcio y hebreo en el mundo griego, griego en el mundo latino, y latín entre nosotros”⁵⁴. Este movimiento advierte que en múltiples oportunidades religiones enteras pasaron a ser consideradas, en su totalidad, dominio mágico. “Para el cristianismo —escribieron— la idea de magia envuelve la idea de falsa religión; tocamos aquí un problema nuevo cuyo estudio nos reservamos para más tarde.”⁵⁵ Hubert y Mauss no retomaron ese problema en toda su extensión, pero él aparece como caso límite de una confusión que

⁵²Durkheim. *Les règles...* *Op. cit.*, 83, [79].

⁵³Hubert y Mauss. “Esquisse...” *Op. cit.*, 20.

⁵⁴*Ibidem*, 50.

⁵⁵*Ibidem*, 22-23.

recorre todo el “Esquisse”. La relación que más se ofrece como carácter propio de la distinción de la magia con la religión es la mantenida con el crimen: “Es preciso remarcar que entre la magia y la religión hay una distinción de orden jurídico que, por otra parte, no es siempre enunciada netamente. La magia es esencialmente ilícita, sino criminal; ella es siempre sospechada y naturalmente calumniada”⁵⁶. Sin embargo, Hubert y Mauss precisaron, en las conclusiones del “Esquisse”, que “ella no es exactamente el revés de la religión, como el crimen es el revés del derecho”⁵⁷. Todos los caminos parecen cerrarse como un círculo.

Paul Huvelin, historiador del derecho y parte del equipo Durkheimiano, publicó en *L'Année*, en 1906, “Magie et droit individuel”, donde procuró resolver las dificultades de sus compañeros, cuyo trabajo saludaba pero a quienes criticó atribuyéndoles una contradicción. Mauss y Hubert explicaron que la magia es un hecho social y, a partir de la definición de Durkheim, sabemos —decía Huvelin— que lo propio de los hechos sociales es que son obligatorios, que se imponen a la sociedad⁵⁸; sin embargo, a la vez, los autores del “Esquisse” dicen que los hechos mágicos tienden hacia lo prohibido, por lo cual surge una antinomia: “¿cómo la magia, si es social, puede ser tratada como prohibida? ¿Cómo puede ser ella, a la vez, lícita e ilícita, religiosa e irreligiosa? Somos llevados así a, o bien a revisar nuestra noción de lo que es social, o bien a revisar nuestra noción de lo que es mágico, o bien a investigar si los hechos nos ofrecen una conciliación aceptable de estas nociones opuestas”⁵⁹. Huvelin, así, se plegaba a parte de la definición dada por Durkheim en su primera exploración general sobre la religión, “De la definition des phénomènes religieux” (1899), donde decía que una distinción radical era imposible, pues hay gran cantidad de ritos religiosos que son mágicos, pero donde proponía que hay ritos que son solo mágicos, identificables por ser aquellos que no son solidarios con ninguna

⁵⁶Hubert. “Magia.” *Op. cit.*, 1496b.

⁵⁷Hubert y Mauss. “*Esquisse...*” *Op. cit.*, 82.

⁵⁸Cf. Durkheim. *Règles...* *Op. cit.*, 15 [37].

⁵⁹Huvelin, Paul. “Magie et droit individuel.” *L'année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 10^e Année (1905-1906), 3.

creencia obligatoria.⁶⁰ Ahora bien, el criterio de distinción estricta propuesto por Huvelin apuntaba, por una parte, a completar las —a su juicio— insuficientes indagaciones de Hubert y Mauss sobre los vínculos entre la magia y la técnica jurídica y, por otra parte, a diferenciar a qué finalidades responde la magia y a cuáles la religión.⁶¹ Según su análisis, la magia aparece originalmente como recurso para penar los robos, apuntando a un tipo de eficacia que sería capaz no solo de castigar sino de individualizar al ladrón, frecuentemente no identificado; la magia, entonces, mostraría así un vínculo esencial con los derechos de propiedad individual y, en sentido más amplio, con la fundación de los derechos individuales en general.⁶² Así, la religión, por su lado, habría prestado fundamento al derecho público. “Mi conclusión — escribió Huvelin— es la siguiente: en el dominio del derecho, el rito mágico no es más que un rito religioso despojado de su finalidad social regular y empleado para realizar una voluntad o conciencia individual. Así se resuelve la antinomia que nos había detenido al comienzo. El rito mágico es religioso en todo su tenor exterior; solo es antirreligioso en sus fines.”⁶³

En su “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux”, Hubert y Mauss dieron cuenta de la crítica de Huvelin, desestimando, primero, las pruebas documentales ofrecidas (Huvelin, explicaron brevemente, hace un uso abusivo de la palabra magia y toma por mágicos múltiples fenómenos que en realidad son religiosos)⁶⁴ y ratificaron los márgenes de indistinción presentes en el “Esquisse”: “No existe, entre los hechos del sistema mágico y los hechos del sistema religioso la antinomia que él [Huvelin] se representa y en nombre de la cual nos discute [...] No hay que oponer los fenómenos mágicos a los fenómenos religiosos”⁶⁵. Mauss y Hubert, lejos de querer limpiar los bordes difusos entre unos y otros fenómenos,

⁶⁰Durkheim, Émile. “De la définition des phénomènes religieux.” *L’année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 2^e Année (1897-1898), 21

⁶¹*Ibidem*, 4.

⁶²Cf. *Ibidem*, 15 y 42.

⁶³*Ibidem*, 46.

⁶⁴Hubert y Mauss. “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux”. *Op. cit.*, 23.

⁶⁵*Ibidem*.

parecen empeñados en afirmar esos pliegues. Sin embargo, la distinción nunca es negada.

Finalmente, como último eslabón de este recorrido, se encuentran las elaboraciones de Durkheim en su libro de 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Como primer hecho destacado es preciso señalar que el sociólogo retomó allí, en múltiples ocasiones, los trabajos de Hubert y Mauss sobre la magia, pero no dedicó ninguna mención al texto de Huvelin; la dogmática estricta que pretendió poner en movimiento Huvelin no cristalizó en acuerdos, lo cual debe constituir una suerte de lección acerca de los intentos de buscar la unidad de la escuela durkheimiana en un sistema de acuerdos sin contradicciones (por el mismo motivo, esto de ninguna manera justifica evaluar la exclusión de Huvelin del cuerpo fundamental de autores durkheimianos). Por otra parte, Durkheim allí cuestionó, como en ningún otro momento de su obra, un texto propio, precisamente “De la definition des phénomènes religieux”, encontrando que pensar la religión como un sistema de creencias obligatorias —en contraposición con el derecho en tanto sistema de prácticas obligatorias, aunque la distinción que no debía entenderse de manera radical, sino como diferencia de énfasis—⁶⁶ era deficiente⁶⁷ y proponiendo, en cambio, como lo propio de la religión, la división del mundo en dos dominios, uno sagrado y otro profano.⁶⁸ Aunque célebre, es necesario aquí volver a citar la definición completa ofrecida por el sociólogo:

Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella. El segundo elemento que pasa a formar parte de nuestra definición no es menos esencial que el primero;

⁶⁶Durkheim. “De la definition des phénomènes religieux.” *Op. cit.*, 19-23

⁶⁷Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: Presses Universitaires de France, 1990, 31 [*Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 2008, 57].

⁶⁸*Ibidem*, 50-51 [77]. A pesar de esta diferencia, Durkheim de todos modos afirmará la existencia de complementariedad entre esta definición y la que dio en 1899 (véase pp. 65-66 [93]).

pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo.⁶⁹

En base a esta definición Durkheim propuso un nuevo criterio para distinguir magia y religión —aunque claramente atento a los desarrollos de Mauss y Hubert—, consistente en indicar que, a pesar de la frecuente equivalencia entre sus rituales: “*No existe una Iglesia mágica*”⁷⁰. Durkheim, en esas mismas páginas, escribió: “Robertson Smith había demostrado ya que la magia se opone a la religión como lo individual a lo social. Por otro lado, distinguiendo así la magia de la religión no pretendemos establecer entre ellas una solución de continuidad. Las fronteras entre ambos dominios son a menudo indecisas”⁷¹. Esto de ninguna manera puede leerse como un paso atrás respecto a las elaboraciones de Hubert y Mauss sobre la magia como fenómeno social, no en la medida en que se tenga en cuenta que, contra lo que muchas veces se piensa, Durkheim consideraba que el individuo no puede existir por fuera de la sociedad y que el antagonismo entre individuo y sociedad es falso.⁷² Iglesia, más que sociedad, es aquí una comunidad moral de creencias. En ese sentido, la magia tal vez pueda pensarse como un fenómeno social no comunitario, lo que reenviaría a la propuesta con la que Huvelin concluía su texto, consistente en pensar la magia como el primer instrumento y el primer producto de la división del trabajo y de la diferenciación.⁷³ Por otra parte, debe tenerse en cuenta que Hubert y Mauss concluyeron su “Esquisse” sugiriendo que el aporte de ese trabajo a la sociología general consistía en mostrar cómo un fenómeno colectivo puede revestir formas individuales.⁷⁴

⁶⁹*Ibidem*, 65 [92-93].

⁷⁰*Ibidem*, 61 [88].

⁷¹*Ibidem*, 63 [90].

⁷²Cf. Durkheim, Émile. “Détermination du fait moral.” *Sociologie et philosophie*. París: Presses Universitaires de France, 2010, 53 y 84.

⁷³Cf. Huvelin. *Op. cit.*, 47.

⁷⁴Hubert y Mauss. “Esquisse...” *Op. cit.*, 137.

La magia, tras este extenso recorrido, aparece como el crimen ante la ley, como lo profano ante lo sagrado, como lo individual ante lo social, como lo anti-religioso ante lo religioso, y sin embargo no se deja confundir, en su extensión, ni con el crimen, ni con la profanación, ni con lo individual ni con lo anti-religioso. Todas las distinciones se deshacen pero a su vez se superponen como trabajo e insistencia por señalar la realidad de esa diferencia. Ahora bien, ¿por qué ella es tan importante? ¿Qué es lo que el durkheimismo se jugaba en la necesidad de decir que la magia y la religión, aún sin tener diferencia de naturaleza⁷⁵, aún participando de una misma substancia, cualidad o actividad a la que Huber y Mauss llaman, *mana*⁷⁶, eran distintas? Más allá de las extensas indagaciones etnológicas e históricas que siguen siendo posibles en torno a esta cuestión, es necesario ver en esta insistencia una preocupación sociológica, una búsqueda filosófica.

IV.

El durkheimismo es, en buena medida, una indagación sobre la normalidad de la anomalía, sobre la regularidad de la excepción. Los inmensos problemas de Durkheim, en *Les règles*, al momento de distinguir lo normal de lo patológico, se extienden como un virus a los trabajos del resto de la escuela durkheimiana. Los intentos de leer los estudios durkheimianos sobre religión como discontinuos respecto a esas indagaciones tempranas de Durkheim pasan completamente por alto el trasfondo de problemas comunes que va de una punta a la otra. La magia llegó a ser el campo privilegiado para esas inquietudes. Ella es lo que transgrede a la religión, y si la religión es el fenómeno social por excelencia, si las divinidades pueden pensarse como rostros religiosos de la sociedad⁷⁷, es lo que transgrede a la sociedad misma pero sin llegar a ultimarla. Es por eso que tal vez le correspondan, a la magia, las

⁷⁵Cf. Durkheim. *Les formes...* *Op. cit.*, 283 [317].

⁷⁶Hubert y Mauss. “Esquisse...” *Op. cit.*, 101-115. La noción de *mana*, de lugar absolutamente central en el texto de Mauss, merece por sí sola un tratamiento exclusivo previsto para otro trabajo.

⁷⁷Cf. Durkheim. “Détermination du fait moral.” *Op. cit.*, 57.

palabras que Foucault usó para hablar de lo que es la transgresión para ese interesadísimo lector de Mauss y Durkheim que fue Georges Bataille:

La transgresión no es al límite como el negro es a lo blanco, lo interdicto a lo permitido, lo exterior a lo interior, lo excluido al espacio protegido de la morada. Más bien está vinculado a él en una relación en espiral que ninguna fractura simple puede terminar. Algo tal vez como el rayo en la noche que, desde el fondo del tiempo, confiere un ser denso y oscuro a lo que niega, lo ilumina desde el interior y desde arriba abajo, y aunque le debe su viva claridad, su singularidad desgarradora, se pierde en este espacio que firma con su soberanía y finalmente calla, habiéndole dado un nombre a los oscuro.⁷⁸

La magia, en el sistema filosófico durkheimiano, existe del mismo modo, no como lo oscuro ante la luz, sino como lo que se confunde ante lo claro, siendo, lo desconcertante en la clasificación durkheimiana, que esa confusión no es tránsito entre la claridad y una oscuridad radical tal vez equivalente a la ausencia o a la destrucción de toda sociedad, sino que ese polo negativo no existe.⁷⁹ Durkheim, también en *Les règles*, dejó claro testimonio de semejante problema al decir que no sabemos en qué momento nace ni en qué momento muere una sociedad.⁸⁰ Mauss, cuando en su *Essai sur le don* de 1925 se ocupe de pensar la institución del potlatch —con todo lo que ella tiene de rivalidad, de combate y de destrucción— como una institución social, no seguirá otro camino. La magia, tal vez también el potlatch, pueden ser, a partir del durkheimismo, fenómenos a partir del cual pensar ese límite en los que no sabemos si una sociedad está viviendo o muriendo, si está viva o si ya ha muerto.

⁷⁸Foucault, Michel. “Préface à la transgression.” *Dits et écrits I. 1954-1969*. París: Gallimard, 1994, 237.

⁷⁹Se podría agregar, al menos en esta nota al pie, que esa imposibilidad de pensar la ausencia de sociedad ocurre en el mismo sentido en que Spinoza, en la proposición XVII del Libro Quinto, afirmó que “nadie puede odiar a Dios”.

⁸⁰Cf. Durkheim. *Les règles... Op. cit.*, 66.

Poética mesiánica o más allá de lo político: de la teología política a una teología poética en Yehuda Halevi.

Messianic Poetic or beyond Politics: from Political Theology
to Poetic Theology in Yehuda Halevi.

Emmanuel Taub *

Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 18 de noviembre de 2014

Resumen: *El ideal mesiánico judío vincula al pueblo con el mundo y con la historia a través de sus dimensiones político-nacionales y ético-universales. Yehuda Halevi (1085/6-1141) intentará traspasar los límites de lo político y la filosofía a través de un pensamiento teológico-poético que, desde las fuentes del judaísmo, abra el mundo su divinización e instala una posición frente a la filosofía y a las relaciones entre el judaísmo, el cristianismo y el islam. Por todo esto, este autor se vuelve fundamental para comprender el pensamiento político y mesiánico de su tiempo y nos permitirán reflexionar sobre las implicancias teológico-políticas en relación a los límites de lo político y el lenguaje.*

Palabras clave: *Yehuda Halevi; mesianismo; teología política; teología poética.*

* Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Magister en Diversidad Cultural (UNTREF). Investigador Asistente del CONICET y del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG).
Correo electrónico: emmanueltaub@gmail.com

Abstract: *The Jewish messianic ideal links the Jewish people with the World and the History. This relation is possible because of the Jewish messianic dimensions: the national political and the universal ethical. Yehuda Halevi (1085/6-1141) attempted to cross the political and philosophical limits with his poetic theology. With this poetic theology he tried to open the world to its deification and propose his own view about the relation between Judaism, Christianity and Islam. The main purpose of this work is to rethink the concept of Political from the fundamentals of the Halevi's poetic theology and to think the political theology implications of the language and politics in the Jewish messianism.*

Keywords: *Yehuda Halevi; Messianism; Political-theology; Poetical-theology.*

La oración [*tefilá*] se entrelaza con la poética bíblica constituyendo formas de actuar en el mundo que relacionan la dimensión de lo divino con la dimensión de lo mundano. El ideal mesiánico judío se posiciona como un problema que se extiende en dos sentidos: en la relación entre el cielo y la tierra y las formas de acelerar, desacelerar o neutralizar esa relación y, por otro lado, en la centralidad del lenguaje sagrado y la palabra como un modo de habitar el mundo a través del lenguaje. Habitar en el lenguaje es para el judaísmo siempre un habitar en lo profano y un habitar en lo sagrado.

Ahora bien, plantear el problema del mesianismo para la tradición judía es el eje de pensar la problematicidad de la relación entre lo político y lo teológico. En este sentido, el mesianismo es para el judaísmo un problema teológico-político: ya sea como aquello que constituye el tiempo mesiánico, como la espera de un mesías personal o de quién y cómo se llega a la redención, en el ideal mesiánico se va articulando lo político y lo ético, lo nacional y lo universal, lo sagrado y lo mundano. Pero también, ya para el judaísmo la práctica de la vida judía sobre la base de los preceptos bíblicos contiene una potencialidad mesiánica en el sentido más profundo de su significado, esto es, en la correlación de Dios con el hombre, y viceversa. Es así

que no todo es mesiánico, pero lo mesiánico puede estar en todo; porque lo mesiánico tiene que ver con la posibilidad de divinizar el mundo, de conectar –o re-conectar– lo divino con lo mundano, siempre a la espera de un futuro de redención. El mesianismo puede pensarse como aquello por venir o como aquello que está viniendo, pero en donde siempre las condiciones de existencia espirituales y materiales del hoy se modificarán. El mesianismo judío es un hecho histórico, una forma de concebir la administración del mundo en el futuro sobre la base de una política sobre el mundo del presente. Un hecho histórico fundado sobre la ley revelada y la eternidad de Dios que se proyecta siempre a un futuro por venir que puede estar llegando, o hacia el que se debe dirigir¹.

En el contexto de la importancia teológico-política del mesianismo para el pensamiento judío la obra de Yehuda Halevi se vuelve fundamental ya que permite comprender, desde su perspectiva particular, de qué manera el pensamiento político y mesiánico se articula constituyendo una teología política mesiánica que distingue entre una política presente o una política por venir, tanto para quienes practican el judaísmo como para el resto de la humanidad.

¹ Sobre los estudios modernos de la historia del mesianismo judío véase especialmente: Greenstone, Julius. *The Messiah Ideal in Jewish History*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1906; Gressmann, Hugo. *Der Messias*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929; Mowinckel, Sigmund. *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, trad. G. W. Anderson, Oxford: B. Blackwell, 1956; Klausner, Joseph. *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, trad. W.F. Stinespring, New York: The Macmillan Company, 1955. Para profundizar sobre la relación entre mesianismo judío y filosofía véase: Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books, 1995; Löwy, Michael. *Utopía y redención. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidades electivas*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto, 1997; Bouretz, Pierre. *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris: Gallimard, 2003 [*Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, trad. Alberto Sucasas, Madrid: Editorial Trotta, 2012]; Taub, Emmanuel. *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2013.

Yehuda Halevi nació en Tudela, Navarra, entre 1085 y 1086². Fue un notable médico, un exégeta, apologista y, especialmente, un formidable poeta, “el más nuevo de toda la generación de los poetas hebraicoespañoles”³. En este sentido, el gran historiador moderno del pueblo judío, Salo W. Baron, ubica a Halevi como uno de los poetas con obras estelares para la poesía y las bellas letras judías, junto a autores tales como ibn Nagrela (993-1056), ibn Gabirol (1022-1051 o 1070), Moisés ben Jacob ibn Ezra (1060-1138)⁴. Como expresa el historiador, la obra de Halevi se encuadra en una revolución literaria y poética en el mundo hispano-judío, una revolución que no sólo se expresó en la cantidad de poetas y en su calidad, sino especialmente en la apertura de sus temáticas: “hasta entonces la poesía hebrea se había enfocado en tópicos religiosos, y [...] se había desempeñado como servidora de la liturgia. [...] la secularización gradual de la poesía hebrea desembocó en una diversificación temática que en última instancia abarcó una alta gama de relaciones humanas”⁵.

Ahora bien, particularmente la obra de Yehuda Halevi debe observarse como un pensamiento teológico que se enfrenta con la filosofía en particular, y se vincula paradójicamente con el cristianismo y el islam de manera general. En este sentido, su obra se mueve entre dos polos: por una lado, un escrito literario que es el fundamento de su pensamiento judío sobre los problemas exegéticos, teológicos, políticos y filosóficos, como lo es *El Cuzari*, y, por otro lado, su amplia y renovadora obra poética que no sólo se centra en la evocación hacia la divinidad, el pueblo de Israel y

² Los diferentes estudios sobre Halevi suelen diferir en el año de su nacimiento, así como también en el año exacto de su muerte. Los más tempranos señalan que nació entre 1070 y 1075 como por ejemplo, en nuestra lengua, en Millás Vallicrosa, José María. *Yehudá Ha-Leví como poeta y apologista*, Madrid-Barcelona: Instituto Arias Montano, 1947. 9; en el estudio preliminar de Rosa Castillo en Ha-Leví, Yehudá. *Nueva antología poética*, trad. Rosa Castillo, Madrid: Hiperión, 1997. 10. Sin embargo, otros estudios señalan su nacimiento entre 1085 y 1087, por ejemplo, en el estudio preliminar de Máximo José Kahn y Juan Gil-Albert en Halevi, Yehuda. *Poemas sagrados y profanos de Yehuda Halevi*, trad. Máximo José Kahn y Juan Gil-Albert, México: Ediciones Mensaje, 1943. 14; especialmente, y por ello aquí tomamos esta referencia, en la última entrada de Yehuda Halevi de la *Enciclopedia Judía*, véase: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9005-judah-ha-levi>.

³ Halevi. *Poemas sagrados y profanos de Yehuda Halevi*, op. cit. 14.

⁴ Baron, Salo W. *Historia social y religiosa del pueblo judío. Volumen VII: Idioma y literatura hebreas*, trad. Eduardo Goligorsky, supervisión Marshall T. Meyer, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968. 152.

⁵ Baron, op. cit. 155-156.

el anhelo de Jerusalén, sino también al sentido de la vida, el amor y la amistad⁶. *El Cuzari*, escrito en árabe y rápidamente traducido al hebreo en su tiempo, está basado en el hecho histórico real del rey kuzaro (o jazaro) quien ante la insatisfacción espiritual en el ambiente pagano en el que habitaba decide consultar a las diferentes religiones monoteístas para convertirse a una de ellas. Como escribe Rosa Castillo, “ni la cristiana ni la musulmana lo convencen y al fin acude a un sabio judío, quien le instruye en su religión, a la que el rey se convierte”⁷. Como por su parte lo indica José M. Millás Vallicrosa en su estudio sobre la obra de Halevi, en *El Cuzari* se reflejan las profundas meditaciones de Halevi sobre el problema judío, sobre Israel y Jerusalén como la Tierra Prometida y su posición frente a la filosofía neoplatónica y aristotélica ya que “era todo el mundo de la filosofía griega, de la Metafísica y de la Cosmología, que suplantaban los derechos de la Revelación bíblica”⁸, por lo que ponía en duda “el honor y la verdad” de las religiones reveladas y ante ello escribe su gran tratado apologético. De esta manera, *El Cuzari* constituye una guía para la vida cotidiana y una fuente de su pensamiento judío, y el lugar en donde se produce su defensa del judaísmo frente a los adversarios más importantes de su tiempo. En Halevi hay una teología-poética que desde las fuentes del judaísmo abre el mundo judío hacia una poética profana que se encuentra en todo momento anhelando aquello por venir: el amor, Jerusalén (Sión) o la presencia de Dios.

Ahora bien, como escribe Leo Strauss en *Persecución y el arte de escribir* (*Persecution and the Art of Writing*), “el adversario por excelencia del judaísmo no es el cristianismo ni el islam, sino la filosofía” y por ello “*El Cuzari* es, primariamente, una defensa del judaísmo contra la filosofía”⁹. El punto de desacuerdo entre judaísmo y filosofía, por el que además luego el rey Cuzari se inclinará hacia el judaísmo en detrimento de las otras religiones y de la filosofía, se vincula el sentido de la eternidad

⁶ Además de las versiones en español de su obra poética antes citadas debe agregarse: Halevi, Yehuda. *Cantos de Jehuda Ha-Levy*, trad. Rebeca Mactas Alpersohn, Buenos Aires: M. Gleizer editor, 1932.

⁷ Ha-Leví. *Nueva antología poética*, op. cit. 14.

⁸ Millás Vallicrosa, op. cit. 86.

⁹ Strauss, Leo. *La persecución y el arte de escribir*, trad. Amelia Aguado, Buenos Aires: Amorrortu, 2009. 129.

de Dios frente a la eternidad del mundo. Según Haber, el personaje que encarna al judío, la filosofía cree en la eternidad del mundo mientras que el creyente cree en la eternidad de Dios quien dio la Ley y creó el mundo de la nada¹⁰.

Este tema es central para la concepción mesiánica que intentaremos fundamentar como dos vertientes: primero, una política del por venir señalada por la relación entre la Ley revelada por Dios –que se caracteriza por ser eterna de la misma manera que Dios– y su por venir en el tiempo mesiánico, y, segundo, una política del ahora construida sobre la oración como herramienta presente para conectar lo divino y lo mundano. El por venir de un tiempo mesiánico que será en la tierra y no en el paraíso, o sea, que no se fundamenta en las promesas de otro mundo u otro tiempo, sino con un estado diferente pero aquí. Hay un pasaje de *El Cuzari* que sintetiza el sentido de lo que para Yehuda Halevi es el mundo por venir y la diferencia con las otras religiones. En este pasaje del Primer Discurso el judío le dice al rey que el porvenir será aquel donde:

con grandeza, gloria y milagros nos uniremos con la presencia divina y con todo lo que está con ella por profecía. Por eso no nos dice en la Ley: *si cumpliereis lo que os encomendado, os reservaré después de la muerte jardines y delicias*, sino que dice: *y vosotros seréis Mi Pueblo y Yo seré vuestro Dios* (Lev. 26: 12), esto es, yo mismo os gobernaré, y alguno de vosotros administrarán delante de mí; otros habrá que suban a los cielos, andando entre los ángeles; y los llamaban los ángeles *hijos de hombre*, para conocerlos de entre los ángeles que estaban entre ellos; y andarán los ángeles entre vosotros en la tierra, y los veréis, unas veces uno, otras muchos, que os guardarán y lucharán por vosotros.

¹⁰ Halevi, Yehuda. *El Cuzary o Libro de la prueba y de la demostración en defensa de la religión menospreciada*, edición preparada por Nùria García i Amat y Albert Soriano i Blasco, Barcelona, Índigo, 2001. 50. [Utilizamos también aquí la edición traducida del árabe al hebreo por Yehudá Abentibbon y del hebreo al castellano por R. Jacob Abendana con un apéndice de Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1910].

Y permaneceréis en la tierra que favorece tal dignidad, que es la tierra santa. Y su abundancia y prosperidad o sus adversidades las proporcionará Dios según sus obras. Y se gobernará todo el mundo según el curso natural excepto vosotros, pues Mi divinidad os asistirá y procurará el bien de vuestra tierra y la cantidad necesaria de vuestras lluvias. Y prevaleceréis sobre vuestros enemigos, aún siendo inferiores en número. Y de este modo conoceréis vuestras cosas no se gobiernan según el curso natural, sino por voluntad de Dios¹¹.

Como puede observarse la teatralidad mesiánica del mundo por venir para Halevi está construida desde aquellos elementos que hacen al mesianismo judío y que ya estaban presentes en la mayor parte de las miradas proféticas: la reunión de los judíos en la tierra santa, la prosperidad y abundancia de las tierras y las lluvias, así como también la administración divina según voluntad de Dios a través de los ángeles. En este sentido, para Halevi el rol de los ángeles no sólo es fundamental en lo que hace a la relación del pueblo judío con Dios desde tiempos bíblicos, sino también para la administración del mundo y, en el tiempo mesiánico, como una convivencia entre los hombres y los ángeles¹². Según las palabras de Halevi en boca del Haber, hay hombres justos –que los ángeles llaman “hijos de hombre”– que subirán y bajarán de los cielos y andarán junto a los ángeles, mientras que estos últimos cumplirán en la tierra un rol de defensa, las huestes del reino mesiánico.

Ahora bien, la centralidad de su anhelo de la presencia divina y el regreso a Sión deja ver la esperanza de Halevi en la redención mesiánica del pueblo judío entendiendo que la redención del pueblo pasa por su retorno a la tierra prometida. Dirigirse a Tierra Santa para “restaurar la *shejiná* [divina presencia] visible a los

¹¹ Halevi. *El Cuzary*, op. cit. 62.

¹² Para ampliar la relación entre los ángeles y la filosofía política véase: Coccia, Emanuele y Agamben, Giorgio. *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicenza: Neri Pozza, 2009; Cacciari, Massimo. *El ángel necesario*, trad. Zósimo González, Madrid: Visor, 1989; Taub, Emmanuel. “El ángel y el lenguaje. Angeología y poder soberano en el pensamiento de Maimónides”, en Beresñak, F., Borisonik, H. y Borovinsky, T. *Distancias políticas. soberanía, Estado, gobierno*, Buenos Aires: Miño y Dñavila editores, 2014.

ojos”, restaurarla hace a “la plenitud de la relación entrañable entre el Señor y su pueblo”, y por ello el retorno a la Tierra Santa es una finalidad, como escribe Millás Vallicrosa, “de orden divino y nacional, trascendente y mesiánico”¹³. Es así que esta condición de exilio forzoso, “*galut*”, no es una condición de desarrollo producido gradualmente en el curso de la historia, sino, por el contrario, la destrucción de una situación ideal que debe ser restablecida, y ello será un rasgo de lo mesiánico. Así también lo indica en palabras de Haber: “...pero si soportásemos este cautiverio y calamidades en nombre de Dios, como es justo hacerlo, sería por mayor gloria de la generación del Mesías a la que esperamos, y con ello nos aproximaríamos al tiempo de la salvación futura”¹⁴.

Pero para Halevi las naciones no-judías, en donde el pueblo se halla disperso, cumplen también parte del propósito necesario en la economía divina del mundo acelerando el avance moral. A través del cristianismo y el islam el camino se va preparando para la esperanza mesiánica y la llegada del mesías¹⁵. Allí yace según él, la singularidad del pueblo judío en su elección por Dios, y por ello mismo “la nación judía es la única verdad, la única nación viviente verdadera, porque ha sido preservada en su pueblo durante toda la historia de la humanidad, en el alma profética que Dios concedió al primer hombre”¹⁶. El exilio es la forma de extender la fe a través de los pueblos y, por ello, las otras religiones monoteístas cumplen un rol fundamental: los caminos de la historia del pueblo judío han hecho del exilio un momento de convivencia, mientras que el cristianismo y el islam constituyen momentos de preparación para la llegada, a través del mesías, de la fe verdadera, de la luz de Dios. La dispersión es por ello parte del plan divino, pero ésta deberá ser redimida y completada en el futuro a través de la llegada del mesías: “De ese modo, *Galut* y la redención no son condiciones que se desarrollan gradualmente, que vienen juntas, y se entremezclan en el curso del proceso histórico. El *Galut* es la destrucción de una

¹³ Millás Vallicrosa, *op. cit.* 187.

¹⁴ Halevi. *El Cuzary*, *op. cit.* 66.

¹⁵ Sarachek, Joseph. *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York: Hermon Press, 1968. 85.

¹⁶ Baer, Yitzhak. *Galut*, trad. Robert Warshow, New York: Schocken Books, 1947. 30.

situación ideal que debe ser restablecida. Para Yehuda Halevi las garantías religioso-nacionales del pasado son promesas reales y efectivas que serán redimidas completamente. Nación, tierra, y Torá [Ley] mantienen una relación necesaria, mitad natural y mitad supernatural, que debe ser restaurada enteramente”¹⁷.

Es así que el judaísmo, el cristianismo y el islam en el pensamiento de Halevi encuentran una relación en el presente, y este vínculo se da en el sentido de preparación para la llegada de la ley de Dios, porque cuando “toda la humanidad aprenda a apreciar el verdadero valor de aquella raíz, la fruta de la que ellos gozaron tanto, honrarán a Israel, y junto al pueblo elegido, entrarán en el reino mesiánico”¹⁸. Halevi invierte el signo negativo del exilio en un signo positivo que desde ahora constituye una idea de tarea en este tiempo: en la vida exílica la misión es extender la revelación divina a través de todas las naciones para poder recibir así la bendición mesiánica.

El Cuzari plantea las bases del judaísmo y una teología de la vida diaria para el presente y enseña sobre la práctica del judaísmo en el exilio y sobre la realidad de la vida judía. Sin embargo, la poesía de Halevi plantea su visión sobre la esperanza futura, pero ya no sólo como la expresión de un deseo, sino como una acción de lo mesiánico en el lenguaje: hay que comprender en el lenguaje poético de Halevi la unión entre el sentido vivo de la oración que pide por la presencia divina y lo arranca hacia el presente, y la acción de un lenguaje que anhela el tiempo por venir. Lenguaje y oración como forma de vida exclamatoria de lo divino, o sea, de la posibilidad de unión de lo divino y lo mundano. A esto es lo que llamaremos una *teología-poética*: una política de la palabra en el por venir apoyada en un lenguaje que hace confluír la oración con la acción poética.

¹⁷ Baer, *op. cit.* 32.

¹⁸ Greenstone, *op. cit.* 140.

Es así que en su libro hay un desarrollo minucioso del lenguaje como conexión con lo divino y de la oración como posibilidad de acercarlo. Dice el Haber: “que la lengua logre que lo que está en el alma del que habla entre en el alma del que escucha, y esto tan sólo se consigue estando cara a cara, ya que las palabras pronunciadas por la boca son superiores a las palabras escritas, tal y como dijeron nuestros Sabios: *de la boca de los Sabios y no de la boca de los libros*”¹⁹. Hay un sentido de la escucha para construir de esta manera una comunidad de oyentes. Según Halevi, la lengua hebrea incorpora la vitalidad de los recursos del lenguaje hablado, del cara a cara, y por ello dice que está por sobre otras lenguas.²⁰ La lengua tiene que ser igual a la acción, y así la lengua, o sea el lenguaje, para Halevi es vida en sí misma, y esta vida es el hebreo, la lengua de la profecía: una lengua capaz de unir el alma con Dios, pidiendo por la presencia divina y por la redención futura. En este sentido, la oración es central en lo que hace a la relación del tiempo presente con el tiempo futuro pero en el sentido de búsqueda de la divina presencia en el “instante ahora”.

La oración constituye la palabra que convoca y acerca a Dios. Y en su cercanía se encuentra siempre el deseo del reino y del tiempo mesiánico: la búsqueda de un futuro por venir, en donde Dios pueda volver a hablar cara a cara con el hombre. Allí el judío le explica al rey que la oración que viene de la comunidad es una oración más provechosa ya que, en primer lugar, ésta no puede “perjudicar al particular, mientras que el particular puede dañar con su oración a otros particulares, y uno de los requisitos de la oración es que su contenido sea útil al mundo y que no sea de modo alguno dañoso”²¹. En segundo lugar, la oración es para con el mundo como un todo, por este motivo debe ser realizada en comunidad ya que ninguna oración particular es perfecta, y al conformar una comunidad de oración con por lo menos diez personas [*minian*], “las omisiones de unos son perfeccionadas por los otros”, y surgirá entonces “una oración perfecta hecha con intención pura, y la bendición se posará sobre todos recibiendo cada cual su parte, porque la influencia divina es como la lluvia, que cae e

¹⁹ Halevi. *El Cuzary*, op. cit. 116.

²⁰ Halevi. *El Cuzary*, op. cit. 117.

²¹ Halevi. *El Cuzary*, op. cit. 148.

impregna la tierra digna”²². Y por último, el rezo comunitario contribuye con la comunidad equilibrando a través de las bendiciones a aquellos que pueden y necesitan más de aquellos que pueden menos, ya que aquel que reza “pensando tan sólo en sus necesidades es como el que procura fortificar su casa sin querer colaborar en la fortificación de las murallas de la ciudad”, por lo que a pesar de preocuparse de sí mismo, continúa en peligro²³.

Pero así como la oración debe ser comunitaria según Halevi, también ésta debe contener un orden preciso. En primer lugar, debe ponerse el pedido por “el entendimiento y ciencia, pues estas cosas llevan al hombre a aproximarse a Dios” y de este modo aquellas ciencias, sabiduría y prudencia que se pide “sean conformes al camino de la ley y para el servicio divino”²⁴. Luego debe pedirse por las faltas, los errores y los pecados, ya que no hay hombre que no los cometa, “uniendo a esta bendición el fruto que se consigue del perdón, a saber, la redención del miserable estado en que nos encontramos”, el de la aflicción y por eso se llama a Dios, redentor de Israel. A continuación se orará por “la salud de los cuerpos y las almas, uniendo a esta oración la bendición por los años, en la que se pide que sea deparado el sustento necesario para la conservación de las fuerzas y las facultades”²⁵, y se le unirá a ello el pedido por el fin del cautiverio, la manifestación de la justicia y la abundancia de la influencia divina. Asimismo se continuará pidiendo que se extingan las escorias y la soberbia, y se conserven en el pueblo los justos y los piadosos, para pedir finalmente por la restauración de Jerusalén, lugar de Su divinidad. Escribe:

Y a continuación orará por la venida del Mesías, hijo de David, acabando con ello las peticiones relacionadas con las necesidades mundanas. Y concluirá pidiendo que sus oraciones sean recibidas, clamando para que se manifieste la divinidad a sus ojos, como sucedió

²² Halevi. *El Cuzary, op. cit.* 149.

²³ Halevi. *El Cuzary, op. cit.* 149.

²⁴ Halevi. *El Cuzary, op. cit.* 150.

²⁵ Halevi. *El Cuzary, op. cit.* 150.

en tiempos pasados a los Profetas, a los hombres piadosos y a los que salieron de Egipto, pronunciando las palabras: *que vean nuestros ojos tu regreso a Sión, y: el que ha de hacer volver su dignidad a Sión*. Y considerará en su corazón que la divinidad está en él, y se postrará ante ella como se postraba Israel cuando veía a la divinidad, y se humillará, y pronunciará la bendición en la que son confesados los beneficios recibidos por el Creador Bendito y el agradecimiento que por ellos debemos, y junto a todo esto dirá las palabras: *el que trae la paz*, para que al retirarse de delante de la Presencia quede en paz.²⁶

Podemos observar de qué forma el pedido por lo mesiánico viene desde el hombre y hacia el hombre, como parte de las necesidades terrenales: “los tres tiempos de oración –escribe Halevi– serán fruto de su día y de su noche, y el shabat será el fruto de su semana, pues éste fue constituido para unirse con lo divino y para el servicio de Dios, pero no con tristeza y aflicción, sino con alegría, tal y como está escrito. Y esto es al alma lo que es el alimento al cuerpo, es decir, la oración es el alimento del alma, pues la bendición que otorga la oración conserva al alma hasta que llega el tiempo de la siguiente oración, así como la virtud de la comida del día conserva el cuerpo hasta la cena”²⁷.

La *teología poética* de Halevi articula la oración y el mesianismo, y permite comprender a la poética como una forma de acercamiento a Dios frente a la imposibilidad de extender la política como una categoría que no bloquee cualquier tipo de manifestación mesiánica del pueblo judío. Esta poética mesiánica determina la forma secularizada de la oración que grita redención hacia cada extremo de la tierra. La poesía mesiánica de Yehuda Halevi “se hace eco del doloroso llanto del pueblo por la redención”.²⁸ Es así que, fundada sobre los preceptos bíblicos y de la tradición, su poesía, como en el resto de su obra, se centra en la idea de verdad que para el

²⁶ Halevi. *El Cuzary*, op. cit. 151.

²⁷ Halevi. *El Cuzary*, op. cit. 132.

²⁸ Sarachek, op. cit. 80.

judaísmo se encuentra sostenida por la transmisión de la ley, desde Moisés hasta sus días, ya que “la propia supervivencia del pueblo judío es ser el testigo vivo a través de la historia, de la presencia de Dios”.²⁹ Dice el poema “El Ayudante” de Halevi:

Llega el consuelo de Él al corazón en problemas
que se ve
a sí mismo decaído cuando enferma,
el Señor de los ejércitos
que dice, “Yo, que gobierno, me aproximo”.
Como Él tiene el poder
de la muerte en la ira por ello podremos perecer,
entonces Él nos ayuda a vivir en la bondad –y nosotros vivimos.
Y entonces la boca que una vez dijo “Que haya luz”
ahora llama
a la nueva luz –y es allí³⁰.

Como explica el filósofo judeo-alemán Franz Rosenzweig en su traducción de Yehuda Halevi, el problema es, en principio, el conocimiento de Dios, “que se revela Él mismo a nosotros como el ser transitorio del Uno que por siempre Es, como el Yo de una actividad presente y eterna –a nosotros que estamos destinados a la pasividad y a desaparecer”³¹. Pero también, en Dios y en su revelarse se encuentra la feliz certeza de lo que vendrá, un momento que ha nacido en el decir de Dios del “Que haya luz” hasta esta nueva luz que es llamada. “Nueva luz” por Sión, escribe Rosenzweig, que como la oración matutina en la que se agradece a Dios por la luz que renueva día a día el trabajo de la creación, el hombre tiene la certeza de la pertenencia a esa ayuda.

²⁹ Sarachek, *op. cit.* 82.

³⁰ Halevi, Yehuda. “El Ayudante”, en: Rosenzweig, Franz. *Ninety-Two Poems and Hymns of Yehuda Halevi*, trad. T. Kovach, E. Jospe and G. G. Schmidt, New York: State University of New York Press, 2000. 76 [La traducción es nuestra].

³¹ Rosenzweig, *op. cit.* 77.

Abraham ben Meir Ibn Ezra, el gran pensador judío andalusí y amigo de Halevi, relata que éste una vez se preguntó por qué Dios se refiere en el Sinaí a la liberación del pueblo de Israel de Egipto en lugar de referirse a la creación del mundo. Al entregarle a Moisés las tablas de la ley, Dios habló diciendo: “Yo soy el Señor, tu Dios, quien te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud” (Éxodo 20:2). Según el pensador medieval, existe una aflicción en el hombre tan profunda porque ha fallado que sofoca incluso la memoria de aquello que alguna vez fue recibido. Es así que cuando lo más cercano al hombre se le quita, desapareciendo en la distancia de la incredulidad, solamente le queda la ayuda que viene de una distancia aún más remota. Entonces, y sólo entonces, el tiempo ha llegado para el último llamado: la llamada del Creador, una llamada dada no en un rezo ritual sino en la oración ferviente del corazón: “En la profundidad de la aflicción no queda nada del hombre, sino la criatura, es así que es sólo el Creador de quien puede aprender otra vez la verdad del Revelador, y de la esperanza en el Redentor”³².

Para el poeta medieval la revelación en el Sinaí y la salida de Egipto son las evidencias de la grandeza de Dios, sus milagros más importantes. En este sentido, Dios tiene un plan misterioso que se consume desde las enseñanzas de Moisés. Mientras tanto, se prepara la llegada del mesías, que será el fruto de todos los hombres y todos formarán parte de aquel árbol que se hará uno. Y los rayos irradiarán la luz que cubrirá con conocimiento de Dios a todos los pueblos, y la tierra estará llena del conocimiento del Eterno, de la misma manera que las aguas cubren el mar. Una segunda luz, “que es allí”, que ya no sólo representa a Sión sino al reino de Dios, la Jerusalén redimida, ciudad de la Justicia y la Verdad, en donde todos tendrán una parte en el conocimiento de Dios, a través de su ley divina. Así lo escribe Halevi en su poema “El Día en el Mar de los Juncos”:

³² Rosenzweig, *op. cit.* 79.

Deben regocijarse brillantes en el sol de la mañana
en el festival de Tu poder,
Las multitudes que están dedicadas a vos, y escudadas
y protegidas por Ti.
Aquí están, pobres en Tu mundo,
suplicando ante Ti,
Y ellas traen ante Tu trono el gran peso
de las palabras.
Aquellas que Tu elegiste por gloria eterna
atraviesen el camino estrecho,
Tu Ley como guía, así
sus oídos recibirán Tu palabra.
Ayuda Tú mesías, Tú! Ven, escuda,
toma tu guardia!
Recuerda todo de los días del mundo
cuando Israel
cargó tu yugo.
Permite a Tu armada Redentora, que una vez luchó Tu batalla,
Brillar como entonces, recuperar
la bandera
de la noche!
El pecho del hombre está lleno con Tu aliento,
todo está unido
en Tu poder,
Deben cantar sobre Tu esplendor
en el júbilo de la estrella de la mañana³³.

³³ Rosenzweig, *op. cit.* 162.

Esta es una canción de triunfo, un cántico de agradecimiento del pueblo de Israel (Éxodo 15). Sin embargo, el pueblo se queja con Moisés por las aguas amargas, y otra vez la muerte que acecha y produce el temor y la queja del pueblo. El cántico de Halevi también contienen las súplicas de los días de exilio y persecución de aquella Península Ibérica abarrotada, en donde se espera el milagro de la redención de sus sufrimientos. En la sombra del milagro, en un mundo transitorio, “ellos son los pobres y miserables”, pero saben que la sinagoga guarda la santidad de la ley y la palabra divina, y por ello “es el lugar legítimo para el primer y el futuro santuario”.³⁴ Pero además, ellos saben que en opresión y reclusión son en sí mismos el símbolo del mesías sufriente, el resto del pueblo de Israel. El “siervo de Dios” que el poeta, releyendo al profeta, entiende como el destino del pueblo de Israel a través de la expiación y redención del mundo con su sufrimiento. Escribe el poeta en su “Himno a la creación”:

Benedicid al Señor en todo su ancho reino,
 Él es el Dios único, santo y eterno.
 Convirtió a Israel de vil en noble y la salvó de las procelosas
 aguas de la mano de su profeta Moisés.
 Bajó Dios al santuario, escabel de su gloria, y a su profeta
 elevó a las nubes de su alto cielo.
 Con mano generosa esparció espíritu de ciencia y profecía
 y generosos son los que le escuchan,
 a los que guió según el orden del culto,
 a imagen de su reino primero,
 así ellos, como ángeles al religioso ministerio consagrados
 las normas santas acercan y ofrecen,
 cubren con su faz el lugar expiatorio y registran
 los himnos de Dios.
 Cubiertos, como ángeles mensajeros y serafines,

³⁴ Rosenzweig, *op. cit.* 163.

de un brillo como de ónice y ámbar,
 presurosos, decididos, se congregan junto a ti.
 De temor vestidos y con rubor, para servirte animosos se juntan.
 Con presura, jubilosos, cantan la trina alabanza al Dios
 temible
 en el consejo de los santos³⁵.

En Yehuda Halevi hay una poética que constituye una teología política convertida en *teología poética* que busca la divinización del mundo a través de “puentes” que hacen a la posibilidad de la experiencia mesiánica en el presente: la oración y la centralidad del shabat en el día a día. De esta manera, el ideal mesiánico se instala entre lo teológico y lo político, entre lo eterno y lo histórico, entre Dios y el hombre. Lo mesiánico posibilita el acceso a Dios, siendo Dios quien consagra al mesías o deviene Él mismo redentor del pueblo judío. Dios es la posibilidad mesiánica de existencia en la unión entre el tiempo histórico y el tiempo divinamente consagrado. Es esta conexión entre existencia y existente, de la esperanza mesiánica a través del eclipse de un tiempo mesiánico que obra de apertura entre las dimensiones espaciales, la que permite el devenir y la afirmación de la existencia histórica. Ello, pues, es lo que proclama Yehuda Halevi a través de su teología y su poética: ubicarse entre el cielo y la tierra³⁶.

Para Yehuda Halevi el mesianismo es un problema teológico-político que se edifica sobre la necesidad de la realización política y espiritual del pueblo judío sobre la base de la práctica de una vida judía en el presente y en la búsqueda constante de la divinidad en el mundo terrenal. De esta manera, el ideal mesiánico vincula al pueblo

³⁵ Ha-Leví. *Nueva antología poética*, op. cit. 137-138.

³⁶ Para ampliar sobre la relación entre lenguaje, liturgia y poética cfr. Meschonnic, Henri. *La poética como crítica del sentido*, trad. Hugo Savino, Buenos Aires: Marmol-Izquierdo Editores, 2007; Meschonnic, Henri. *Un golpe bíblico en la filosofía*, trad. Alberto Sucasas, Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2007; Banon, David. *Entrelazado. La letra y el sentido en la exégesis judía*, trad. Jorge Luis Caputo, Buenos Aires: Lilmod-Prometeo, 2013; Treballe, Julio. *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Madrid: Trotta, 2008; Treballe, Julio y Pottecher, Susana. *Job*, Madrid: Trotta, 2011.

judío con el mundo y con la historia. Una particularidad en la temporalidad dada por el sentido de la lectura cíclica del texto bíblico y las festividades, característica del calendario judío. Así, frente a la ahistoricidad propia del sentido de eternidad de Dios y de la Ley (la Torá), el ideal mesiánico mantiene el pueblo –a través de la práctica, la oración, el respeto y cuidado de los preceptos, de las festividades, del shabat, etc.– vinculado con el mundo a través de la esperanza en un futuro de prosperidad política y plenitud espiritual para el pueblo y para el resto de las naciones.

En este sentido, mientras el judaísmo pareciera correrse a un costado de la historia frente al devenir del tiempo cristiano, el mesianismo tiende a la historia y al más acá, a este mundo, impidiendo el ensimismamiento y la interiorización de un judaísmo que lo borrase de la historia. Contra la filosofía y, en una relación ambigua y compleja, frente al cristianismo y al islam, el pensador y poeta de Tudela concibió la posibilidad de construir una política presente sobre el ideal mesiánico que en ese movimiento siempre esté sujeta a una política por venir. Para Halevi, el pueblo judío vive en este mundo y en el mundo de Dios, y aquello que se le da a Dios es lo que se le da al hombre: política y teología bajo un mismo sentido que se funde en una poética mesiánica y en la misma ley, como las dos dimensiones de una misma totalidad. Por todo esto, Halevi observa la necesidad de construir un mundo en el “aquí y ahora” que logre divinizar el mundo y reproducir la potencia de la esperanza mesiánica.

Hipólito Yrigoyen, apóstol de la Nación. Hipólito Yrigoyen, Apostle of the Nation.

Graciela Ferrás *

*Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 18 de noviembre de 2014*

Resumen: *El presente artículo se propone ahondar en la relación entre política y religión en los albores de la democracia argentina. Para ello se detiene en el estudio del lenguaje religioso y la simbología mística que rodea la construcción del liderazgo político de Hipólito Yrigoyen y la idea de partido político como religión cívica. Si bien el Radicalismo nace como un partido de principios esencialmente impersonal, como recita su Carta Orgánica de 1890, para Hipólito Yrigoyen el radicalismo no era un partido político sino un movimiento; la Nación misma. Desde el principio esta idea está unida a la comprensión de la política como un apostolado. Yrigoyen aparece, así, como el héroe restaurador enviado por la Providencia.*

Palabras clave:

Yrigoyen; nación; apóstol; religión; U.C.R.

Abstract: *The purpose of this article is to dwell on the relationship between politics and religion, in the dawn of Argentine democracy. Hence, it focuses on the study of the language of religion and the mystical symbolism found in the construction of Hipolito Yrigoyen's political leadership, and in the conception of a political party as a civic religion. Though the Radical Party was originally founded on impersonal principles - according to its Charter - Hipolito Yrigoyen conceived it as a movement, as the Nation itself, rather than as a political party. This idea was linked to the conception of political activity as apostolate. Yrigoyen, thus, arises as a restoration hero sent by Providence.*

Keywords: *Hipolito Yrigoyen; Nation; Apostle; Religion; U.C.R.*

* Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA) y Docteur en Philosophie, Paris 8. Master en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). Licenciada en Ciencias Políticas, UBA. Adjunta de Teoría Política y Social I, Cátedra Rossi, Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
Correo electrónico: gracielaFerras@gmail.com

Introducción

Si bien hay una gran cantidad de trabajos dedicados a la experiencia radical del período entre 1916- 1930, la mayoría de estos estudios ponen el acento si no en su génesis, en sus diferentes mecanismos de acción política; la forma de su estructura partidaria en el gobierno; el funcionamiento del partido radical; sus conflictos internos y las prácticas político- institucionales (Ansaldi y Pucciarelli, 2003; De Privitello, 2003; Ferrari, 2008; Halperín Donghi, 2002; Persello, 2004; Rock, 1997; Persello y Privitello, 2006). Arturo Roig en *Los krausistas argentinos* se interesa por la dimensión ideológico-discursiva del pensamiento político de Yrigoyen, pero ésta queda relegada a la trama discursiva de sus seguidores; quienes, en definitiva, construyen su liderazgo político. El trabajo de Paodan (2002), resulta uno de los más sugestivos al respecto, por ser de los pocos que pone el acento en el sistema de representaciones del liderazgo Yrigoyen y dedicarse al complejo entramado discursivo en torno a la figura del líder radical.¹

Yrigoyen –escribe Paodan-, “para sus seguidores será un apóstol, un nuevo Jesús de la política argentina” (Paodan, 2002:15). En esta afirmación hay, en realidad, dos consideraciones que están puestas en juego: por un lado, la definición de Yrigoyen del ejercicio del gobierno como un apostolado y, por otro, la identificación de su figura en torno a la idea de apóstol. Tal es así que, como demuestra Paodan, sus adversarios son obligados a discutir su liderazgo en

¹ El trabajo de David Rock, *El radicalismo argentino*, pone de manifiesto la novedad que implicó, en términos de estilo político, la figura de Yrigoyen. Pero no se interesa por el sistema de representaciones del liderazgo de Yrigoyen, sino que hace hincapié en el carácter prebendario que asume el radicalismo en el gobierno. En términos generales, el liderazgo de Yrigoyen fue pensado como una característica residual del pasado, en una línea de continuidad con el caudillismo y la oligarquía, interpretación de varios de sus opositores, particularmente del socialismo. Halperin Donghi no hablará de una característica residual del pasado, sino de rasgos que se han convertido en constitutivos de la tradición política argentina. Mientras que Paodan busca exaltar lo novedoso de este liderazgo. El trabajo reciente de Ernesto Laclau sobre populismo hace una mención al pasar de la figura de Yrigoyen en Argentina como “populismo latinoamericano”, pero sus dos presidencias representan un reformismo y no un populismo “más radical”, que constituye su objeto de estudio y teoría como el peronismo (Laclau, 2005: 239). Otro estudio reciente en una línea similar a la de Paodan es el trabajo de María José Valdez (2012) que analiza el período de 1928.

éstos términos. Es decir, cuestionarán la autenticidad del apostolado (“falso” o “verdadero”), pero no la idea misma de apóstol para pensar este liderazgo. Este rasgo, sin lugar a dudas, presenta una situación excepcional y novedosa, pocas veces delimitada a partir de estas premisas.

En lo que respecta a este trabajo, lo presentamos como una primera aproximación, en el contexto de una investigación más amplia que tiene por objetivo contribuir al debate sobre la conformación de la identidad nacional en la tradición política argentina a partir de analizar las relaciones entre el nacionalismo, la tradición liberal y la tradición democrática durante la primera mitad del siglo XX. Motiva el mismo, el haber detectado la persistencia, al interior de estas tradiciones, de la necesidad de asirse de un sujeto político “homogéneo” como la Nación o el Pueblo para lograr una idea de integración nacional. Aquí, nos interesa mostrar el lenguaje religioso y el entramado de una simbología mística en torno al liderazgo político de Hipólito Yrigoyen, sin perder de vista la secularidad de su representación y del radicalismo como partido político. Y teniendo presente la problematización sugerida por los recientes estudios sobre populismo que ahondan la relación entre historia política e historia religiosa en el continente (Laclau, 2005). Dicho de otro modo, desde una perspectiva más filosófica, reflexionar y problematizar, a propósito del liderazgo de Hipólito Yrigoyen, sobre la perseverancia de lo teológico (creencia, mística, fe, sentimiento de trascendencia en la pertenencia/identificación a la idea/cuerpo del Uno, etc.) al interior de la tradición liberal y de la tradición democrática.²

La idea de un sujeto político homogéneo como la Nación o el Pueblo asociado al líder político o al Partido (moderno y de masas) aparece como una característica novedosa de la emergente democracia argentina. Si bien el

² Tomada la tradición liberal en el sentido amplio del término, es decir, como esa noción “que contiene dentro de sí muchas cosas y núcleos de ideas diferenciados, como aquella que opone a una tradición republicana clásica centrada en la idea de virtud a otra centrada en la de autointerés” (Devoto, 2002: XI).

Radicalismo nace como un partido de principios esencialmente impersonal como recita su Carta Orgánica de 1890, para Hipólito Yrigoyen el radicalismo no era un partido político sino un movimiento; la Nación misma. Desde el principio esta idea está unida a la comprensión de la política como un apostolado. Yrigoyen aparece como el héroe restaurador enviado por la Providencia, tal como recita en *Mi vida y mi doctrina* (1923). Esta idea del apóstol y el sacrificio está íntimamente conectada con concebir a la Unión Cívica Radical como un movimiento, como “la religión cívica de la nación adonde las generaciones sucesivas puedan acudir en busca de nobles inspiraciones” (DHY, 1931: 474). La *Causa* contra el *Régimen* es la de la Nación misma.

Yrigoyen, apóstol de la Nación

[Yrigoyen] “es el caudillo que con autoridad de caudillo ha decretado la muerte inapelable de todo caudillismo; es el presidente que sin desmemoriarse del pasado y honrándose con él se hace porvenir”. Jorge Luis Borges, carta a Enrique y Raúl González Tuñón, 1928

La Unión Cívica Radical desde su nacimiento se propone como una agrupación política impersonal, principista y pregonando la idea de un gobierno descentralizado. Estas características, que la diferenciaban claramente del Partido Autonomista Nacional (PAN), obedecían a las aspiraciones de su fundador en 1891, Don Leandro N. Alem. La mayoría de los autores coinciden en señalar su clara adhesión al principio central del liberalismo clásico motorizada por la menor intervención del gobierno en la sociedad civil. Ezequiel Gallo, siendo uno de los más enfáticos en esta idea, encuentra, no obstante, una paradoja en el pensamiento del político: su rechazo a la autoridad que convive con una exaltación de la acción política. Esto llevaría inexorablemente al acceso de ese poder aborrecido. Para Gallo, el liberalismo de Alem desapareció con la extinción de su

vida y lo que subsistió de este periodo de la tradición liberal es uno de sus elementos más dudosos: la importancia de centralizar el poder político (Gallo, 1987: 355). En mayor o menor medida, los estudios sobre el radicalismo se preocupan por marcar esta diferencia entre el partido de principios, entronizado en la tradición liberal de Alem y el viraje al personalismo que toma con el liderazgo de su sobrino Yrigoyen. Valdez es una de las pocas en afirmar una línea de continuidad entre ambos políticos al señalar que si bien el partido bajo la conducción de Alem tenía un perfil impersonal, ya poseía “su carácter de religión cívica que guiaba a través de una serie de principios a los hombres” (Valdez, 2010: 87) y que Yrigoyen acentúa incorporando el elemento personalista. Padoan (2002) también expone la idea de un alemismo cuya tendencia se parece a lo que hoy se entiende como una democracia pluralista de partidos y el movimientismo yrigoyenista que entiende la democracia como la voluntad del pueblo.

A diferencia de Alem, la preocupación de Irigoyen, pasaba por la construcción de la nación como instancia privilegiada de articulación posibilitando la síntesis y agregación del conjunto social. El radicalismo resultaba así un anhelo colectivo, una fuerza moral, una ‘causa’ que tenía una misión histórica: construir la nación. Si bien las autonomías eran deseables, son subsumibles a este objetivo que es previo. De este modo, el partido iba constituyéndose como organización que se pretendía impersonal diferenciándose de los personalismos de cuño oligárquico, pero también como fuerza que pretendía monopolizar la construcción de la nación. Esta es la primera tensión inscrita en sus orígenes y de la que se derivan sus conflictos internos. Allí se funda la escisión del partido en 1924 entre personalistas y antipersonalistas (Persello, 2004: 5).

Esta identificación identitaria entre el partido y la Nación que- siguiendo a Persello- funda en cierto sentido la posterior escisión del partido -y, agregamos, de

la sociedad- en *réprobos* y *elegidos* (radicalización del discurso político en términos de amigo- enemigo)³, Y marca varios aspectos: por un lado, lo novedoso del liderazgo (carismático) y de la construcción discursiva del liderazgo (apelando a una representación determinada de la sociedad en el proceso de identificación de ambos) de Yrigoyen. Por otro lado, corresponde a nuevas prácticas electorales que modificaron la puesta en escena de las campañas políticas porque el escenario político había cambiado y ahora, el objetivo era convencer al elector independiente, un elector tan anónimo y versátil como las multitudes a las que pertenecía. Al respecto escribe Valdez:

A nuestro entender, los partidos se lanzaron de lleno a la conquista del electorado, utilizando practicas ya conocidas e incorporando otras novedosas a lo largo de los años 20 (por ejemplo, la proyección de cintas cinematográficas que servían como punto de partida para las alocuciones de los oradores de los distintos partidos). Y en este desarrollo, comenzaron a prestar una mayor atención al aspecto discursivo, en la medida en que *convencer* al elector independiente se convirtió en un objetivo primordial (...) Centrándonos en la cuestión del radicalismo, tanto durante el desarrollo de las diferentes campañas electorales como a la hora de explicar el porqué de los triunfos del partido, tendió a consolidarse la identificación identitaria entre el partido y la nación (Valdez, 2012: 83-84).

³ Para Carl Schmitt "Enemigo no es cualquier competidor ni adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone 'combativamente' a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo 'público', pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos, a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter 'público'. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es *πολέμιος*, no *χθρός*." (Schmitt, 1998 :58-59).

Uno de los rasgos más notables de la política a partir de 1916 es la campaña electoral destinada a un público ampliado, masivo y la forma de una parte de la UCR de intervenir en este espacio como “religión cívica”. La política que debía encarnar una “idea-principio-voluntad”, tendió a exacerbar la radicalidad de los discursos (Persello y De Privitello, 2006).

Desde el principio, la identificación de Yrigoyen entre el partido y la Nación está unida a la comprensión de la política como un apostolado. Yrigoyen aparece como el héroe restaurador enviado por la Providencia, imagen de sí mismo a la que alega en *Mi vida y mi doctrina* de 1923. Se asume como un héroe restaurador y apela a la figura cristiana de apóstol. Arturo Roig “sostuvo que uno de los motivos por los cuales se sintió seducido por el krausismo había sido el lugar que ocupaba en dicha filosofía de Jesús” (Padoan, 2002: 89). El Manifiesto de la Unión Cívica Radical al pueblo de la República del 30 de marzo de 1916 llama a todos los argentinos a cumplir con el “sagrado” deber cívico porque el país requiere “una profunda renovación de sus valores éticos” (Halerín Donghi, 2007: 342). En principio, la misión profundamente ética de la política –como enfatiza Arturo Roig en *Los krausistas argentinos*– está vinculada a la influencia del ideal krausista y la influencia del regeneracionismo español en el que se forma Yrigoyen, quien había sido profesor de filosofía durante 25 años en la Escuela Normal de Profesores. La *Causa* contra el *Régimen* podía ser pensada como una batalla entre el Bien y el Mal; Yrigoyen, un “apóstol”; los miembros del partido, “correligionarios”; la circunscripción, “la parroquia”; la victoria era “la reparación” y cualquier renuncia, una “apostasía”. Como sugiere Roig, de algún modo, la mística religiosa se transmutó en una mística política. En torno al concepto krausiano de “individualidad” giran las biografías que inmortalizan a Yrigoyen como la realización del ideal antropológico, muestra de ello son *El Hombre* (1920) de Horacio Oyhanarte y *Yrigoyen, su revolución política y social* (1943) de Carlos Rodríguez.

En el discurso del 12 de octubre de 1916 Yrigoyen habla de la acción de gobierno como un “apostolado” y en un mismo gesto plantea la “resurrección que pareciera imposible” de la Patria, de “la verdad de la Patria”, “como si un dictado superior hubiera dispuesto que se fundiese en la más indestructible solidaridad”. En una carta de Hipólito Yrigoyen a Alvear, éste escribe: “habíamos transformado el templo en un mercado”, sintetizando el fundamento de la Causa contra el Régimen. De manera sugestiva Paodan interpreta: “si el *templo* (la patria o la vida pública) se había transformado en un *mercado* era necesario que un *nuevo* Jesús (Yrigoyen) ingresara al mismo a echar a los *mercaderes* (los políticos del régimen)” (Padoan 2002: 29). Ya en 1916 se instituye una representación mesiánica de la figura de Yrigoyen como muestra la biografía de Oyhanarte que titula *El Hombre*, dando por entendido en su figura la realización de un ideal. Yrigoyen aparece de este modo como el “Hombre-idea, hombre-encarnación, hombre-bandera, hombre-símbolo”. Oyhanarte enfatiza la figura del Mesías, Yrigoyen, como Jesús que redime a los hombres del pecado, es: “Sembrador, evangelista y profeta— sobre su dolorosa vía crucis no ha caído nunca; y cuando más arreciaban los infortunios, más se nimbaba de luces su frente y mejor en la borrasca que en la bonanza, piloteaba con mano segura, almirante insigne, la nave del ensueño” (Halperín Donghi, 2007: 424). Este Jesús que encabeza una cruzada ética contra los políticos del régimen (los mercaderes) encarna doctrina-ideal y acción. El primer tramo de la doctrina y el ideal, parece tener una asociación directa con la filosofía krausista: un Jesús que predica una religión del amor, el ideal de la humanidad (Roig, 2005; Álvarez Guerrero, 2004; Padoan, 2002). Mientras que la acción, más conectada con la idea de apostolado, sacrificio y vía crucis, creemos más representativa de la figura de Yrigoyen como “conductor de las multitudes argentinas”, interesante definición de Manuel Gálvez.

Este concepto religioso de la humanidad –escribe Gálvez- conduce, necesariamente, a la igualdad democrática, el derecho universal, al amor entre los hombres y los pueblos, a la paz perpetua y a la

formación de grupos de pueblos hasta el día en que todas las naciones se unan en una sola (...) Yrigoyen cree en la justicia absoluta, y todos sus escritos están empapados de ética krausista (Gálvez, 1945: 50).

El autor de *El Diario de Gabriel Quiroga* usa esta definición para enfatizar el rasgo excepcional de su liderazgo no comparable con un orador, caudillo o pensador a secas porque su figura encarna, de cierto modo, la argentinidad. Interpretación que despliega Ricardo Rojas, a principios del '30, para hablar del radicalismo entendido como sentimiento popular.⁴ A fines de la década del '20, Manuel Gálvez junto a otros intelectuales como Ernesto Laclau o el joven Jorge Luis Borges penetraron con perspicacia en la naturaleza del “misterio” de Yrigoyen. Más allá de sus profundas divergencias sobre el curso de la historia nacional, compartían una profunda admiración por el líder radical. Para ellos el Yrigoyenismo representa el “verdadero” y “único” radicalismo. “Isaías criollo”, “quijote de la Democracia” y “místico de la Igualdad y de la Libertad”, lo calificará Gálvez (1945: 129 y 137). Éste, al igual que Jorge Luis Borges en *El tamaño de mi esperanza*, encontrará en su figura la consagración de una leyenda.

⁴ La sutil distinción entre el análisis de Gálvez y el de Rojas radica en que, para el primero, la argentinidad puede nacer y perecer en una encarnación: la figura de un hombre (Yrigoyen, Perón, etc). El segundo, en cambio, complejiza esta idea porque si bien relaciona la tradición personal del caudillo (Yrigoyen y los personalistas) con la realización del ideal de la soberanía popular, este sentimiento es propio del radicalismo, está en su génesis y es anterior al partido político y a la persona de Yrigoyen. Idea totalizadora que vuelve doctrina la concepción del radicalismo como religión cívica y que no se acota en un sistema de representación de un liderazgo. Gálvez sostiene que esta idea de convertir el voto, el deber cívico, en una de las grandes fuerzas morales es una característica del liderazgo de Yrigoyen, mientras que Rojas la traslada a lo que llama la “tradición histórica” del radicalismo. No obstante, es interesante que en 1928 la postura de Gálvez es similar a la lectura de Rojas en *El Radicalismo de mañana*. En el discurso de presentación a Ernesto Laclau (1928) plantea que el partido radical “-es decir el verdadero y único partido radical, al que impropriamente se ha dado en llamar ‘personalista’— es una expresión viviente y exaltada del sentimiento nacionalista, y que este partido tan hondamente argentino que nada debe ni a las doctrinas ni a los métodos europeos, no es un producto de la inteligencia y del saber libresco de un grupo de hombres, como el demócrata progresista o socialista, sino que ha surgido de la masa popular, con la cual se identifica en estos momentos trascendentales para la democracia argentina (Halperín Donghi, 2007: 455).

Para Yrigoyen la política es ética y la ética es política. Escribe Osvaldo Álvarez Guerrero que el líder radical “al anunciar la pérdida de su propia autonomía, la sublima en función de una liberación colectiva”, pero esa renuncia, ése sacrificio, es deber del dirigente que vive la política como un apostolado. Esta idea del apóstol y el sacrificio está íntimamente conectada con concebir a la Unión Cívica Radical como un movimiento, como “la religión cívica de la nación adonde las generaciones sucesivas puedan acudir en busca de nobles inspiraciones” (DHY, 1931: 474). La *Causa* contra el *Régimen* es la de la Nación misma (Álvarez Guerrero, 2004). Yrigoyen asume la imagen cristiana del apóstol, jugando con la figura de Jesús -en una lógica de mesías, profeta, pero también sacrificio y vía crucis- como restaurador del orden moral y político de la república. Ahora bien, ¿Yrigoyen dona un sentido personal al sentimiento de religiosidad cívica expresado por el radicalismo? ¿O este sentimiento nace con el sistema de representaciones del liderazgo de Yrigoyen?

La resurrección de un pasado condenado

La política se dividió en partidos y nombres. Nadie ha encarnado mejor que Yrigoyen la voluntad de la masa anónima. Pero el yrigoyenismo era anterior y superior a él. Aunque haya encarnado la realidad trascendental y mágica en su persona, su mentalidad, sus actos, como apóstol y como mártir, quedó sin representar un sector de esa realidad. Por mucho que en él se hayan concretado tendencias latentes de las multitudes y que llegase a ser el paladín de un ideal de limitadas perspectivas, Rosas lo precedió, y la mayor parte de su obra es la vigencia de cuanto desde la organización nacional había quedado proscrito con la condena del pasado. Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*, 1937.

El radicalismo fue el primer movimiento de integración política que registra la historia del país. Yrigoyen pretendía claramente colocarse por encima de los conflictos de la sociedad argentina para hablar en nombre de la Nación. La identificación entre la Nación y el Estado funcionaba como un principio de unidad para consolidar un orden democrático más allá de cualquier división. “Un discurso ético que se superponía y fundía con el político” (Svampa, 2006: 178).

A fines de 1918, la gestión yrigoyenista comenzó a ser puesta en cuestión en el propio seno del Partido Radical. La mayor parte de las acusaciones al gobierno de Yrigoyen provenían porque éste no asistía a las sesiones de apertura del parlamento, el desconocimiento de las facultades de la Honorable Cámara para llamar a su seno a los ministros o el abuso de la facultad ejecutiva de intervenir a las provincias. Mustapic, además de ilustrar sobre la primera presidencia de Yrigoyen, pone de manifiesto las razones de las intervenciones federales como una herramienta política eficaz ante los argumentos ideológicos en torno a la interpelación parlamentaria de una oposición que, en 1916 conservaba la mayoría en ambas cámaras del Congreso y en 1918 la seguía teniendo en el Senado. En otros términos, “la oposición gozaba de un poder de veto en el proceso de decisiones” (Mustapic, 1984: 99). De este análisis Mustapic revela la existencia de un conflicto de valores políticos en el cual se perfilaron dos concepciones de democracia incompatibles:

La democracia entronizada por la tradición liberal y la democracia como voluntad popular, única e indivisible que no admite ser contradecida y tampoco “tolera obstáculos que se interpongan a la centralidad política que el líder encarna” (Mustapic, 1984: 106).

Este tipo de representación vincula elecciones con autorización: teoría del plebiscito. Como señala Persello, la oposición partidaria asume la defensa de los postulados de la democracia liberal frente al yrigoyenismo. Otra

gran tensión entre gobierno y oposición la constituye la imposibilidad conservadora de aceptar el principio de soberanía del número: deben gobernar los ciudadanos “capaces”. Ejemplo del descontento de la elite conservadora por las consecuencias no deseadas de la reforma electoral del 12 y reacción ante la “ley de las mayorías *incultas*” es la opinión de Estanislao Zeballos:

...en una nación cuyo electorado se compone de un 80% de elemento dinámico, rural y analfabeto, dominado por la dictadura del caudillo de comité oficial, el arma cargada que le ha puesto en las manos la ley 1912 es peligrosísima, como la abandonada a un niño inexperto (Zeballos, 1922: 129).

Yrigoyen logró apaciguar los rencores de la elite eligiendo un sucesor que implicó tanto una restauración oligárquica como la fractura posterior del partido en personalistas y antipersonalistas. “La época de Alvear (1922-1928) significó el retorno a la republica conservadora, identificada con los intereses de la elite dominante” (Svampa, 2006: 182). Resaltaba el estilo aristocrático contra el carácter populachero del gobierno de Yrigoyen. Por un lado, la crítica antipersonalista apuntaba a las consecuencias negativas del sufragio universal y ponía en tela de juicio el sistema democrático en sí; por otro, aparecía el sentimiento de amenaza de perder las conquistas ya adquiridas en nombre de la civilización. La imagen sarmientina infiltrará una lectura cultural de la barbarie que operará como discurso de exclusión y que la crítica ha dado en llamar “cuestiones de estilo”. Esto produce el fenómeno – estudiado por Svampa- de vaciamiento de la idea tradicional de Civilización:

...originariamente la imagen de civilización era inseparable de un ideario liberal- republicano (...) A fines de los años 20, los nuevos vientos ideológicos que llegaban de Europa contribuyeron directamente a la destrucción de los valores de la Ilustración que

yacían en la idea- imagen de Civilización, con lo cual se atacaba tanto el régimen liberal como el principio de gobierno democrático (Svampa, 2006: 192).

Para el radicalismo antipersonalista, Yrigoyen era un falso apóstol. Su figura fue comparada con Rosas y su gestión con la tiranía y la prebenda, así, el radical Benjamín Villafañe escribe un libro con el sugestivo título *Irigoyen, el último dictador* (1922) y acusa a Yrigoyen de ser un gobernante que aspiraba a una “experiencia plebeya y autoritaria”. Esta lectura se suma a la reaparición en la escena política de antiguas familias federales que habían estado relegadas políticamente. Años más tarde, en el clima que antecede al golpe militar, asevera con tono beligerante que Yrigoyen pertenece a la estirpe del “mestizo desubicado”, la de “casi todos los tiranos y tiranuelos sudamericanos”. Tradición de la Península “donde libran ruda batalla la civilización europea y la barbarie africana, la barbarie de los dogmas religiosos que llevan en sí la tiranía de los dogmas políticos” (Halperin Donghi, 2007: 428-479). Barbarie íntimamente relacionada con el sentimiento religioso de las sociedades tradicionales, por ejemplo, Joaquín V. González definirá al gobierno de Yrigoyen como una “autoteocracia”. Pedro Molina (radical antipersonalista), cuestionando el liderazgo de Yrigoyen, escribe:

Una agrupación política que no sabe con seguridad a donde va, ni como va, y cuyos afiliados no tengan otra vinculación que la obediencia, o la sumisión incondicional a las personas de sus jefes, o caudillos, no es un partido, sino una conjunción ocasional de descalificados de la civilización política” (Persello, 2004: 35 y 36)

Nuevamente la antinomia Civilización y Barbarie sintetiza la expresión de un acontecimiento político donde las multitudes aparecen como sujeto o posible sujeto político. Para bien o para mal el yrigoyenismo aparece como un fenómeno anterior y superior a la figura de Yrigoyen, que lo asocia a un pasado proscripto por

la tradición liberal. La élite tradicional criticaba el populismo de Yrigoyen. El 12 de octubre de 1922 *La Nación* describe de este modo las escenas de asunción a la Presidencia de Yrigoyen en 1916:

Fue muy desagradable (...) Han desenganchado los caballos y han arrastrado la carroza presidencial por las calles vociferando injurias y lanzando vivas. Parecía el carnaval de negros. Hemos calzado el escaquin de baile durante tanto tiempo y ahora dejamos que se nos metan en el salón con botas de potro (Svampa, 2006: 195).

La barbarie radical –interpreta Svampa– “tenía así una dimensión aún más fantasmática: reenviaba a la imagen del indio exterminado o marginal (el malón), y al negro” (Svampa, 2006: 196). La derecha más reaccionaria cuestionaría la constitucionalidad del gobierno de Yrigoyen y su negligencia para resolver el conflicto obrero (es el caso del Gral. José Félix Uriburu, Leopoldo Lugones y la Liga Patriótica Argentina). La idea de Yrigoyen como falso apóstol, tirano y demagogo de antipersonalistas, conservadores y nacionalistas, acompaña la firme creencia de que las multitudes sólo podían gobernarse por el engaño o por la fuerza (Sánchez Sorondo, Luis Reyna Almandos, etc.). Mientras que la teoría freudiana de la identificación de las masas con el líder promueve un engranaje complejo en la organización de la sociedad, la tesis del engaño de las masas las reduce a la sensación de sugestión leboneana. Para los opositores, la “chusma” yrigoyenista es la expresión de una “ola turbia de incultura”, un atropello a la civilidad argentina, otra forma de “barbarie”.

Para el socialismo, Yrigoyen es “el último caudillo” (Carlos Sánchez Viamonte), cuestionando su continuidad con los vicios políticos de la oligarquía. Desde una perspectiva distinta de nacionalistas y conservadores, el socialismo reconoce un clivaje cultural que los separa del radicalismo yrigoyenista. Estos insistirán en la necesidad de que el pueblo tome conciencia a partir de la educación

de que no necesitan de grandes hombres para emanciparse. Para Juan B. Justo el caudillismo despolitizaba al sustituir a los ciudadanos en la gestión de la cosa pública al tiempo que creaba la ilusión politicista. En suma, para los socialistas, como para los nacionalistas y para los conservadores, el yrigoyenismo resulta un fenómeno político inamisible para una cultura política moderna. Concluye Svampa que las “cuestiones de estilo” “no hacen referencia al clivaje nativo-extranjero sino, más bien, a una diferenciación cultural interna entre los mismos argentinos” (Svampa, 2006: 205). Ya no existía, como con la generación del ‘80, la posibilidad de una salida de lo “culturalmente” bárbaro. La barbarie no era residual, algo asimilable por el progreso material y cultural. Era el “reconocimiento de una diferencia cultural inasimilable”, “la constatación de una barbarie constitutiva” (Svampa, 2006: 205).

Esta reutilización de la dicotomía sarmientina debe ser entendida dentro de un nuevo marco de oposiciones que hacia 1928 va a dar lugar a la alianza de la vieja elite conservadora: el *contubernio*. En 1º de abril de 1928 fue la primera vez que se enfrentó en una elección presidencial el radicalismo personalista con el antipersonalista y puso de manifiesto la polarización existente en torno a la figura de Hipólito Yrigoyen, además de la rotunda victoria electoral del radicalismo personalista en todo el país. El principal eje de la disputa, y articulador para todas las fuerzas políticas, lo constituyó la democracia signada por la antinomia personalismo versus antipersonalismo (Valdez, 2012: 88). Si dudas el escenario presento una agudización del conflicto y una radicalización del discurso político.

Yrigoyen era asociado con la patria, con la democracia y con la virtud.⁵ Durante la campaña presidencial de 1928 varias ideas y lenguajes se cruzaban para mostrar la superioridad de Yrigoyen y, por ende, del radicalismo: desde el concepto del elector consciente e Yrigoyen como símbolo de la democracia, hasta el uso de términos

⁵ Desde el comienzo de la campaña electoral, Yrigoyen fue visto como “[...] patriota, es la personificación del sentimiento popular; Yrigoyen, jefe, es el programa de un sistema democrático de gobierno; Yrigoyen, argentino; es la virtud y el orgullo de sus habitantes” (*La Prensa*, 10-2-1928 en Valdez, 2012: 8).

religiosos, como la comunión. Pero el uso de esta terminología mezclada con términos políticos, se fue reforzando con la cercanía del 1º de abril. De esta manera, Yrigoyen se convirtió en:

Verbo del Radicalismo/ sangre de revoluciones/ bandera de traiciones/ y cáliz de patriotismo/ ilumina el idealismo/ de mi siente labor/ en la que ardiendo en fervor/ este canto se levanta/ lo mismo que una Hostia Santa/ enfrente al Altar Mayor...// Caudillo noble y austero/ -abanderado de ideales-/ que a través de eriales/ nos reclama;/ corre peligro la llama/ en los altares de Vesta/ y hay que afirmar la protesta/ levantando la Oriflama.... (*La Época* 19-3-1928 en Valdez, 2012: 88).

A partir de su análisis del diario radical *La Época*, Valdez visualiza en la campaña electoral de 1928, que el radicalismo construye y concibe la imagen de una sociedad como bloque único, “entre el líder y la multitud no existía intermediación alguna” (Valdez, 2012: 92). Se encontraban identificados el caudillo con el radicalismo, ambos resumían las aspiraciones del pueblo y la nación. Se consagraba en términos providenciales el vínculo que unía a Yrigoyen con el pueblo. El yrigoyenismo constituyó una identidad que se vincula con el sufragio de una manera a la vez tradicional y novedosa: pues la propia idea de regeneracionismo está asociada con el partido y la construcción de un liderazgo carismático. Coinciden varios autores en señalar que el carácter emotivo de este vínculo, la idea de elegido para llevar a cabo la restauración de la vida moral y política de la república, suponía una legitimidad que traspasaba el mero acto eleccionario. Éste sólo confirmaba una decisión ya tomada por el pueblo, Yrigoyen era el candidato natural. La consagración del liderazgo era *a priori* a los comicios. Esta identificación, de cierto modo, convertía el acto electivo del régimen democrático en una mera formalidad (Padoan, 2002: 94 y Valdez, 2012: 89). Estos son los motivos que llevan a catalogar la elección de 1928 como el *plebiscito* por sus

propios contemporáneos. Más allá de que los liberales y conservadores estuvieran incómodos con la aparición de las multitudes en el escenario político y con su relativo triunfo, Persello y De Privitello insisten en señalar que

...no es contra una abstracta ‘masificación de la política’, a la que no comprenderían por ser ‘liberales’, que se levanta la oposición a Yrigoyen, sino contra esta forma específica de constituirse el escenario político luego de 1912 (...) la doble vía de la encarnación de la regeneración, la victoria electoral y el liderazgo mesiánico, instaló una nueva versión del sufragio, la forma plebiscitaria, que se impondría con fuerza en 1928 (Persello y De Privitello, 2006:16).

Podríamos apuntar que no es la democracia de masas como forma en sí misma, sino sus prácticas electorales y la relación *arcaica* que podía establecerse entre el líder y la multitud. ¿Pero acaso forma y materia, viejo dilema de la filosofía política, pueden tomar existencia independiente uno de otro? ¿Las “cuestiones de estilo” pueden derivar en “cuestiones de sentido”?

Reflexiones finales

Esta primera aproximación al problema nos ha confrontado con la bibliografía secundaria en la posibilidad de abrir nuevas aristas e interrogantes. El recorrido del camino recién comienza como para arribar a conclusiones. Sin embargo, es real que todo comienzo de una investigación tiene su “lo que quiero demostrar” como guía del camino que se hace al andar. En este sentido me permito compartir parte de la trayectoria política e intelectual de Ricardo Rojas en ese momento tan caro a la historia de la democracia argentina como fue el golpe del '30.

El golpe militar del Gral. Uriburu produce el primer quiebre a las instituciones democráticas al derrocar la segunda presidencia de Hipólito Yrigoyen, clausurando, así, la “república verdadera”. Un año después, en 1931, Ricardo Rojas anuncia su afiliación a la Unión Cívica Radical. En los anaqueles del pasado había quedado la vieja idea entroncada en la tradición liberal de definir a la democracia como el “gobierno de la razón pública” que alguna vez sirvió de argumento crítico al gobierno “plebiscitario” de Yrigoyen.⁶

A partir del golpe del '30 Ricardo Rojas intenta elaborar una nueva religiosidad de la Nación, sobre la base de la conciliación de su nacionalismo indiano y las tradiciones liberales-democráticas. La Unión Cívica Radical y la figura de Yrigoyen forman una parte central de este proyecto. Hábilmente en *El Radicalismo de mañana* enlaza la “tradición histórica” del radicalismo con la tradición del gobierno personal. Observador agudo, el pasado como horizonte le permite interpretar los misterios de la política argentina como la lucha entre la ciega realidad americana y las teorías exóticas o anacrónicas que pretendían violentar esa realidad. En esa realidad americana, la relación del caudillo con las masas populares representa la “geografía espiritual de la República” (Rojas, 2001:138). En nuestra lengua, afirma Rojas, el caudillo es de tradición secular. El caudillo convive con la tradición democrática, cuando no la informa. Para Rojas “la tradición del tirano, del caudillo, del libertador, del virrey, del adelantado, del conquistador, del inca y del cacique remoto, se resume en ese inmenso poder personal instituido por la ley” (Rojas, 1946:113), en alusión a la Constitución Nacional de 1853. En referencia al *Radicalismo de mañana* apunta Rojas que:

...una asociación partidaria ha de ser iglesia, milicia y escuela.

Aquí el caudillo es de tradición secular (...) El ministerio del caudillo

⁶ Art. 34 de la *Profesión de fe* de la Alianza de la Nueva Generación de 1919: “La democracia es el gobierno de la razón pública, que necesita cultura y discusión; lo demás es tiranía de la muchedumbre numérica” (Rojas, 1924).

argentino es originariamente militar, pero en la política democrática – *vita militis*- además de militar, su ministerio es docente y sacerdotal: iglesia, en griego, quiere decir asamblea de correligionarios y colegio es lugar de doctrina (Rojas 1946: 207-208).

Ya no piensa que la democracia es el gobierno de la razón pública en manos de una minoría culta, sino en la democracia de los partidos de masas. El radicalismo –escribe - “reúne muchedumbres fervorosas y heterogéneas (Rojas, 1946: 213). En esta noción de democracia, Rojas sugiere que se conjuga el gobierno de la razón y la fe. El líder del partido político de masas es “sacerdote” y “pedagogo”. En las últimas páginas de *El Radicalismo de mañana* Rojas ratifica su pensamiento de treinta años en el que funda su “profesión de fe radical” (Rojas, 1946: 297), expresión- dirá más adelante- de “fe popular” (Rojas, 1946: 301). Comprendió que ése lugar que pretendía ocupara la Universidad en el campo político como creadora de “fe laica” (Partido de la Nueva Generación) debía ser y había sido ocupado por el partido político. La fe que exigen los nuevos rumbos de la democracia es la “fe popular”. Movido por la crisis política y moral a las instituciones libertarias, la facticidad de la historia política nacional se le revela como la imposibilidad de cristalizar instituciones democráticas estables entre demagogias y tiranías:

...el gobierno de la democracia, creado por el pueblo, debe ser esclavo de la ley y no agente del despotismo (...) *La solidaridad social es la forma política de la fraternidad* (...) Desde Cristo hasta Comte, la religión y la moral, vienen predicando esa misma fraternidad, y la democracia es el esfuerzo para incorporar esos antiguos anhelos del hombre a la organización de las sociedades civilizadas (Rojas, 1946: 283).

La preocupación por la fraternidad, por la cohesión social, lleva a la reflexión sobre la relación entre religión, moral y política. La crisis de los años '30, lleva a Rojas a una “identificación mística” con el radicalismo, tal como confiesa en su libro. Si sintió fracasar su filosofía de la argentinidad como constructora de una “solidaridad social”, ahora, su nueva “esperanza cívica” la deposita en el partido. Un partido en el que aún su líder estaba vivo por la ley de la continuidad de la tradición anclada en la “intrahistoria” del pueblo argentino. Como se dijo con anterioridad, en su doctrina radical el halo místico de la figura de Yrigoyen (creador de fraternidad y también de fuertes antagonismos) lo traslada a la tradición histórica del radicalismo. Una manera de eternizar el lazo entre el caudillo y la multitud que, no obstante, requiere, ahora, de un partido de masas como intermediación. Pero este partido, siguiendo a Rojas, observador agudo del fenómeno del yrigoyenismo, tiene la necesidad de un líder; “sólo hablan contra él los que olvidan la historia”. Se conjuga la emergencia de un partido de masas (que reúne fuerzas fervorosas y heterogéneas) y la posibilidad de concebir la sociedad como una masa homogénea “cuya coherencia está asegurada exclusivamente por la presencia de un líder” (Laclau, 2005: 81). ¿Es que hay una relación directa entre la democracia de masas, el populismo y la fe? Escribe Rojas en *El cristo invisible* (1927): “La asociación cívica de una democracia como la nuestra, puede ser una hermandad religiosa, en el más amplio sentido de esta palabra” (Rojas, 1927: 351).

Bibliografía

Fuentes

Rojas, Ricardo. *La guerra de las naciones*. Buenos Aires: La Facultad, 1924.

Rojas, Ricardo. *El radicalismo de mañana*. Buenos Aires: Losada, 1946.

Yrigoyen, Hipólito “Memorial a la Corte Suprema de Justicia”, escrita desde la Isla Martín García, agosto de 1931. *Archivo General de la Nación (Buenos Aires)*. Fondo Hipólito Yrigoyen.

Zeballos, Estanislao. “La elección en Buenos Aires”, *Revista de Derecho, Historia y Letras*, año XXVI, Tomo LXXI, enero 1922, pp.123-129.

Bibliografía secundaria

Álvarez Guerrero, Osvaldo. *El Radicalismo y la Ética social. Yrigoyen y el Krausismo*. Buenos Aires: Editorial Leviatán. 2004.

Álvarez Guerrero, Osvaldo. “Hipólito Yrigoyen ante la condición humana”. *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana* [en línea] junio de 2004 [consulta: octubre de 2014] <<http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/yrigoyen.htm>>.

Ansaldi, W. y Pucciarelli, A., Villarruel, José C. (eds.) *Argentina en la paz de dos guerras, 1914-1945*, Buenos Aires: Biblos, 2003.

De Privitello, Luciano. *Vecinos y ciudadanos. Política y sociedad en la Buenos Aires de entreguerras*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003

Devoto, Fernando. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003.

Ferrari, Marcela. *Los políticos en la república radical. Prácticas políticas y construcción de poder*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2008.

Gallo, Ezequiel. "Tradición liberal argentina", *Estudios Públicos* N° 27, 1987, pp.350-378.

- Gallo, Ezequiel. “Notas sobre el liberalismo clásico y el nacionalismo decimonónico”, *Libertas*, 10 de mayo de 1989.
- Halperin Donghi, Tulio. *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*. Buenos Aires: Ariel, 2000.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- Mustapic, Ana María. “Conflictos Institucionales Durante el Primer Gobierno Radical: 1916-1922”, en *Desarrollo Económico* vol. 24 n° 93, 1984, pp. 85-108.
- Padoan, Marcelo. *Jesús, el templo y los viles mercaderes. Un examen de la discursividad yrigoyenista*. Buenos Aires: UNQ, 2002.
- Persello, Ana Virginia. *El Partido Radical. Gobierno y oposición, 1916-1943*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2004.
- Persello y De Privitello. “Las reformas de la Reforma: de la lista incompleta a la representación proporcional”. Conferencia dictada en el Seminario “Problemas de Historia Argentina Contemporánea” –Romero y Bertoni. Ravignani y UNSAM y PEHESA, 7 de junio de 2006.
- Rock, David. *El radicalismo Argentino 1890-1930*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- Roig, Arturo. *Los krausistas argentinos*, Editorial México: Cajica S.A, 1969. Versión de 2005, revisada y corregida por Marisa Muñoz.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1998.
- Svampa, Maristella. *El Dilema Argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1994.

Carl Schmitt, teórico de la comunidad.

Carl Schmitt, Theorist of the Community.

Daniel Alvaro*, Ricardo Laleff Ilieff** y Alexis Emanuel Gros***

Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 3 de noviembre de 2014

Resumen: *En este estudio preliminar a la traducción del artículo de Carl Schmitt, “La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis” (1960), nos proponemos determinar a grandes rasgos el lugar que ocupa la “comunidad” (Gemeinschaft) en cuanto concepto y problema al interior de su obra. Los diferentes significados y valores que asume esta noción en el discurso de Schmitt son analizados a la luz del artículo que introducimos y de una serie de textos pertenecientes a un período decisivo de su producción, aquel*

* Daniel Alvaro es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Filosofía por la Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA, y es docente de la materia “Teoría Estética y Teoría Política”, perteneciente a la carrera de Sociología de la misma universidad. Asimismo, desarrolla actividades docentes y dicta seminarios de doctorado en distintas universidades argentinas. Ha publicado artículos y ensayos en revistas nacionales y extranjeras, y ha traducido obras de Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy. Es coordinador y coautor de *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política* (Buenos Aires, Prometeo, 2012) y autor de *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber* de próxima aparición en la editorial Prometeo.

Correo electrónico: danielalvaro@gmail.com

** Ricardo Laleff Ilieff es doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Defensa de la Escuela de Defensa Nacional (EDENA) y Licenciado en Ciencia Política (UBA). Se desempeña como becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Asimismo, es docente en el área de Teoría Política de la carrera de Ciencia Política (UBA) y ha publicado diversos trabajos académicos en revistas nacionales e internacionales.

Correo electrónico: lilieff@hotmail.com

*** Alexis Emanuel Gros es Doctorando en Ciencias Sociales (UBA) y Licenciado en Sociología (UBA). Actualmente se desempeña como becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como docente en la materia "Fenomenología Social" de la carrera de Sociología (UBA). Ha llevado a cabo estancias de investigación en el "Sozialwissenschaftliches Archiv" de la Universität Konstanz financiadas por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Realizó varias traducciones al español de textos filosóficos y sociológicos alemanes, y publicó artículos sobre teoría y filosofía social en revistas nacionales e internacionales.

Correo electrónico: alexisgros@hotmail.com

que comprende el final de la década de 1920 y parte de los años 1930, es decir, el desarrollo y la consumación de la República de Weimar y el establecimiento del régimen nacional-socialista.

Palabras clave:

Carl Schmitt; comunidad; sociedad; Estado; traducción

Abstract:

In this introduction to the translation of Carl Schmitt's article "The Opposition between Community and Society as an example of a twofold distinction: Considerations on the Structure and Destiny of such Antithesis", we intend to determine in broad outline the role that the concept of "Community" (Gemeinschaft) plays in the work of the author. We analyze the different meanings that this notion takes on in Schmitt's thought in the light of both the aforementioned article and of a number of fundamental texts that belong to the most decisive period of his intellectual life, namely the one that spans from the end of the 1920s to the early 1930s, a time marked by the development and end of the Weimar Republic and by the rise of the National Socialist Regime.

Keywords:

Carl Schmitt; Community; Society; State; Translation.

A lo largo de su vida y especialmente después de su muerte, Carl Schmitt recibió variados calificativos, unas veces expresados en sentido elogioso o al menos confirmatorio, y otras veces en sentido crítico: Carl Schmitt, teórico de la soberanía, del decisionismo, de la excepción, del Estado, de la dictadura, de la política y lo político... Evidentemente, ninguno de ellos colma el significado de una obra que, en vistas de la profunda atracción que genera, hoy continúa dando que pensar a viejas y nuevas generaciones de lectores procedentes de las más diversas disciplinas. En ocasión de la presentación de "La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis", nos permitimos arriesgar, modestamente, un nuevo calificativo: Carl Schmitt, teórico de la comunidad.¹

¹ Para una traducción alternativa de este mismo texto, véase "El contraste entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción dualista. Reflexiones a propósito de la estructura y destino de este tipo de antítesis", trad. M. Herrero, en Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*. Granada: Comares, 2010. 51-67.

El renacimiento de la comunidad como concepto y como problema desde hace al menos tres décadas se dio de manera más o menos simultánea al renovado y creciente interés por el pensamiento de Schmitt. Hasta donde sabemos no existe una relación directa entre ambos fenómenos. De hecho, su nombre rara vez aparece vinculado a los debates en torno a la comunidad, y esto vale tanto para el campo de las ciencias sociales (donde hasta hace muy poco se optó por ignorarlo, exceptuando algunos círculos académicos minoritarios de la ciencia política y de la sociología política) como para el campo de la filosofía. Los filósofos que participaron o que aún participan de la controversia entre “comunitarismo” y “liberalismo”, casi todos ellos de origen anglosajón, prácticamente no hacen referencia a Schmitt. Distinto es el caso de los filósofos deconstruccionistas o post-deconstruccionistas, mayoritariamente franceses e italianos, que discuten sobre la cuestión de la comunidad o, como suele decirse, del ser-en-común. Entre estos últimos, a Schmitt se lo menciona y en ciertos casos se lo lee pero incomparablemente menos que a otros pensadores contemporáneos que se encuentran en el centro de la discusión, como Martin Heidegger o Georges Bataille.

Nada de esto debería sorprendernos si no fuera por dos motivos a los cuales quisiéramos dedicar estas líneas preliminares e introductorias. Ambos motivos, en realidad, están relacionados entre sí. El primero es que el modo en que la comunidad aparece en el texto de Schmitt que aquí presentamos, da cuenta de un tratamiento del problema que excede los enfoques particulares en beneficio de una amplia comprensión histórico-conceptual donde aparecen entrelazados y en relación de mutua influencia elementos de la sociología y la jurisprudencia, de la teoría política y la filosofía. El segundo motivo, quizás aún más significativo, es que la comunidad, lejos de constituir un problema marginal al interior de su obra, ocupa un lugar teórico central, incluso estratégico, que atraviesa su discurso asumiendo significados y valores diferentes según la época y el contexto.

I.

Conviene recordar que el texto que introducimos es una contribución a un libro colectivo en homenaje a Luis Legaz y Lacambra, reconocido filósofo del derecho español, publicado en 1960. Schmitt comienza afirmando que su contribución está motivada por el artículo de Legaz y Lacambra, “Comunidad de derecho internacional, ideología, utopía y realidad”, aparecido en 1959 en un libro donde el homenajeado era el propio Schmitt. Se trata, en apariencia, de un reconocimiento y una correspondencia que también da lugar a observaciones críticas. Sin embargo, a poco de comenzar la lectura termina por resultar evidente que las consideraciones sobre el artículo de Legaz y Lacambra son un pretexto para otra cosa. De lo que se trata, en verdad, es de un análisis crítico de la oposición conceptual entre comunidad y sociedad en el cual se muestra la importancia que ésta tuvo en Alemania durante las primeras décadas del siglo XX.

Como se verá, no es la primera vez que Schmitt se ocupa de esta cuestión. Pero sin duda es la primera vez que le dedica una atención tan decidida, otorgándole un estatuto problemático que hasta entonces no tenía ni en su propia obra ni en la de sus contemporáneos. Antes de este texto, son escasos los trabajos que problematizaron o siquiera interrogaron críticamente la oposición entre comunidad y sociedad.² Schmitt se encontraba en una situación privilegiada y a su vez comprometida para llevar a cabo esta tarea. Por un lado, estaba familiarizado con la generación de sociólogos alemanes que había popularizado la dualidad comunidad/sociedad en el campo de las incipientes ciencias sociales. Asimismo, conocía a muchos de los pensadores alemanes que durante la Primera Guerra Mundial y, en ciertos casos, más allá de ella, incorporaron a sus discursos una retórica comunitaria de impronta belicista y nacionalista. Pero el hecho clave a ser considerado, aquel que explica

² Dos de los más significativos son, sin lugar a dudas, Plessner, Helmuth. *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social* (1924), trad. T. Menegazzi y V. Granado Almena. Madrid: Siruela, 2012 y Aron, Raymond. *La sociología alemana contemporánea* (1935), trad. C. A. Fayard. Buenos Aires: Paidós, 1965.

mejor que cualquier otro la situación ventajosa en la que se encontraba Schmitt para analizar esta historia, es que él mismo fue uno de sus principales protagonistas. Aun si esta cuestión aparece velada en el texto, o principalmente por ello, es preciso tener en cuenta que desde muy temprano Schmitt se sirve del concepto de comunidad contrapuesto al de sociedad. Por otro lado, y precisamente por esta razón, su situación es comprometida. Su obra, o al menos una parte de la misma, no está exenta de las sospechosas implicaciones de la palabra “*Gemeinschaft*” que su artículo de 1960 viene a descubrirnos con una agudeza sorprendente. El riesgo mayor que encierra este texto, y aquello que lo vuelve terriblemente inquietante, consiste en plantear una potente crítica que avanza hasta el punto exacto donde se toca a sí misma. No es casual si la lectura de Schmitt se detiene en 1933. La fecha, obviamente, coincide con la llegada del nazismo al poder. Igualmente sintomático es el hecho de que en los escritos schmittianos de esa misma época descubrimos una apelación insistente y explícita a la noción de comunidad.

Sin embargo, nada de esto atenúa el efecto esclarecedor del mismo. “La oposición entre comunidad y sociedad...” pone en evidencia toda una serie de presupuestos y sobrentendidos en torno a este problema. Para empezar, que se trata precisamente de una oposición, de una “antítesis simple y clara”, de la cual proviene su “fuerza sugestiva”. Antes de pronunciarse sobre los significados y valores asociados a la *Gemeinschaft* y a la *Gesellschaft*, antes siquiera de insinuar el origen o el destino de esta “distinción típicamente alemana”, Schmitt considera su estructura oposicional. Las antítesis sugestionan por su aparente omnipotencia para explicar y ordenar el mundo. Por eso mismo, desde el momento en que aparecen vinculadas a sistemas de valores se vuelven “totalmente irresistibles”. Eso, y no otra cosa, es lo que sucedió desde comienzos del siglo XX con la oposición entre comunidad y sociedad.

El origen de la misma hay que buscarlo entre los padres fundadores de la sociología alemana. En 1887 Ferdinand Tönnies publica su libro *Comunidad y sociedad*, uno de los primeros con pretensiones científicas en la historia de la

disciplina. Allí, comunidad y sociedad se presentan como los conceptos capitales de la sociología. En palabras de Tönnies, “comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico”.³ Esta primera diferenciación, a la que el autor siempre consideró estrictamente formal y analítica, se yuxtapone en el mismo libro con una diferenciación histórica, pues Tönnies también entendía que la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft* representan “dos edades en los grandes desarrollos culturales”,⁴ la primera identificada con la Antigüedad y el Medioevo, y la segunda con la Modernidad. Si bien Tönnies es el primero en contraponer los conceptos de comunidad y sociedad, y en este sentido su teorema es original, él mismo reconoce la influencia de autores tales como Henry Maine, L. H. Morgan y Otto von Guericke que también postulan la existencia de formas de socialidad contrapuestas a lo largo de la historia.

Como recuerda Schmitt, la influencia del teorema de Tönnies en la representación de la vida colectiva resultó tan decisiva que se expandió rápidamente al campo de la historia, de la filosofía y del derecho, hasta llegar a convertirse en un elemento constitutivo de la *Weltanschauung* de la época. Otro de esos elementos, por lo demás perfectamente compatible y asimilable a la oposición entre comunidad y sociedad, es la clásica distinción alemana entre *Kultur* y *Zivilisation*, es decir, entre la *cultura* nacional, asociada a lo espiritual, lo auténtico y superior, y la *civilización* vinculada a lo extranjero, lo racional, lo inauténtico e inferior. Ofreciendo una clave de lectura que va más allá del “ejemplo” en cuestión, Schmitt advierte que las construcciones bimembres, especialmente cuando las rodea “una cierta intensidad”, tienden a ser reinterpretadas en otras construcciones del mismo tipo. Las oposiciones se tocan y se amalgaman unas con otras, se transforman unas en otras. Se combinan, pues, hasta provocar “una verdadera reacción en cadena”. Para dimensionar los

³*Comunidad y sociedad*, trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1947. 21.

⁴Tönnies. *Comunidad y sociedad*, cit. 313.

efectos que tuvo el pensamiento binario para toda una época, tanto en la teoría como en la práctica, especialmente en Alemania pero no exclusivamente en ese país, es importante seguir la cadena y observar la serie. El par comunidad/sociedad se corresponde con otros pares de opuestos: orgánico/mecánico, sentimiento/entendimiento, corazón/cabeza, calor/frío, campo/ciudad. Si la oposición entre lo orgánico y lo mecánico ocupa un lugar tan destacado en el análisis se debe, en primer lugar, a su importancia para entender la historia política y jurídica alemana de los siglos XIX y XX y, en segundo lugar, a su estrecha imbricación con la oposición entre comunidad y sociedad, como queda confirmado en la definición de Tönnies citada más arriba. Schmitt, claro está, no es el descubridor de estas correspondencias, pero cuenta entre los primeros autores en haberlas interrogado, en haberlas cuestionado, por lo menos hasta cierto punto y hasta un momento determinado, hasta un límite aparentemente infranqueable del que diremos algo enseguida.

En el texto se distinguen distintas épocas de la “espiritualidad alemana” según predominen construcciones bimembres o trimembres, lo cual obedecería tanto a razones teóricas como políticas. Por ejemplo, el hecho de que durante la primera mitad del siglo XIX hayan prevalecido estructuras trimembres se explicaría por la hegemonía de modelos como el de Hegel o como el de Comte, ambos basados en esquemas tripartitos. Asimismo, siempre según Schmitt, dado que este tipo de estructuras son más proclives al “equilibrio”, la “mediación” y la “síntesis” que las estructuras bimembres, es entendible que aquéllas hayan prevalecido durante un período de “calma” como el que caracteriza a la Restauración europea. La oposición entre comunidad y sociedad surge en una época inmediatamente posterior, aquella en que “se desarrollaron antítesis bimembres cuya fuerza de choque polémica barrió con las construcciones de equilibrio mediadoras”. Ese momento histórico, que el autor estima entre mediados del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial, coincide con el surgimiento y desarrollo de la sociología como ciencia autónoma paralelamente al avance arrollador del positivismo naturalista, el cual habría contribuido significativamente a la simplificación de las construcciones trimembres.

Ahora bien, más allá de las tendencias generales y de las grandes transformaciones en las concepciones del mundo, Schmitt se pregunta qué hechos concretos tuvieron lugar desde comienzos del siglo XX en Alemania para que la distinción entre comunidad y sociedad encontrara “repentinamente un interés tan profundo”. Los acontecimientos enumerados y resumidos aquí rápidamente son incontestables: la acelerada industrialización y la modernización del país, dos fenómenos que se agudizaron con la Primera Guerra Mundial, trajeron consigo nuevas representaciones y conceptos, entre ellos el de “comunidad”, utilizado desde entonces como divisa por los nuevos movimientos juveniles que resistían la racionalización propia de la “sociedad” en nombre de usos, costumbres y valores tradicionales. Todos ellos son hechos bien conocidos y documentados. Nadie puede dudar de ellos. Lo que en esta explicación resulta contestable y más que problemático es el silencio acerca de otros acontecimientos no menos determinantes para comprender el repentino y profundo interés que despertó la comunidad en aquel entonces. Los hechos referidos, Schmitt lo dice expresamente, tienen lugar en un “estadio” determinado: “la Alemania de 1900-1933”. Aquí no se hace mención al destino del concepto de comunidad durante el período nacional-socialista. La omisión es grave por dos razones. Para empezar y como en parte ya adelantamos, porque en aquella época el propio Schmitt alude a la “comunidad” en un sentido de la palabra no exento de las connotaciones valorativas que luego va a criticar en el artículo de 1960. En segundo lugar y más importante aún, porque ningún estudio sobre esta cuestión, por vago o superficial que sea, pero justamente este no es el caso, puede pasar por alto la apelación permanente a la “*Gemeinschaft*” en los discursos y en la propaganda del nazismo. Dicho de otro modo, porque la oposición entre la comunidad y la sociedad, lo orgánico y lo mecánico, lo auténtico y lo inauténtico, tuvo consecuencias teóricas y prácticas concretas más allá de 1933.

La única insinuación, por demás indirecta, sobre esta situación la encontramos casi al final del texto, en el apartado que trata sobre la palabra y el concepto de “valor”, sobre la filosofía de los valores y sobre los efectos del pensamiento de los

valores cuando entra en relación con distinciones bimembres. El breve comentario crítico allí esbozado apunta básicamente a la lógica que subyace al pensamiento de los valores. El mismo —explica Schmitt apoyándose en Heidegger— tiene su origen en el siglo XIX y surge como reacción ante el avance del positivismo científico y del nihilismo. Frente a la supuesta neutralidad de la técnica y la creciente calculabilidad del mundo, el *valor* comenzó a ser reivindicado por una gran variedad de discursos que terminaron por conducir a lo que en Alemania se conoció como filosofía de los valores. Schmitt no entra en una crítica pormenorizada de la misma, más bien le interesa mostrar por qué la lógica que la anima favorece a las oposiciones binarias examinadas. Los valores, declara, “no *son*, sino que *valen*”. Por lo tanto no es posible afirmar un valor sin suponer al mismo tiempo un disvalor. Los valores —explica ahora apoyándose en Max Weber— dependen de la “perspectiva”, del “punto de vista” y, adicionalmente, del “punto de ataque”, el cual existe, al menos como posibilidad, cada vez que se afirma un valor y por lo tanto un disvalor. El valor tiende a sobreponerse al disvalor y, en el caso límite, a destruirlo. Según la lógica que guía este pensamiento, la imposición del valor superior sobre el valor inferior y, llegado el caso su destrucción, no solamente es algo valioso sino que está justificada. Se trata, en suma, de una advertencia un tanto anacrónica sobre la “posibilidad de una peligrosa ‘tiranía de los valores’”. La primera edición del texto de Schmitt que lleva ese título y donde profundiza notablemente su investigación sobre la “lógica del valor” data justamente de 1960.⁵

El ejemplo elegido para ilustrar el peligro latente de la tiranía de los valores es muy significativo. Schmitt evoca un famoso libro de 1920, *Die Freigabe der Vernichtung Lebensunwerten Lebens (Liberación para la destrucción de la vida indigna de ser vivida)*, escrito por el psiquiatra Alfred Hoche y el jurista Karl Binding. A grandes rasgos, se trata de un libro donde se intenta justificar la eutanasia desde un punto de vista médico y jurídico. Al margen de la valoración que merezca esta publicación, es sabido que la expresión “vida indigna de ser vivida” se convirtió en

⁵Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*, trad. S. Abad. Buenos Aires: Hydra, 2010.

una máxima del nazismo y en uno de los principales argumentos de las políticas higienistas con las cuales se reguló la esterilización o directamente el exterminio de millones de personas. Por su parte, Schmitt no habla de este asunto, al menos no de forma directa. Se limita a decir que los autores del libro “estaban guiados por las mejores intenciones” y que “sería injusto y casi una locura adjudicarles una culpa o responsabilidad”, pero que “las abominables experiencias de la destrucción de ‘la vida indigna’ pueden ser una ocasión para reflexionar sobre el gran problema de la ‘tiranía de los valores’”.

Indirectamente, pues, a través de rodeos y dilaciones, Schmitt conduce al lector hasta el punto crítico de la historia de la oposición entre comunidad y sociedad, aquel a partir del cual el clamor chauvinista se combinó con reivindicaciones racistas que dieron lugar a la comunidad de la sangre, del suelo, a la comunidad del pueblo nazi en cuyo nombre se perpetró la destrucción, esto es, exactamente, el punto hasta donde llega el análisis schmittiano. Hasta allí y no más allá. Con todo, incluso si este límite permanece y permanecerá infranqueable para Schmitt, desde el momento mismo en que se lo reconoce y examina críticamente, desde el momento en que se lo cuestiona en cuanto límite o limitación del análisis, ya se está en contacto con el otro lado y, en consecuencia, se lo excede.

II.

La presencia de un texto sobre la comunidad entre la producción de Schmitt está lejos de representar una excepcionalidad temática en su profusa obra. Sin embargo, resulta sintomático que recién hacia 1960 el jurista alemán resolviese pronunciarse abiertamente sobre este tópico con un tono casi ajeno a las vicisitudes de su propio pensamiento. En verdad la comunidad ha sido una preocupación para Schmitt aun cuando pareciese no estar en el centro de sus escritos y tampoco haya despertado la atención de muchos de sus comentaristas. Esto no resulta casual al estar relacionado con una estrategia discursiva por parte del autor que pretende resignificar

un período sumamente polémico de su trayectoria. Aquí destacaremos un tramo bien preciso de la misma para observar la presencia significativa de dicho tópico, tramo que comprende el final de la década de 1920 y parte de los años 1930, es decir, el desarrollo y la consumación de la República de Weimar y el establecimiento del régimen nacional-socialista. Esto no excluye la posibilidad de que en ciertos trabajos tempranos de su autoría la comunidad estuviese presente. Pues de lo que en verdad se trata no es de rastrear este concepto al interior del *corpus* schmittiano en su totalidad, sino de identificar su presencia en un lapso particular, significativo y polémico que a los fines expositivos de estas páginas será considerado en tres fases. La primera de ellas comprende dos publicaciones, *El concepto de lo político* de 1927 y *Teoría de la Constitución* de 1928, en donde la cuestión de la comunidad aparece tras un cierto rodeo conceptual.⁶ La segunda tiene como eje a *Estado, movimiento, pueblo* de 1933 y *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* de 1934, en cuyas páginas se hace una apelación a la vida originaria germana y una detracción de la sociedad en tanto artificio moderno. En último lugar, se trata de *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* de 1938, cuyo contexto de producción —signado por un Schmitt marginado de la estructura de poder del nacional-socialismo— puede haber influido para que el jurista expresara una elegía sobre el Estado moderno sin emitir juicio alguno sobre la relación entre comunidad y sociedad.⁷

Para comenzar es menester señalar que en *El concepto de lo político* se produce una equivalencia entre los términos “unidad” (*Einheit*) y “comunidad” (*Gemeinschaft*):

⁶Cuatro son las ediciones de *El concepto de lo político*: la primera fue publicada en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en septiembre de 1927, la segunda fue editada como publicación independiente en 1932, la tercera salió a la luz en 1933 y consta de ciertas expresiones a tono con los cambios políticos de dicho año, mientras que la cuarta, de 1963, reedita la versión de 1932 agregando significativos comentarios. Sobre algunos de ellos nos pronunciaremos sucintamente más adelante.

⁷Jorge Dotti considera central para el contenido de la publicación sobre Hobbes la posición que Schmitt ocupaba por entonces en el nazismo. Desde la óptica del académico argentino, esta posición habría influenciado la crítica velada al régimen que encierra dicho texto. Véase Dotti, Jorge. “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt como intérprete de Hobbes en el contexto del nacional-socialismo”. *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política. 1* (2002): 93-190.

En verdad no existe ninguna “sociedad” o “asociación” política, sino sólo una unidad política, una “comunidad” política. La posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo es suficiente para constituir, por encima del simple dato asociativo-social, una unidad determinante que es algo específicamente distinto y al mismo tiempo decisivo en relación con las demás asociaciones.⁸

Sin embargo, la mención más significativa no deriva de esta sinonimia —que como se verá más adelante continuará presente en su pensamiento— sino de la reposición de una frase pronunciada por un académico judío de origen checo, emigrado a los Estados Unidos tras escapar del holocausto, llamado Emil Lederer. La cita bien podría pasar desapercibida dado que se encuentra en una nota al pie sin ningún comentario adicional: “Podríamos decir que, el día de la movilización, la sociedad existente hasta entonces se transformó en una comunidad”.⁹ Pero estas no son todas las alusiones a la comunidad en *El concepto de lo político*; de hecho una muy relevante se encuentra en un pasaje similar a un fragmento de “La oposición entre comunidad y sociedad...” en donde Schmitt refiere a Ferdinand Tönnies: “dualidades como señoría y corporación (en O. Gierke) o comunidad y sociedad (en F. Tönnies) suplantaron el esquema de los tres estados de Hegel”.¹⁰ Ahora bien, ¿cómo pueden ser entendidas estas menciones?

En su célebre trabajo, Schmitt procura encontrar el criterio distintivo de lo político escapando de aquellas perspectivas que lo reducen a lo estatal. Sin embargo, las alusiones a Hobbes son notorias así como la recuperación de la lógica protección-obediencia —el “*cogito ergo sum* del Estado”— pues ésta pasa a ser entendida como la amalgama que permite estructurar los agrupamientos entre amigos y enemigos. De todas maneras, la evocación a las palabras de Lederer —repuestas luego de más de

⁸Schmitt, Carl. *El concepto de lo “político”*, trad. E. Molina y Vedia y R. Crisafio. Buenos Aires: Folios, 1984. 41.

⁹Schmitt. *El concepto de lo “político”*, cit. 41.

¹⁰Schmitt. *El concepto de lo “político”*, cit. 71.

una década de su enunciación— permite llevar el análisis del texto más allá del vínculo político característico de la Modernidad. El hecho de que para Schmitt en plena contienda mundial la sociedad alemana se haya transformado en una “comunidad” denota la emergencia de lo sustancial en el momento en que se pone en juego la propia existencia. Por consiguiente, el Estado, como expresión de un momento histórico determinado, también se sustenta en aquello que explica de manera última los agrupamientos y no sólo en su característico vínculo de protección-obediencia. Schmitt parece considerar al Estado como el ápice de la relación entre la comunidad y la sociedad. Por ello, a través de una particular lectura de Tönnies, en su artículo de 1960 afirma que “originalmente” dicha oposición “no estaba pensada de ninguna manera como una alternativa excluyente”.

Si bien en la edición de 1963 Schmitt amplía la problemática del texto al afirmar —refiriéndose a Hobbes— que lo político está abierto a la trascendencia y que por ende lo teológico político es fundamento de los agrupamientos humanos, las alusiones a la comunidad no fueron alteradas. Cabe preguntarse el porqué de la existencia de un velo semejante. Bien podría conjeturarse que el autor no acepta expresamente las categorías de Tönnies a los fines de escapar de un debate sociológico al cual el criterio de lo político debe sustraerse debido a que se encuentra anclado en una dicotomía que expresa opciones no-políticas. Por ello, en las primeras ediciones de *El concepto de lo político* no se trata de la comunidad o la sociedad, sino de una relación entre ambas estructurada por el vínculo protección-obediencia. Tal vez lo expresado en *Teoría de la Constitución* aclare este punto, pues allí Schmitt expresa que “el proceso histórico marcha según la célebre fórmula de H. Summer Maine *from Status to Contract*”, que “es en lo esencial la misma línea que F. Tönnies en su gran obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* ha mostrado como evolución de la *comunidad* a la *sociedad*”.¹¹ Sin embargo, incluso si aquí parece estar admitido el desarrollo formulado por Tönnies, para el oriundo de Plettenberg resultaba necesario “aclararlo mejor” ya que “la contraposición de *status* y pacto, comunidad y pacto, tiene algo de

¹¹Schmitt, Carl. *Teoría de la Constitución*, trad. F. Ayala. Madrid: Alianza, 2011. 113.

erróneo, porque también se fundan por medio de pacto relaciones de comunidad y de *status*".¹² En este sentido, bien se podría presumir que frente a un primer pacto comunitario se desarrolla un segundo pacto de status que da origen al Estado al ser éste "el *status* político de un pueblo".¹³ Si algo permite equiparar *El concepto de lo político* con *Teoría de la Constitución* es que los agrupamientos parecen estar definidos de forma inmanente, de allí que el pueblo y la nación se encuentren en el centro de la argumentación. Asimismo cabe señalar que en su trabajo de 1928, en la propia idea de nación allí enunciada, hay una serie de apelaciones significativas a la comunidad:

Diversos elementos pueden cooperar a la unidad de la Nación y a la conciencia de esa unidad: lengua común, comunidad de destinos históricos, tradiciones y recuerdos, metas y esperanzas políticas comunes. El lenguaje es un factor muy importante, pero no, por sí mismo, el decisivo. También lo son en su medida la comunidad de la vida histórica, voluntad consciente de esa comunidad, grandes acontecimientos y metas. Revoluciones auténticas y guerras victoriosas pueden superar los contrastes idiomáticos y fundar el sentimiento de la comunidad nacional, aun cuando no se hable la misma lengua.¹⁴

Hacia los primeros años de la década de 1930 la comunidad se encuentra evocada como cimiento de una búsqueda por superar la estructura estatal y todo lo que tiene que ver con la construcción de la sociedad. Ya en el propio subtítulo de *Estado, movimiento, pueblo. La estructura trimembre de la unidad política* se manifiesta la sinonimia entre unidad y comunidad. En sus páginas el Estado pasa a ser observado como un órgano estático del movimiento, siendo éste el elemento dinámico que lo conduce dado que el pueblo es apolítico. Schmitt ya no evoca la estatalidad hobbesiana neutralizadora de los conflictos ni el peculiar vínculo protección-

¹²Schmitt. *Teoría de la Constitución*, cit. 113.

¹³Schmitt. *Teoría de la Constitución*, cit. 140.

¹⁴Schmitt. *Teoría de la Constitución*, cit. 300.

obediencia. La propia dinámica de la comunidad se halla en el centro: “lo político no puede ser más determinado desde el Estado, sino el Estado debe ser determinado desde lo político”.¹⁵ El autor sugiere que la nueva estructura trimembre de la unidad política versa sobre una relación armónica que escapa a la contraposición liberal Estado-sociedad civil. Por otro lado, en el último apartado de este trabajo, denominado “El liderazgo y la igualdad de especie como conceptos básicos del derecho nacional-socialista” (*Führertum und Artgleichheit als Grundbegriffe des nationalsozialistischen Rechts*), aparecen ciertos postulados que expresan una clara vinculación de Schmitt con el nazismo. Esto se verá reforzado un año después en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* dada la apelación al ideal de la identidad comunitaria como base de un nuevo orden con su respectiva concepción jurídica dominante. En sus páginas, Schmitt distingue tres tipos de concepciones sobre el derecho —la normativista, la decisionista y la del orden concreto— expresando que la primera se caracteriza por “el aislamiento y absolutización de la norma o regla”, la segunda por el hecho de que la fuente de todo derecho deriva de “la autoridad o soberanía de una última decisión que viene dada con el mandato”, y la tercera por el hecho de que “la regla se concibe únicamente como un elemento e instrumento de orden”.¹⁶ Hobbes es la manifestación más cabal del tipo decisionista, que si bien “disuelve todos los órdenes naturales en normas y relaciones contractuales individuales”, desemboca “en el siglo XIX, en el funcionalismo de reglas positivas propio de una sociedad de tráfico individualista”. De hecho, en Alemania “el pensamiento del orden concreto y comunitario ha dejado de estar presente. Fue desplazado en la práctica jurídica en el siglo XIX, tan sólo en su segunda mitad, por el llamado positivismo jurídico o legal”.¹⁷

De esta manera, Schmitt abandona su antiguo decisionismo por una perspectiva que, paradójicamente, se distingue de las otras concepciones al ser

¹⁵ Schmitt, Carl. *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt. 15.

¹⁶ Schmitt, Carl. “Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica”. *Posiciones ante el derecho*, trad. M. Herrero. Madrid: Técnos, 2012. 255, 270.

¹⁷ Schmitt. “Sobre los tres modos...”, *cit.* 287, 288.

“suprapersonal”. Asimismo, el autor procura legitimar su posición basándose en una larga tradición jurídica alemana —“el pensamiento jurídico alemán de la Edad Media era claramente un pensamiento del orden concreto”—, que a su vez contrapone a las tradiciones de otros pueblos de existencia errante:

Hay pueblos que existen sin suelo, sin estado, sin Iglesia, sólo en la “ley”; para ellos aparece el modo de pensar normativista como el único razonable y cualquier otro modo de pensar jurídico, como inconcebible, místico, fantástico o irrisorio.¹⁸

Lutero, Fichte y Schelling permitieron que el pueblo alemán recordara “su propia dignidad y fuerza frente a la invasión extranjera”. Sin embargo, fue con Hegel que dicha defensa se desarrolló de forma más notoria a través de sus esquemas trimembres. Finalmente, cabe advertir que para nuestro autor el nacional-socialismo reactivó un conjunto de valores distintos a los característicos de la sociedad civil-burguesa puesto que impuso “el principio fundamental del *Führer* y con él conceptos como lealtad, adhesión, disciplina y honor, los cuales solamente pueden ser entendidos desde el punto de vista de una comunidad y un orden concreto”. Éstos debían ser comprendidos ya no como “funciones de reglas y normas desvinculadas, sino como elementos esenciales de una nueva comunidad, de su orden y forma vital concretos”.¹⁹

En *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* de 1938, Schmitt ya no menciona a la comunidad y sólo destaca a Tönnies como comentarista del pensador británico. Volviendo tras sus pasos, el jurista parece pronunciar un elogio nostálgico de aquél artificio neutralizador del accionar de los poderes indirectos. En cierta medida, aquí Schmitt recupera más lo escrito en *El concepto de lo político* que en *Estado, movimiento, pueblo* o en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia*

¹⁸Schmitt. “Sobre los tres modos...”, *cit.* 252.

¹⁹Schmitt. “Sobre los tres modos...”, *cit.* 312, 313.

jurídica, ya que lejos está de presentar la muerte definitiva del Leviatán como una superación eficaz a manos del nazismo. Sin adentrarnos en una interpretación del motivo de este viraje, el punto a destacar es que para el Schmitt de 1938 la agonía del Estado no se produce por un proceso de devastaciones entre Leviatanes sino por la apertura al fuero interno. De hecho, “Hobbes falla de pronto al llegar al punto decisivo” formulando “ciertas reservas individualistas indesarraigables”.²⁰ Por consiguiente, el problema de la fe y la confesión “fue germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviathan y puso en el último trance al Dios mortal”. No obstante, la responsabilidad de Hobbes se ve disminuida por el accionar determinante de Baruch Spinoza, el “primer judío liberal”, quien con su mirada “acertó a descubrir la brecha apenas visible”.²¹ De esta forma, el Leviatán se erigió “en una concentración de poder exteriormente todopoderosa, pero interiormente impotente”, perdiendo la lucha contra los poderes indirectos, los cuales volvieron “a entrar en escena transfigurados, como partidos políticos, sindicatos, asociaciones sociales, en una palabra ‘poderes de la sociedad’”.²² En este sentido, la típica estructura de la democracia liberal no hizo más que favorecer la destrucción del artificio hobbesiano. El motivo de la comunidad se presenta en *El concepto de lo político* y *Teoría de la Constitución* mediante una serie de rodeos y citas en apariencia poco importantes, tiende a desaparecer del pensamiento schmittiano hacia mediados de la década de 1930, y es recuperado en 1960 con la edición de “La oposición entre comunidad y sociedad...”. Justamente, los elementos cambiantes de este pensamiento dotan de mayor importancia el texto que aquí nos compete, puesto que el tópico de la comunidad permite revisar algunas de las lecturas que se tejen sobre su obra. En suma, la comunidad termina transformándose en una vía de acceso a los escritos de Schmitt que permite explorar el componente enigmático de sus elucubraciones en un período sumamente significativo de su producción.

²⁰Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, trad. F. Javier Conde. Granada: Comares, 2004. 50

²¹Schmitt. *El Leviathan...*, cit. 51.

²²Schmitt. *El Leviathan...*, cit. 65, 70.

III.

Para finalizar con este estudio preliminar es preciso decir unas breves palabras acerca de los detalles técnicos de la traducción que presentamos.

Como es sabido, existe una riquísima tradición de traducciones al español de textos filosóficos y científico-sociales escritos originalmente en lengua alemana. Para ilustrar este punto basta recordar las clásicas traducciones de Hegel, Marx, Husserl, Heidegger y Weber realizadas por intelectuales de la talla de Wenceslao Roces, José Gaos, José Medina Echavarría y el arriba mencionado Luis Legaz y Lacambra. Sin dudas, estos trabajos canónicos de traducción han contribuido de forma decisiva a la difusión del pensamiento germano en los círculos académicos de España y Latinoamérica, jugando un rol fundamental en la formación de varias generaciones de pensadores y científicos sociales.

Lejos de haberse desvanecido, esta tradición iniciada a comienzos del siglo pasado goza de plena vigencia en la actualidad. En efecto, en los últimos años no sólo se han publicado nuevas ediciones castellanas de textos fundamentales del pensamiento alemán tales como la *Crítica de la razón pura*,²³ la *Fenomenología del espíritu*,²⁴ *Ser y tiempo*,²⁵ los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*²⁶ y *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*,²⁷ también han sido editadas traducciones de pensadores hasta aquí prácticamente desconocidos por el público hispanohablante como Siegfried Kracauer²⁸ y Hans Blumenberg,²⁹ entre otros.

²³Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2009.

²⁴Hegel, G.W. F. *Fenomenología del espíritu*, trad. M. Jiménez Redondo. Valencia, Pre-textos, 2006.

²⁵Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

²⁶Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. M. Vedda, F. Aren y S. Rotemberg. Buenos Aires: Colihue, 2004.

²⁷Weber, Max. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, trad. F. Gil Villegas. México: FCE, 2004.

²⁸Véase Kracauer, Siegfried. *Los empleados*, trad. M. Vedda. Barcelona: Gedisa, 2008.

²⁹Véase Blumenberg, Hans. *Descripción del ser humano*, trad. G. Marssico. Buenos Aires: FCE, 2011.

Ahora bien, sin negar la línea de continuidad que existe entre las traducciones clásicas y las contemporáneas, debe señalarse que éstas últimas traen consigo un cambio radical de paradigma. Los trabajos actuales de traducción se distinguen por un marcado afán de fidelidad y meticulosidad técnica a la hora de tratar las nociones fundamentales de los textos; afán que no solían ostentar las traducciones de antaño, por lo general menos atentas a la exactitud conceptual. Por supuesto, llamar la atención acerca de este déficit de las traducciones clásicas no significa dejar de reconocer el ya señalado mérito que tuvieron figuras como Roces y Gaos en la difusión del pensamiento alemán dentro del mundo hispanohablante.

Las traducciones que, en los últimos años, Manuel Jiménez Redondo, Jorge Eduardo Rivera y Fernando Gil Villegas realizaron de Hegel, Heidegger y Weber, respectivamente, son emblemáticas de este nuevo modo de concebir la tarea del traductor. En ellas se constata un denodado esfuerzo por hacerle justicia al entramado conceptual de los escritos originales. Los traductores contemporáneos se embarcan en la difícil tarea de buscar términos castellanos que den cuenta adecuada y respetuosamente de las nociones medulares de los originales. Esta compleja empresa es llevada a cabo con el mayor grado posible de *honestidad* para con el lector. Lejos de ser mantenidas a resguardo en una suerte de caja negra, las decisiones fundamentales de traducción son explicitadas y justificadas en extenso, ya sea en notas al pie o en estudios preliminares.

La versión española de “La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre...” que aquí presentamos ha sido confeccionada siguiendo los lineamientos de este nuevo paradigma. Efectivamente, la misma se plantea como objetivo principal brindar una traducción fiel, rigurosa y *honest* del andamiaje conceptual que le sirve de sostén al texto. Como se señaló más arriba, en este texto, Schmitt se propone presentar los rasgos estructurales y el devenir histórico de la oposición entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, entendiéndola como un ejemplo del modo en que operan las antítesis conceptuales en general. Teniendo esto en mente,

el mayor desafío al que se enfrentó nuestra traducción fue el de encontrar términos castellanos que permitan dar cuenta adecuadamente de la batería de nociones empleadas por el autor para referirse a las construcciones teóricas antitéticas.

Los conceptos más importantes –y más frecuentes– utilizados por Schmitt a la hora de aludir a este tipo de construcciones en general y a la de comunidad-sociedad en particular son los siguientes: “*Gegensatz*” (oposición), “*Unterscheidung*” (distinción), “*Antithese*” (antítesis), “*Gegenüberstellung*” (contraposición) y “*Gegensatzpaar*” (par de opuestos). Por sólo poner tres ejemplos, Schmitt habla de la “oposición entre comunidad y sociedad” (*Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft*), la “distinción entre comunidad y sociedad” (*Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft*) y de los “pares de opuestos (...) orgánico-mecánico y comunidad-sociedad” (*Gegensatzpaare Organisch-Mechanisch und Gemeinschaft-Gesellschaft*). Si bien en algunos casos emplea estos sustantivos como sinónimos, consideramos fundamental no confundirlos en la traducción para conservar los matices y claroscuros del original.

Otra de las figuras discursivas medulares, si no la central, es el adjetivo “*zweigliedrig*” (bimembre), que Schmitt utiliza para enfatizar el hecho de que las oposiciones conceptuales constan de *dos miembros*: comunidad-sociedad, orgánico-mecánico, campo-ciudad, etc. En efecto, Schmitt habla una y otra vez de “*zweigliedrige Gegensätze*” (oposiciones bimembres), “*zweigliedrige Unterscheidungen*” (distinciones bimembres) y “*zweigliedrige Antithesen*” (antítesis bimembres). El vocablo alemán *zweigliedrig* está compuesto por dos partes: (1) “*zwei*”: “dos” y (2) “*gliedrig*”: un adjetivo derivado del sustantivo “*Glied*”, que significa “miembro”. Literalmente, entonces, “*zweigliedrig*” puede traducirse como “bimembre”. Según creemos, en este caso particular, es preferible una traducción literal a una parafraseante –“*zweigliedrig*” como “dual” o “dualista”–. Desde nuestro punto de vista, esta última traducción sería errónea, ya que los términos “dual” y “dualista” están cargados de fuertes connotaciones tanto religiosas como filosóficas

ausentes en el adjetivo “*zweigliedrig*”. La opción de Schmitt por esta palabra y su omisión de la voz “*dualistisch*” (dualista/dual) pueden entenderse como una muestra de una intención consciente por evadir dichas connotaciones.³⁰

Por otra parte, traducir “*zweigliedrig*” como “bimembre” nos permite hacerle justicia a otra figura discursiva fundamental en la economía conceptual del texto: el adjetivo “*dreigliedrig*” (trimembre), constituido lingüísticamente de forma análoga al primero. Tal como se señaló más arriba, a las distinciones “bimembres” Schmitt les contrapone las construcciones teóricas “trimembres” propias de la época de la Restauración. Así, refiriéndose por ejemplo a los desarrollos teóricos de Hegel y Comte, Schmitt habla de “síntesis trimembres” (*dreigliedrige Synthesen*) y de “contraposiciones trimembres” (*dreigliedrige Gegenüberstellungen*).³¹

Para concluir con estas líneas acerca de los detalles técnicos de la traducción, es preciso referirnos a un concepto de Weber citado por Schmitt que ostenta una importancia fundamental en las ciencias sociales: la noción de “*Wertfreiheit*” (prescindencia valorativa). Probablemente debido a la influencia de la clásica traducción inglesa de “*Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*” realizada por Edward Shils y Henry Finch en la década del cuarenta,³² este concepto weberiano es en general traducido al español como “neutralidad valorativa”.³³ Según creemos, esta traducción es errónea, puesto que la idea de “neutralidad” no está contenida de ninguna manera en el término alemán “*Wertfreiheit*”. Éste último es un vocablo compuesto por dos sustantivos: (1)

³⁰Ramón Campderrich toma una decisión similar a la nuestra en *La palabra de Benemot. Derecho, Política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*. Madrid: Trotta, 2005, 75. Allí, traduce el término “*Dreigliederung*”, empleado por Schmitt en *Estado, movimiento, pueblo*, como “estructura trimembre”. Véase Schmitt. *Staat, Bewegung, Volk*, cit.

³¹En este contexto, Schmitt también habla de “esquema tripartito” (*dreiteiliges Schema*).

³²Weber, Max. “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics”. *The Methodology of the Social Sciences*, trad. E. A. Shils y H. A. Finch. Illinois: Free Press, 1949, 1-49. Edward Shils fue un colaborador de Talcott Parsons, quien, como es sabido, ostentó un dominio absoluto sobre el pensamiento sociológico entre las décadas del treinta y el sesenta del siglo pasado.

³³Weber, Max. “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas”. *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. J.L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1973. 222-269.

“*Wert*”: “valor” y (2) “*Freiheit*”: “libertad”. Ahora bien, a diferencia de lo que sucede con el término “*zweigliedrig*”, en este caso apostar a una traducción extremadamente literal podría resultar contraproducente. La expresión castellana “libertad valorativa”, en efecto, se presta a equívocos. Puede llevar a pensar que, desde la perspectiva weberiana, el científico posee absoluta “libertad” *para* emitir juicios de valor sobre su objeto, cuando, en realidad, la idea de Weber es justamente la opuesta, a saber: que la actividad científica debe permanecer “libre” *de* juicios de valor (*wertfrei*), esto es, que debe *prescindir* de ellos. Por este motivo, traducimos aquí “*Wertfreiheit*” como “prescendencia valorativa”.³⁴

³⁴Esta decisión está inspirada en la traducción que Sebastián Abad realiza del término en Schmitt. *La tiranía de los valores*, cit. 123.

La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis.*

The Opposition between Community and Society as Example
of a Bipartite Distinction. Considerations on the Structure
and Destiny of Such Antitheses.

Carl Schmitt

Traducción de Alexis Emanuel Gros**

Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 3 de noviembre de 2014

Las siguientes consideraciones están motivadas por el artículo que D. Luis Legaz y Lacambra publicó recientemente bajo el título “Comunidad de derecho internacional, ideología, utopía y realidad [*Völkerrechtsgemeinschaft, Ideologie, Utopie und Wirklichkeit*]”.¹ El artículo muestra con consumada maestría que la antigua oposición tajante entre comunidad y sociedad se disuelve por ambos lados y que la sociedad internacional actual no es una comunidad ni una unión contractual, sino una estructura integral fundada en relaciones de dominación. Conuerdo totalmente con estos análisis y resultados; son tan convincentes que solicito considerar

* “Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen”, publicado originalmente en el libro *Estudios Jurídico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra* (Dep. Legal Z. 246-1960), editado por la Universidad de Santiago de Compostela de Compostela en 1960. ©Universidad de Santiago de Compostela, 1960. Todos los derechos reservados.

**Alexis Emanuel Gros es Doctorando en Ciencias Sociales (UBA) y Licenciado en Sociología (UBA). Actualmente se desempeña como becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como docente en la materia "Fenomenología Social" de la carrera de Sociología (UBA). Ha llevado a cabo estancias de investigación en el "Sozialwissenschaftliches Archiv" de la Universität Konstanz financiadas por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Realizó varias traducciones al español de textos filosóficos y sociológicos alemanes, y publicó artículos sobre teoría y filosofía social en revistas nacionales e internacionales.
Correo electrónico: alexisgros@hotmail.com

¹ En *Festschrift für Carl Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot, 1959, pp. 123-143.

los siguientes desarrollos solo como continuaciones parafraseantes y complementarias de los mismos. Al final de su artículo, sin embargo, el célebre filósofo del derecho español remarca que una comunidad nunca puede sustentarse en palabras [*Worte*], sino solo en los valores [*Werte*] que subyacen detrás de esas palabras. De este modo, el artículo desemboca en un compromiso con la filosofía de los valores, y a este respecto quisiera formular algunos señalamientos críticos. Ambas cosas –continuación aprobatoria y señalamientos críticos–, empero, se apoyan en el reconocimiento de la posición de liderazgo que Luis Legaz y Lacambra ocupa como filósofo del derecho en la discusión internacional sobre estas cuestiones, y están motivadas por el deseo de realizar un aporte en su homenaje.

Durante la primera mitad del presente siglo, la oposición entre comunidad y sociedad ha tenido en Alemania una influencia determinante en las representaciones y conceptos que refieren a la vida conjunta de los hombres. Con esta oposición parece haberse encontrado una primera orientación general, fundamental y omniabarcante. La distinción no se empleó solo sociológicamente en estrecho sentido científico-disciplinario; ella penetró también en el pensamiento filosófico-moral y filosófico-jurídico, e incluso en discusiones de filosofía del arte, entre otras. Tenía toda la fuerza sugestiva de una antítesis simple y clara, especialmente cuando era comprendida como alternativa o como disyunción excluyente. Entonces, todo grupo social era o bien una comunidad, o bien una sociedad, o una formación intermedia o de transición. Este tipo de antítesis facilitan el ordenamiento de una gran cantidad de material y hacen plausible la argumentación. Tanto el artículo de Luis Legaz y Lacambra como algunos de los siguientes desarrollos brindan varios ejemplos al respecto.

Tales antítesis se vuelven totalmente irresistibles cuando caen en el terreno de sistemas de referencia de valor y se vinculan con “juicios de valor” morales o de otro tipo, explícitos o tácitos; cuando, por ejemplo, la comunidad aparece como lo natural, auténtico y verdadero, y la sociedad, en consecuencia, como lo artificial, creado y falso, o al revés: la sociedad como lo más alto por su progresividad, obteniendo de

este modo la comunidad automáticamente un valor negativo como lo primitivo, bárbaro o reaccionario. Así se justifica el señalamiento crítico sobre el problema de la filosofía de los valores que añadimos (en el apartado 4).

1.

Este destino –convertirse en mera posición de referencias de valor positivas o negativas– está fijado desde el comienzo en la distinción entre comunidad y sociedad. En esta forma de aparición, se trata de una distinción típicamente alemana. Es sabido que ella fue establecida por primera vez por Tönnies y desarrollada como fundamentación sociológica en su libro *Comunidad y sociedad* [*Gemeinschaft und Gesellschaft*] (1887). El libro de Tönnies es considerado en muchos aspectos como el primer ejemplo alemán de una investigación y formación de conceptos sociológico-formal. En Tönnies, la distinción se apoya en la oposición de dos tipos diferentes de voluntad humana, a saber: una voluntad esencial [*Wesen-Willen*] y una voluntad de arbitrio [*Kür-Willen*]. En este sentido, es básicamente psicológica. Pero simultáneamente sigue la fórmula de Harry Sumner Maine “Del Estatus al Contrato [*From Status to Contract*]”. Así, traza la línea de un desarrollo histórico que puede ser interpretado como la línea de un progreso hacia arriba (de lo primitivo a lo altamente desarrollado) o como la línea de un descenso hacia abajo (del origen puro a la caída).

Con su perspicacia para conexiones histórico-espirituales, Erich Rothacker ha advertido que la distinción entre comunidad y sociedad fue muy pronto “reinterpretada” en otras distinciones, especialmente en la de cultura y civilización y aquella de lo romántico y lo clásico, entre otras.² A mi parecer, un rasgo general de esta época de la espiritualidad alemana que se extiende hasta la Primera Guerra Mundial es que la convencen más las antítesis simples y bimembres que el esquema tripartito de la filosofía precedente. En la primera mitad del siglo XIX, las construcciones trimembres eran dominantes. Esto obedecía a la hegemonía de la

² Erich Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, München/Berlin, R. Odelbourg, 1934, p. 34.

filosofía de Hegel y a su gradación dialéctica: comunidad natural, sociedad civil y Estado. También la famosa ley de los tres estadios de Auguste Comte contiene una gradación trimembre: teología, metafísica y científicidad positiva.

Las contraposiciones trimembres son evidentemente más susceptibles al equilibrio y la mediación de oposiciones que las distinciones bimembres, y conducen, de acuerdo a su estructura, más fácilmente hacia una síntesis. El carácter trimembre era distintivo de una época de restauración y de una fuerte necesidad de paz que, a través de la coexistencia de las oposiciones, quería llegar a una unidad superior y abarcadora. Para la historia de la sociología como una ciencia independiente, me parece muy significativo que antes se la considerara como una “ciencia oposicional [Oppositionswissenschaft]” (Carl Brinkmann), mientras que hoy en día no parece de ningún modo paradójico señalar al vizconde de Bonald –el filósofo más grande de la restauración francesa después de 1815– como el verdadero fundador y padre de la sociología moderna. Bonald ha sido el primero, en su gran *Investigación de la realidad [Recherche de la Réalité]*, en dar la respuesta: la realidad está en la sociedad y en la historia [*la réalité est dans la société et dans l’histoire*].³ Hace poco un joven filósofo alemán, Robert Spaemann, publicó un libro sobre Bonald cuyo título contiene en sí mismo un desafío inconfundible: *El origen de la sociología en el espíritu de la Restauración [Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration]*.⁴ Pero evidentemente la calma de esta época de restauración, de 1815 a 1830, sólo sirvió para elevar una fachada, detrás de cuyas síntesis trimembres se desarrollaron antítesis bimembres con una fuerza de choque polémica que barrió con las construcciones de equilibrio mediadoras.

³ Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin/München, Duncker & Humblot, 1925 (2.ª ed.), cfr. p. 77 y ss: “La búsqueda de la realidad”; p. 88 y ss.: sobre Bonald y su afirmación “La realidad está en la sociedad y la historia”.

⁴ Robert Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, München, Kösel, 1959.

La oposición de comunidad y sociedad ha experimentado el inevitable destino de todas las distinciones bimembres que fueron entendidas y llevadas adelante por los hombres con una cierta intensidad. A través de reinterpretaciones de todo tipo, las mismas se tocan con otras antítesis bimembres, se transforman en ellas e incluso se amalgaman con nuevas tensiones y frentes antagónicos. Resulta sencillo amalgamar una oposición que confronta una voluntad esencial sustancial con una voluntad de arbitrio establecida conscientemente, a la oposición de lo orgánico y lo mecánico. Esto será ilustrado especialmente en el siguiente apartado (bajo el número 2) porque es esencial en la historia espiritual alemana del siglo XIX. Con ayuda de la palabra y el concepto “orgánico”, se creía poder franquear la oposición de Estado y sociedad, que no quería reconocerse para Alemania. Hace cien años –en 1859–, el famoso historiador de la Alemania del siglo XIX, Heinrich von Treitschke, publicó un tratado que tituló *La ciencia de la sociedad [Die Gesellschaftswissenschaft]* y que calificó de “ensayo crítico”. Su tesis es que en los tiempos históricos grandiosos y fuertes, como por ejemplo en la antigua Roma, la disputa entre las clases sociales retrocede ante la unidad política del todo, no permitiéndose exagerar la oposición de Estado y sociedad. De aquí extrae la conclusión de que la sociología no tiene derecho al puesto de una disciplina autónoma, sino que sus temas y cuestiones deben ser resueltos en la teoría del Estado o la historia. Esta lucha por la sociología como una disciplina académica autónoma es un bello ejemplo de la tesis de Ernst Forsthoff según la cual los grandes movimientos de la historia espiritual y política se reflejan en la división de las disciplinas académicas.⁵

2.

La historia alemana del Estado y de la constitución del siglo XIX, en especial el liberalismo alemán de la primera mitad de ese siglo, no puede comprenderse sin una mirada a la oposición de lo *orgánico* y lo *mecánico*. La intensidad con la que este

⁵Ernst Forsthoff, “Rechtsfragen der leistenden Verwaltung”, *Res Publica*, no. 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1959, p. 48.

par de opuestos se amalgamó con el de sociedad y comunidad se desprende de la referencia a Rohacker que realiza Luis Legaz y Lacambra (página 134 de su artículo), donde la comunidad auténtica es señalada como *orgánica*. Aquí se entrecruzan entonces varios pares de opuestos. Me parece importante recopilar en una visión de conjunto simplificadora los enredos y confusiones que esto implica en el pensamiento político alemán del siglo XIX. Los frentes políticos poco claros y borroneados, hacia la derecha y la izquierda, producen una imagen total cuya ambigüedad no está a la altura de un rival inequívoco y decidido como el socialismo marxista. El significado práctico y también teórico de la palabra *orgánico* mostró y obtuvo a cada momento un sentido diferente, determinado por el rival de turno. Así surge toda una serie de posibilidades de significado de la palabra *orgánico* que, en la mayoría de los casos, estaban determinadas por lo negativo, esto es, por el rival.⁶ Lo orgánico podía significar:

1. *No mecánico*: la palabra se dirige contra toda representación instrumental del Estado, contra la imagen del Estado-Máquina [*Staatsmaschine*] y del Estado como aparato administrativo, contra una burocracia centralizada y contra la identificación del Estado con la burocracia;
2. *No desde afuera*: se extrae de su trascendencia al monarca, que se ubica por sobre y fuera del Estado, y se lo inserta en éste último; se convierte en órgano estatal; en este significado, la palabra sirve histórico-espiritualmente al cometido general, exitoso en el siglo XIX, de explicar el Estado y el mundo desde su inmanencia;
3. *No desde arriba*: el Estado no se ubica en el mando de un señor, sino en la voluntad general de todos; no es dominación, sino corporación [*Genossenschaft*], no Estado autoritario, sino Estado popular [*Volkstaat*], construido desde abajo, es decir, democracia, una conclusión que sacaron particularmente Hugo Preuss y Kurt Wolzendorff;

⁶ Retomo la siguiente visión de conjunto de mi escrito *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen, Mohr, 1930, pp. 11-12.

4. *No violento*: la palabra alude a la oposición contra la lucha y la decisión y circunscribe las tendencias entre sí tan heterogéneas hacia el compromiso, el entendimiento, la discusión y la evolución en contraposición a la revolución; aquí puede ligarse con ideas enfáticamente liberales;
5. *No atómica y no individualista*: la palabra se dirige contra representaciones liberales y se convierte en colectivista, rechazando también el mando personal del monarca; puede dirigirse contra la construcción del derecho privado del funcionariado y convertir a éste de servidor a órgano, a través de lo cual puede ser utilizada para la estabilización de un Estado burocrático de funcionarios;
6. *No particular*: sino más bien desde el todo, donde la unidad del todo en la situación política concreta tiene el sentido del unitarismo en contraposición al federalismo, pudiendo negar simultáneamente el Estado democrático de partidos;
7. Por último, “orgánico” puede convertirse en oposición a todo lo *activo y consciente*, servir a todos los niveles posibles de historicismo, gubernamentalismo y quietismo y terminar en un completo *agnosticismo*.⁷

En vista de esta serie antitética de siete cifras, se vuelve evidente el modo en que ambos pares de opuestos, orgánico-mecánico y comunidad-sociedad, se engranan continuamente. En la medida en que se encadenan, impulsan cada vez más lejos la tensión dualista que les es inmanente. Hoy en día, los vínculos transversales entre Ferdinand Tönnies, el fundador de la teoría de la comunidad y la sociedad, y Otto von Guericke, el representante principal de la teoría orgánica del Estado en la segunda mitad del siglo XIX, no son difíciles de reconocer. En ese entonces, estaban ocultos a la conciencia por frentes y facciones políticas coyunturales que actualmente nos parecen totalmente secundarias. Aquí nos interesa aquello que un joven historiador alemán denominó hace poco en un sensacional libro, *Crítica y crisis [Kritik und Krise]*, la

⁷ Rudolf Smend habló del “agnosticismo de la teoría orgánica” en su libro *Verfassung und Verfassungsrecht*, München, Duncker & Humblot, 1928, p. 24 (reeditado en la compilación *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, Berlin, Duncker & Humblot, 1955). Es muy instructivo comparar este tipo de agnosticismo alemán con el más románico del “*Stato Agnostico*” liberal.

“dialéctica de los conceptos dualistas” y la “fuerza explosiva revolucionaria que en ellos habita”, fuerza que él probó para el siglo XVIII.⁸ A partir de aquí veremos cómo otras oposiciones bimembres intervienen en ese encadenamiento, desatando finalmente una verdadera reacción en cadena.

3.

Originalmente, la oposición entre comunidad y sociedad no estaba pensada de ninguna manera como una alternativa excluyente. Al comienzo, implicaba la integración en un sistema abarcador, en un todo superior, en un tercero superior, que le había sido transmitido por la filosofía del idealismo alemán. Ese todo superior era la unidad política que en ese entonces era denominada, en general y sin contradicción, “Estado”. Justamente Tönnies nos brinda el ejemplo más claro al respecto. Para él, el Estado es la forma de aparición política por excelencia de la vida humana conjunta y “si no en la realidad presente, entonces al menos como postulado y ojalá en el futuro”, una síntesis superior de comunidad y sociedad. El carácter bimembre de la oposición de Estado y sociedad se relativiza en la medida en que el Estado acoge en sí elementos de la comunidad. De este modo, se relativiza también el carácter bimembre de la oposición entre comunidad y sociedad. Al final de un gran y significativo artículo sobre democracia y parlamentarismo, Tönnies dice literalmente:

Los conceptos (a saber, comunidad y sociedad) pueden también definirse por el hecho de que el ser común [*Gemeinwesen*] se comprende como una obra de arte creada a partir de la voluntad humana esencial, mientras que el Estado es entendido como una invención rica de sentido de la razón realizada por la voluntad de arbitrio. En su consumación a través de la constitución democrática, las finanzas democráticas y el espíritu democrático, el Estado puede parecerse tanto a un ser común auténtico

⁸ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, en *Orbis Academicus*, München/Freiburg, Alber, 1959, especialmente la página 115 sobre el par de opuestos política/moral en Turgot.

que el concepto de Hegel se vuelve aplicable a él. Esto significaría una gran época en la historia del espíritu humano.⁹

Esta sentencia la escribió Tönnies en el año 1927, en una confrontación con mi escrito sobre “La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual [*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*]”. Uno escucha resonar en estas palabras toda la escala de una serie de antepasados que va de Hobbes a Hegel y que, para el socialdemócrata Tönnies, no está de ninguna manera terminada con Marx. Pero desde mediados del siglo XIX, el positivismo científico-natural hizo *tabula rasa* y obligó a reacciones y antítesis simplificadoras. Todo lo que no era racional en el sentido de las ciencias naturales fue empujado automáticamente al terreno de lo irracional. Aquí, en este espacio defensivo infinitamente multívoco y determinado de forma puramente negativa, se reunieron, en consecuencia, un conglomerado heterogéneo de mitos y posiciones auténticas e inauténticas que se correspondían infinitamente con muchas otras oposiciones bimembres tales como sentimiento contra entendimiento, corazón contra cabeza e incluso –en correspondencia con un tiempo impresionista– calor contra frío. Nietzsche llamó al Estado el más frío de todos los monstruos fríos, y el sociólogo Viekandt señala que solo los grupos con “calor” constituyen auténticas comunidades. Puede verse en qué inesperados encadenamientos de oposiciones bimembres cayó la distinción entre comunidad y sociedad.

La primera edición del libro de Tönnies *Comunidad y sociedad* apareció en el año 1887, esto es, aún en el siglo XIX. El verdadero impacto del libro y de sus antítesis comenzó luego, con el siglo XX. Se trata entonces de un bello ejemplo del hecho de que los libros, y con ellos sus tesis y antítesis, tienen un destino propio. ¿Qué sucedió en Alemania desde 1900, entonces, para que la oposición de comunidad y sociedad haya encontrado repentinamente un interés tan profundo? Fue el rápido

⁹ Ferdinand Tönnies, “Demokratie und Parlamentarismus”, en *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, vol. 51., München, Duncker & Humblot, 1927, pp. 173-216; reeditado en la recopilación *Soziologische Studien und Kritiken*, tomo III, Jena, Fischer, 1929, p. 40 y ss.

desarrollo industrial cuyo comienzo se sitúa en el tiempo del cambio de siglo. Alrededor de 1900 se construyeron en Alemania las primeras grandes fábricas y centrales interurbanas, y comenzó la electrificación de los terrenos agrícolas débilmente poblados. Este desarrollo industrial de Alemania se intensificó luego de la Primera Guerra Mundial –1914-1918– y condujo a nuevos conceptos y representaciones del espacio. En otro sitio he mostrado que la palabra “*Grossraum* [gran espacio]” surgió por primera vez en ese entonces, en el marco del desarrollo industrial.¹⁰ Pero simultáneamente con esta fuerte industrialización, surgió un contramovimiento cuyo lema fue justamente la palabra “comunidad”. La misma se introdujo en 1901 con la fundación de las “Aves Errantes [*Wandervögel*]” y apareció tanto en el movimiento juvenil alemán como en otros “movimientos”. Sería iluso decir que la formulación de Tönnies haya sido la causa de tales fenómenos, pero pertenece a ellos como palabra clave. La nueva oposición bimembre en la cual de allí en más se concretizó la distinción entre comunidad y sociedad, y la de lo orgánico y lo mecánico, fue la de campo y ciudad.¹¹ El movimiento juvenil alemán comenzó con esta oposición en 1901. Pero aún en el año 1950, apareció en Nueva York un libro norteamericano que intentó comprender sociológicamente la forma social del campo como comunidad y la de la ciudad como sociedad. Probablemente, el desarrollo industrial sucesivo conducirá a la industrialización total y, así, a la superación de la oposición entre ciudad y campo. En aquel estadio, sin embargo, en la Alemania de 1900-1933, la distinción entre comunidad y sociedad aparecía como expresión de un contramovimiento frente al imparable desarrollo industrial, que era deplorado y combatido como mecanización y racionalización.

Dos documentos curiosos y sorprendentes de esta antítesis deben ser mencionados aquí especialmente, puesto que hablan con especial énfasis del alma del

¹⁰ Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, Berlin/Viena/Leipzig, Deutsche Rechtsverlag, 1939, Introducción.

¹¹ Charles Price Loomis y J. A. Beegle, *Rural Social Systems. A Textbook in Rural Sociology*, New York, Prentice Hall, 1950. Cfr. a este respecto, Herbert Köster, “Agrarsoziologie”, en Arnold Gehlen y Helmut Schelsky (eds.), *Soziologie: Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf, Eugen Diederichs, p. 209.

hombre amenazada por la intelectualización y la mecanización. Menciono primero una obra sistemática de tres tomos que apareció hacia el final de este período y cuyo título proclama la oposición con aguda precisión: Ludwig Klages, *El espíritu como adversario del alma* [*Der Geist als Widersacher der Seele*] (1929-32). Al comienzo de esta época pertenece, por el contrario, el libro de Walther Rathenau, *Para una crítica de la época* [*Zur Kritik der Zeit*], del año 1911. Allí, un industrial y empresario, partícipe fundamental de la aceleración del desarrollo industrial, se queja en palabras movilizadoras de la progresiva desanimación [*Entseelung*] y caracteriza su tiempo como una era mecánica a la que le falta alma. Solo pocos reconocieron entonces que esa no era una crítica del tiempo sino sólo una queja.¹²

4.

La comunidad y el crecimiento orgánico, los órdenes rurales e incluso el alma humana misma estaban amenazados por el desarrollo industrial, que se volvía cada vez más irresistible, cada vez más agresivo. Los ideólogos del progreso industrial declaraban la comunidad como irracional y romántica. Activistas políticos y promotores presentían en ella reacción y sabotaje. Pero los verdaderos portadores e impulsores del progreso industrial, la técnica y la ciencia natural, o sea los verdaderos agresores, permanecían neutrales de una manera casi inhumana. Las oposiciones bímembres con las cuales ellos también trabajaban no contenían ningún tipo de toma de posición a favor o en contra de uno de los dos miembros contrapuestos. La matemática calculaba, con total sobriedad, con la oposición entre más y menos; la física trabajaba también objetivamente con oposiciones polares como la de electricidad positiva y negativa. No conocían otro interés que la investigación objetiva y el cálculo de procesos legal-causales. No conocían ni amigos ni enemigos. Eran, como se dice hoy, absolutamente “libres de valores [*wertfrei*]”.

¹² Carl Schmitt en su discusión del libro en la publicación mensual *Die Rheinlande*, 22, Düsseldorf, A. Bagel, Septiembre 1912, pp. 323-324.

Este era el positivismo científico, cuya científicidad había reemplazado a la teología y la metafísica. Pero también otras ciencias como la ética, la ciencia del derecho y la estética desaparecieron en el funcionalismo de un proceso causal calculable. Los hombres no podían más que horrorizarse ante esta *tabula rasa* del progreso técnico-industrial, ante este nihilismo que se descubría como el reverso del positivismo científico. Entre los diferentes contramovimientos frente a este nihilismo apareció la palabra y el concepto de *valor* [*Wert*] como un refugio de la libertad y la dignidad humanas.

No se trata aquí de entrar en una discusión general acerca de la historia de la filosofía de los valores, sino más bien de observar determinados efectos del pensamiento de los valores que son significativos para el destino de oposiciones bimembres como la de comunidad y sociedad. En la actualidad, la discusión crítica de toda la filosofía de los valores desde el punto de vista jurídico ya está madura. Esta discusión se ha convertido en inevitable debido a un artículo revolucionario que Ernst Forsthoff publicó bajo el título “La transformación de la ley constitucional [*Die Umbildung des Verfassungsgesetzes*]”.¹³ Al penetrar el pensamiento de la filosofía de los valores en la judicatura de los tribunales alemanes más altos y en la teoría constitucional de la Constitución de Bonn, la hermenéutica tradicional jurídica se disuelve y se pone en peligro la racionalidad y la evidencia de la ley constitucional. En lugar de los derechos liberales fundamentales, que poseían un significado fijo y calculable, aparecen posiciones de valor de tipo “social”. La constitución misma se convierte así de una decisión clara y fija a un proceso de “formación fluida de validez”.

Mencionamos este artículo como un índice de que la discusión crítica de la filosofía de los valores se ha vuelto inevitable para los juristas, y esto no sólo por un interés jurídico-filosófico, sino también debido a motivos práctico-políticos muy

¹³ Ernst Forsthoff, “Die Umbildung des Verfassungsgesetzes”, en *Festschrift für Carl Schmitt*, op. cit., pp. 35-62.

actuales. Esta es también la situación-problema que nos motiva a discutir aquí la conclusión del artículo de D. Luis Legaz y Lacambra y a introducir algunos señalamientos críticos sobre la palabra y el concepto de *valor*. Sin embargo, nos limitaremos aquí a algunas observaciones sobre el origen de la palabra “*Wert*” y a su utilización en el idioma alemán. Nos topamos aquí con un complejo problema lingüístico, porque estoy seguro de que la palabra española “valor” se ubica en otro campo semántico que la palabra alemana “*Wert*”. Por tanto, nuestros desarrollos críticos sirven exclusivamente a una aclaración intelectual a partir del lenguaje. Ellos no pretenden refutar el párrafo conclusivo de este importante artículo, sino retomar un problema allí planteado. Legaz y Lacambra dice: “una comunidad nunca puede sustentarse en *palabras*, sino sólo en *valores*”. La idea expresada con ello no debe ser discutida en su contenido de verdad. De lo que se trata aquí es de una aclaración del valor. El célebre autor español apela al valor en vez de a la palabra. En lo que sigue quiero considerar la palabra *Wert* e investigar críticamente su utilidad para una oposición bímembre como la de comunidad y sociedad.

Hay fuerzas y poderes, tronos y señoríos. La vieja filosofía y la teoría moral conocían virtudes y vicios de todo tipo, cualidades y carismas. Pero ¿qué son los valores? Ellos no *son*, sino que *valen*. Sin duda se ha hablado en alemán de valor y disvalor [*Unwert*] mucho antes de la filosofía de los valores. Pero la palabra siempre conservó su clara relación con el precio y el dinero en sentido económico. Incluso Kant sabía: las cosas tienen un valor; las personas, dignidad. Ahora, sin embargo, la dignidad también tiene un valor. ¿Qué significa este ascenso de rango del valor y cómo es explicable el sorprendente éxito de la filosofía de los valores?

La explicación radica en su origen en una situación filosófico-histórica muy pregnante, la crisis del nihilismo del siglo XIX. Más allá de que se acepte o no la

filosofía del existencialismo, es correcto aquello que Heidegger dice al respecto; lo cual, debido a su exhaustiva y conclusiva verdad, debe ser citado en extenso:¹⁴

En el siglo XIX, el discurso sobre los valores se vuelve común y el pensamiento en valores habitual. Pero el discurso sobre valores se volvió popular solo en virtud de la difusión de los escritos de Nietzsche. Se habla de valores vitales, de valores culturales, de valores eternos, de la jerarquía de los valores, de valores espirituales que, por ejemplo, creen encontrarse en la antigüedad. En la ocupación erudita con la filosofía y en la transformación del neokantismo se llega a la filosofía de los valores. Se construyen sistemas de valores y se persigue en la ética las estratificaciones de los valores. Incluso en la teología cristiana se determina a Dios, el *summum ens qua summum bonum*, como el valor más alto. Se considera la ciencia como libre de valores y se arrojan las valoraciones del lado de las concepciones del mundo. El valor y lo verdadero se convierten en el reemplazo positivista de lo metafísico. La frecuencia del discurso sobre valores se corresponde con la indeterminación del concepto. Ésta, por su parte, se corresponde con la oscuridad del origen esencial del valor a partir del ser. Asumiendo que el tan aclamado valor no es nada, debe tener su esencia en el ser.

Los estadios particulares del pensamiento de la filosofía de los valores son un tema en sí mismo. No necesitamos criticar otra vez aquí el frecuentemente criticado formalismo vacío del neokantismo. Tampoco se trata de citar fragmentos de Max Weber sobre la absoluta prescindencia de valor [*Wertfreiheit*] de la ciencia y la absoluta libertad de decisión de las valoraciones y las concepciones de mundo. Hoy en día, nadie osaría limitar a Max Weber a esos fragmentos.¹⁵ Pero un importante

¹⁴ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klosterman, 1950, pp. 209-10, en el ensayo “Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘”, pp. 193 y ss.

¹⁵ Cfr. Raymond Aron en su introducción a la edición francesa de los tratados de Max Weber “Wissenschaft als Beruf” y “Politik als Beruf”, traducción de Julien Freund en la colección *Recherches*

señalamiento suyo no debe ser pasado por alto. Él le ha agregado a las muchas “perspectivas” y “puntos de vista” sin los cuales no puede haber valores, un punto adicional y quizás más interesante: el “punto de ataque [*Angriffspunkt*]”.¹⁶ Y, a mi parecer, este punto está inerradicablemente al acecho como posibilidad detrás de cada valoración.

Temo también que los esfuerzos filosóficos por un ordenamiento objetivo de los valores no puedan eludir la inerradicable tendencia del valor a ponerse e imponerse, a devaluar y desvalorizar otros valores y a destruir disvalores. Max Scheler ha establecido una jerarquía de valores que va de lo útil hasta lo sagrado. Es obvio que el valor más alto siempre busca hacer retroceder al más bajo y eliminar el disvalor. Puesto que el valor no *es* sino que *vale*, está dominado por un irresistible afán de validez. Lo que los moralistas han descubierto sobre la relación de fin y medio, sobre proporcionalidad y “*debitus modus*”, ha sido puesto en cuestión por la jerarquía de los valores. ¿Qué podría impedirle al valor más alto oprimir al más bajo? ¿Y no es deber de la realización de los valores que el valor destruya al disvalor? Eliminar un valor negativo es para Max Scheler algo valioso. Según la lógica del pensamiento de los valores, con total derecho. Aquí subyace entonces la posibilidad de una peligrosa “tiranía de los valores [*Tyrannie der Werte*]”. Esta expresión de Nicolai Hartmann toca, a mi parecer, el punto decisivo.¹⁷ Frente al valor más alto, el valor más bajo solo tiene un derecho muy humilde; para el valor más alto, en cambio, vale un incondicionado: *Fiat –pereat mundus!*

¿Qué es lo que no puede ser puesto como valor y elevado en un sistema de referencia a la más alta posición? El Estado de derecho tanto como el Estado social; la mera vida física del hombre y la virtud del coraje; la sociedad sin clases y el estándar

en sciences humaines, nro. 12, Paris, Librairie Plon, 1959.

¹⁶ Max Weber en su enfrentamiento con Eduard Meyer (1906) en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2.^a edición de Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1951, p. 246.

¹⁷ Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf, Patmos, 1955, p. 144. Este autor cita adecuadamente la fórmula de Nicolai Hartmann. Miguel de Unamuno había hablado ya de una “tiranía de las ideas”.

de vida; todo esto depende del punto de vista, de la perspectiva y del punto de ataque. La vieja moral nos había enseñado que el fin no justifica los medios. A la teoría de los valores se le hará difícil evitar que la realización del valor más alto traiga consigo no solo la eliminación del valor más bajo y la destrucción del disvalor, sino también que las justifique.

En el año 1920, dos importantes académicos alemanes y hombres ejemplarmente liberales, el médico Hoche y el jurista y teórico del derecho Karl Binding, publicaron un escrito cuyo título es característico de una determinada cara del pensamiento de los valores: *La destrucción de la vida indigna de ser vivida* [*Die Vernichtung lebensunwerten Lebens*]. Ambos estaban guiados por las mejores intenciones; ambos han colocado en forma casi conmovedora reservas y cautelas, y sería injusto y casi una locura adjudicarles una culpa o responsabilidad. Pero las abominables experiencias de la destrucción de la “vida indigna” pueden ser una ocasión para reflexionar sobre el gran problema de la “tiranía de los valores”. Aquí quiero repetir que mis señalamientos sólo atañen a la palabra alemana “*Wert*” y que no pueden aplicarse sin más a traducciones de esta palabra en otras lenguas.

5.

Nuestra discusión del par de opuestos comunidad y sociedad, así como de la palabra “valor”, se mueve en el *medium* de un determinado lenguaje: el alemán. Tanto el significado como la valoración de estas tres palabras están sometidas, en las diferentes lenguas europeas, no sólo a matices sino también a divergencias fundamentales.

Para el par *Gemeinschaft-Gesellschaft* es de especial importancia que el vasto mundo conceptual que se sigue de la palabra latina *societas* –social, socialismo y socialista– siempre conserva en alemán un dejo de palabra extranjera. En las lenguas romances, en cambio, no tiene lugar este importante momento, como tampoco en el

inglés, que posee la capacidad de incorporar fácilmente palabras de origen latino. En estos idiomas, la palabra puede conservar más fácilmente que en alemán su relación general, no específicamente socialista, con *societas* o *society*. Sin embargo, un excelente jurista francés, Georges Rupert (*El declive del derecho [Le déclin du droit]*, Paris 1949, p. 39), se queja de la utilización a menudo sin sentido de expresiones como *socialización del derecho [socialisation du droit]*. En el terreno del inglés mencionamos las definiciones que R.G. Collinwood establece en su libro *El nuevo Leviatán [The new Leviathan]* (Oxford, 1942) bajo el título “Sociedad y Comunidad [*Society and Community*]” (p. 139 y sigs). A diferencia de la valoración dominante en Alemania, para él, la sociedad es lo superior; la comunidad aparece como un nivel más bajo del progreso y la conciencia, nivel que él caracteriza como bárbaro y agresivo, agregando que los bárbaros perderán a la larga todas las guerras, por ejemplo, los sarracenos, los albigenses, los turcos y los alemanes. Puede verse que de una oposición bimembre puede surgir cualquier cosa una vez que la misma cae en la vorágine del pensamiento de los valores.

Para la palabra “*Wert*”, una reflexión sobre estas diferencias lingüísticas es aún más importante. Esta palabra se desarrolla a partir de una raíz específicamente germana y toma significados cuyos efectos últimos no pueden ser comprendidos por la palabra latina “valor”. Considero imposible que la referencia específicamente económica contenida en la palabra alemana “*Wert*” pueda ser erradicada sin dejar restos. Por otro lado, una palabra como “valor” no puede perder jamás totalmente su contacto con la fuerza y la virtud. Aquí radica una de las más grandes dificultades para el entendimiento internacional sobre cuestiones de filosofía de los valores.

Esta consideración es la que le brinda el verdadero y más profundo motivo de nuestra gratitud y admiración al destinatario de nuestra contribución. Quien conoce el enorme aporte que D. Luis Legaz y Lacambra realizó para el intercambio entre la espiritualidad española y la alemana comprenderá que le demos expresión a nuestra gratitud con una mirada a este problema del acercamiento lingüístico. Aquí tiene

validez la afirmación con la que Erich Rothacker cierra su artículo sobre los conceptos fundamentales de la historia del arte de Wölfflin, y con la cual yo también quiero concluir mi contribución a este homenaje en honor al célebre filósofo del derecho español: “Porque, en última instancia, nuestras definiciones y posiciones de valor son nuestro agradecimiento a los poderes espirituales de los cuales fluyeron los elementos determinantes de nuestra formación”.

Reseña bibliográfica

Jacques Lacan. Psicoanálisis y política.

Yves Charles Zarka. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004.

Lucía Fuster *

Fecha de Recepción: 15 de noviembre de 2014

Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2014

Resumen: *Reseña sobre el libro dirigido por Yves Charles Zarka que aborda las potencialidades que tiene el pensamiento lacaniano para pensar la política.*

Palabras clave: *Psicoanálisis; política; teoría social.*

Abstract: *Lucía Fuster's review of the book directed by Yves Charles Zarka addresses the potential that has the Lacanian thought to think politics.*

Keywords: *Psychoanalysis; Politics; Social Theory.*

* Estudiante de la carrera de Sociología en la Universidad de Buenos Aires. Miembro del Proyecto Ubacyt "De la revuelta a la revolución: cuerpo, género y violencia en la Argentina (1960-1973)" dirigido por la Magister Claudia Andrea Bacci, del grupo de estudios "Estructuralismo y Postestructuralismo" dirigido por el Dr. Sergio Tonkonoff y del grupo de estudio sobre teoría social y política "¿Qué decimos cuándo decimos peronismo" coordinado por el Lic. Néstor Ortiz.
Correo electrónico: luciafusterpravato@gmail.com.

...si el hombre es un animal político, es porque es un ser hablante y hablado, un “hablaser” decía Lacan, sujeto del inconsciente, lo cual lo condena a recibir del Otro los significantes que lo dominan, lo representan, y lo desnaturalizan, extinguiendo en él el goce del animal que debemos suponer pero del que no sabemos nada.

Entrevista a Jacques-Alain Miller

Las implicancias y potencialidades de una conjunción a veces pasan inadvertidas por su frecuente uso. “Psicoanálisis y política” esconde en sí mucho más que dos tradiciones epistémicas —y muchísimo más que un abordaje del sujeto a partir de la esfera privada la una, y pública la otra. El psicoanálisis, sobre todo el lacaniano, desintegra la distinción contractualista de lo público y lo privado, de lo objetivo y lo subjetivo, aunando en su mutua constitución —siempre excedida— los procesos de identificaciones y subjetivaciones necesarios e imposibles.

Varios ensayos, una entrevista, una lección inédita y una suerte de diccionario lacaniano conforman este libro, dejando entrever la compleja y variada articulación que implica pensar la política desde el psicoanálisis. De alta heterogeneidad, los ensayos nos llevan a indagar y pensar sobre varios puntos de la Modernidad en la que vivimos, que no por pereza intelectual sino por riesgos de redificarla, los autores y las autoras la abordan sin categorizarla. “De Freud a Lacan: el sujeto de lo político” (Assoun), “El homo sacer como objeto” (Žižek), “El Estado como semblante” (Schneider), “El Nombre-del-Padre: psicoanálisis y democracia” (Laurent), “Polisemia de la inquietante extrañeza” (Dufour de Conti), “Lacan y las minorías sexuales” (Allouch) “Lacan, el feminismo y la diferencia de sexos” (Lévy) e “Inconsciente y justicia” (Juránville) son los escritos con los que inicia el libro.

Estos ensayos, que originariamente forman parte del *Dossier* homónimo dirigido por Zarka, son un intento de puesta en diálogo, de transgresión de fronteras, extendiendo los conceptos del psicoanálisis a la sociedad, la política y la religión, proponiendo un desafío filosófico, epistémico y político de pensar el inconsciente más allá (y acá) de la esfera privada. Zarka considera que “es preciso que la filosofía política aborde también las cuestiones relativas a la naturaleza del deseo, a las razones de los conflictos y a la relatividad de las soluciones”¹. Agregamos, la teoría social toda debe enfrentarse (y animarse) a pensar un sujeto y una sociedad que nunca tendrán un punto de embaste final, aunque siempre sea necesario su intento.

Con diversos grados de realización, consideramos que los ensayos hacen el intento de jugar y extender los conceptos psicoanalíticos a la política y ello es meritorio para hacernos pensar que esto sólo es la punta de un gran ovillo. “Tal vez deba decirse, aunque la expresión suene anacrónica e inactual, que el principal aporte del psicoanálisis a la política consiste en ser un saber sobre aquello cuya importancia nadie sospecha y que es propiamente revolucionario; un saber acerca de ese momento terrorífico en su aparición pero igualmente frágil, pues la marejada simbólica e imaginaria lo oculta de inmediato”².

Es momento de pensar los conceptos de una forma práctica, donde se pueda observar si sirven o no, manipulándolos para echar luz y abordar aquello que queremos pensar. Los autores y las autoras de este *dossier* se sirvieron espontáneamente del psicoanálisis para pensar la Modernidad. No dejando en la puerta de la teoría lo inconsciente y lo real para luego remitirse en el análisis exclusivamente a lo simbólico y la realidad. Creo que en ello radica la pertinencia de este libro.

¹ Zarka, Yves Charles (dir). *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004, p. 12.

² Zarka, *op. cit.*, p. 20.

“Lacan era un psicoanalista, y lo que le preocupaba ante todo era comprender lo que se juega en el funcionamiento psíquico de sus pacientes para poder ayudarlos a asumirlo” afirma Lévy³. Si pensamos esto para las sociedades y el lugar de los y las analistas sociales, que es lo que hacen quienes escriben este libro, quizás podamos ver con mayor claridad el lugar político de la teoría, abordando lo social, con sus reales, con aquello que desborda nuestros marcos de comprensión, con mayor reflexividad y menos idealización. “El lenguaje es como una inmensa red arrojada sobre lo real, y esta malla, matriz de todo sistema simbólico, es el elemento en el que vivimos”⁴ pero como se destaca recurrentemente, la política desborda lo simbólico, atravesando aquello que nos excede y constituye.

Luego de los ensayos, nos encontramos con una entrevista a Jacques-Alain Miller, psicoanalista y fundador de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Miller subraya que en Lacan no hay nostalgia pero tampoco esperanza. A los ojos de Lacan, la política procede por identificación, manipula sus significantes-amo y busca con ello capturar al sujeto —no concibiendo al sujeto como algo previo, sino una captura constitutiva. Los términos introducidos por Lacan —el de sujeto y el de Otro— están ahí para articular de manera precisa la transindividualidad primordial. “El psicoanálisis contribuye sin la menor duda a la privatización de la experiencia que es a la vez el efecto, la condición y la llama de la democracia representativa”⁵. Es por ello que Miller considera al psicoanálisis como un espacio políticamente multifacético, que si bien no es revolucionario *per se* sí es subversivo, ya que cuestiona las identificaciones, los ideales y los significantes-amo.

Miller nos abre la puerta al artículo central. Luego de hablarnos de Lacan, es Lacan mismo quien nos habla en su primera lección inédita del Seminario “De un Otro al otro”, pronunciada el 13 de noviembre de 1968 titulada “De la plusvalía al plus-de-goce”. En el encuentro, como en todo el libro, lo que se nos ofrece en tanto

³ Zarka, *op. cit.*, p. 90.

⁴ Zarka, *op. cit.*, p. 92.

⁵ Zarka, *op. cit.*, p. 128.

lectores/as es ver el proceso de producción de un discurso, que nos propone preguntas e intentos de respuestas. En este artículo Lacan delineó las características esenciales del discurso psicoanalítico, dando respuesta a quienes lo denominaban estructuralista. “La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabra”⁶, cuestionando de este modo el fundamento sobre el que se asienta la fenomenología. Los significantes pueden conformar un discurso pero éste no posee una palabra con consciencia propia, sino que Lacan nos propone otra forma de pensar la conformación del sentido. Como enuncia Miller en la entrevista, uno de los tantos grandes aportes del autor es su concepción de sujeto, de otro y de Otro.

Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿No está calado sobre el hecho de que, en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el sujeto del valor de cambio está representado ante el valor de uso? En esa grieta, precisamente se produce y cae lo que se denomina plusvalía. En nuestro nivel, nada cuenta más que esa pérdida. No idéntico desde ahora a él mismo, el sujeto ya no goza. Se ha perdido algo que se llama plus-de-goce, y que es estrictamente correlativo a la aparición de lo que desde ese momento determina todo cuanto atañe al pensamiento⁷.

En esta relación intersignificante encontramos al sujeto hendido, que sólo encuentra consistencia en el campo del Otro (también barrado).

No es nueva la renuncia al goce, como tampoco resultaba nuevo el trabajo, la novedad es que haya un discurso que articule esa renuncia, a lo que Lacan llamó la función de plus-de-goce valiéndose de la concepción marxiana de plusvalía. Ésta articulación es la esencia del discurso psicoanalítico. El plus de goce es función de la renuncia al goce por efecto del discurso. Esto es lo que da su lugar al objeto a.

⁶ Zarka, *op. cit.*, p. 150.

⁷ Zarka, *op. cit.*, pp. 157-8.

Luego de atravesar el Seminario, no sin dificultades para quienes no estén familiarizados en la forma Lacan, los editores ponen a nuestra disposición un breviario lacaniano, donde explican resumidamente el léxico utilizado en el devenir del libro. No pretende ser exhaustivo para quienes estén adentrados y adentradas en el psicoanálisis, sino habilitar la lectura de quienes se inician en la temática.

Dos ensayos cierran el libro. “La crítica de la democracia en los escritos personalistas de los años 30: espíritu y orden nuevo” de Patrick Troude-Chastenot que, apenas comenzamos a leer, se vislumbra un abordaje distinto. Cientista político e historiador, problematiza la democracia, sus limitaciones y sus alcances, recapitulando el discurso de quienes la cuestionaban —tanto como enfermedad y como remedio— en la década de 1930.

El ensayo final, “El Príncipe Pornócrata” de Robert Damien, atraviesa la “galería de monstruos que despliega la historia”, parafraseándolo a través de lo que él considera la dimensión constante, a saber; la supersexualización del Príncipe a través de la deificación de y por la potencia viril.

Consideramos útil y pertinente reseñar este libro ya que es dinámico y propositivo, nos acerca a movernos desde la teoría social y política en la teoría psicoanalítica desde la extimidad. Es un libro-ensayo, donde puede hacerse aprehensible el proceso de intertextualizar⁸ la teoría social y el psicoanálisis, para poder pensar la política y lo político desde un nuevo enfoque que recién actualmente está poniendo de manifiesto sus potencialidades.

⁸ Kristeva, Julia. “El sujeto en cuestión: el lenguaje poético” en Levi-Strauss, Claude *et al.*: *La identidad*. Barcelona: Editorial Petrel, 1981.

Reseña bibliográfica

Machiavelli's 'The Prince': A Reader's Guide.

Miguel Vatter. Londres: Bloomsbury, 2013.

Tomás Várnagy *

Fecha de Recepción: 7 de noviembre de 2014

Fecha de Aceptación: 14 de noviembre de 2014

Palabras

clave: *Maquiavelo; príncipe; pueblo.*

Keywords: *Machiavelli; Prince; People.*

Miguel Vatter es un profesor chileno que enseña en la University of New South Wales (UNSW) en Sydney, Australia. Se doctoró en Filosofía en la New School for Social Research, Estados Unidos. Sus áreas de investigación principales son la historia y la teoría del republicanismo, Maquiavelo, la biopolítica, y la teología política. Entre otros, ha escrito *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society* (2010) y editó *Crediting God: Religion and Sovereignty in the Age of Global Capitalism* (2014).

Existe una serie de nuevos enfoques sobre Maquiavelo, y es notable el desafío pionero de Miguel Vatter en reinterpretar al Secretario Florentino en términos de una orientación radicalizada acerca de la libertad, la temporalidad y el elemento an-árquico (*an-arché*) en el gobierno. Es vasta y variada la visión de un pensamiento político de Maquiavelo como demócrata, comunista, anarquista e insurgente, tal como aparece en la lectura de clásicos como Gramsci, Merleau-Ponty, Althusser, Arendt, Lefort y

* Universidad de Buenos Aires.
Correo electrónico: varnagy@hotmail.com.

Negri; y, entre los contemporáneos, la obra de Miguel Vatter es ejemplar en su esfuerzo para contribuir a armar esta hebra anarco-democrática en Maquiavelo, especialmente en su provocativo libro: *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Norwell, MA: Kluwer Academic Publishers, 2000 (reeditado por Fordham University Press en 2014); y su artículo: "Machiavelli after Marx: The self-overcoming of Marxism in the late Althusser". *Theory & Event* 7 (4): 4, 2004.

Pero estamos aquí para reseñar otro libro de Miguel Vatter, y como el propio título lo indica, *Machiavelli's 'The Prince': A Reader's Guide* [Una guía del lector de 'El Príncipe' de Maquiavelo], 160 páginas, se trata de una guía de lectura para estudiantes de uno de los textos más influyentes en la política de todos los tiempos. Es una introducción clara, concisa y accesible para todo tipo de lector informado; explorando temas, contextos, críticas e influencias de *El Príncipe*. Provee de una presentación práctica para una lectura profunda, guiándonos hacia una adecuada comprensión de la complejidad del texto. Al final de cada capítulo se presentan "preguntas de estudio" que el lector debería ser capaz de responder luego de la lectura.

Se sitúa al libro del Secretario Florentino en su contexto histórico y filosófico, ofreciendo una detallada revisión de los temas claves (epistemológicos, sociales, éticos, teológicos y políticos) y penetrantes comentarios que permitirán que el lector obtenga un claro entendimiento y profundización de los mismos. Está orientado hacia los requerimientos específicos de estudiantes universitarios que necesitan alcanzar un sólido conocimiento de *El Príncipe* como una totalidad, sin dejar de mencionar otros textos políticos importantes de Maquiavelo, tales como *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* y *El arte de la guerra*.

Esta guía consta de nueve capítulos: sobre el contexto del Renacimiento y el "momento" maquiaveliano, una visión general sobre *El Príncipe* como obra de retórica y filosofía, la seducción de un príncipe a través de la dedicación a Lorenzo de

Medici, la adquisición de Estados (capítulos 1 a 6), asegurar la sociedad (capítulos 7 a 10), armar al pueblo (capítulos 11 a 14), el nuevo príncipe frente al espejo (capítulos 15 a 23), desarmar la fortuna y armar el cielo (capítulos 24 a 26), para finalizar con un convincente estudio acerca de la recepción y la influencia de la obra. Son excelentes las notas y explicaciones para las posteriores lecturas y la bibliografía seleccionada es muy completa y actualizada.

Si bien se trata de una guía y el índice nos muestra los capítulos a analizar, no es lo que uno espera, solamente un itinerario capítulo por capítulo, sino que se trata de un enfoque temático ya que Vatter organiza su libro en argumentos amplios desarrollándolos en cada uno de los capítulos. El resultado final, y tratándose de un manual universitario, es una fresca y nueva mirada erudita de un clásico favorito.

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 15.000. 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 sangrías 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
ISSB 2250-4982 – Volúmen 4 – N° 7
Noviembre de 2014 – Mayo de 2015
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina