

ANACRONISMO e IRRUPCIÓN

Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna

10

Liberalismos
contra
liberalismos.



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Revista Anacronismo e Irrupción
ISSB 2250-4982 – Volumen 6 – N° 10
Mayo 2016 – Noviembre 2016
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



Anacronismo e Irrupción

Liberalismos contra liberalismos.

ISSN 2250-4982 - Vol. 6 N° 10 - Mayo 2016 a Noviembre 2016



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



Anacronismo e Irrupción

Liberalismos contra liberalismos.

ISSN 2250-4982 - Vol. 6 N° 10 - Mayo 2016 a Noviembre 2016

Sumario

Cuerpo Editorial	4 – 6
Editorial	7 – 10
Dossier:	
Liberalismos contra liberalismos.	
¿Qué dios ha muerto? <i>What God has died?</i> Hugo Seleme	11 – 55
Los conflictos internos del liberalismo en torno a la decisión colectiva. Un recorrido por Aristóteles, Rousseau, Kelsen y Popper. <i>Internal Conflicts within Liberalism over the Collective Decision.</i> <i>A Journey through Aristotle, Rousseau, Kelsen, and Popper.</i> Rafael Eduardo Micheletti	56 – 94
Libertad, piedad y melancolía en la primera Modernidad: un rastreo a través de Saturno y otras divinidades paganas. <i>Freedom, Piety and Melancholy in the First Modernity: an Approach</i> <i>through Saturn and other Pagan Deities.</i> Daniela Losiggio	95 – 114
Política y metafísica. Acerca de la crítica de Th. W. Adorno a la dialéctica hegeliana. <i>Politics and Metaphysics. On the Criticism of Th. W. Adorno to the</i> <i>Hegelian Dialectics.</i> Agustín Méndez	115 – 171

Más allá del Dossier

La topografía política de Maquiavelo.
The Political Topography of Machiavelli.
Stefano Visentin 172 – 201

Reseñas

Reseña de *O DNA Kantiano dos Direitos Humanos e sua Crítica a partir da Filosofia Imanente de Spinoza*, de Rogério Pacheco Alves.
Gonzalo Ricci Cernadas 202 – 208

Normas de Publicación 209 – 215

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

Editor

Luciano Nosetto

Comité de Redacción

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

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.

¿Qué Dios ha muerto?# What God has Died?

Hugo Omar Seleme*

Fecha de Recepción: 30/04/2016
Fecha de Aceptación: 20/05/2016

Resumen: *El trabajo identifica tres concepciones de Dios que han desaparecido progresivamente del horizonte cultural de occidente. En los tres casos Dios es utilizado para fines profanos. Estos propósitos profanos pueden ser de naturaleza científica, política o moral. A continuación se muestra que existe un modo de concebir al Dios cristiano que no coincide con las tres concepciones previas. De acuerdo con esta última concepción, Dios no puede ser utilizado para otros fines, sean estos científicos, políticos o morales. Dios es concebido como una persona que debe ser tratada como fin en sí misma.*

Palabras clave: *Liberalismo, teoría moral, teísmo, razonamiento científico.*

Abstract: *The paper identifies three conceptions of God that have progressively vanished from western culture. In all three cases God is used for profane purposes. These purposes are related to science, politics or morality. Then, an alternative conception of the Christian God is*

Las ideas expresadas en el texto han sido presentadas a diversas audiencias a las que debo gratitud. La primera versión del trabajo fue presentada en las Jornadas sobre Laicidad organizadas por la Universidad Pompeu Fabra (Marzo, 2010). Agradezco a Jorge Malem la invitación para participar en estas Jornadas. En esa oportunidad formularon comentarios y sugerencias Ernesto Garzón Valdés, Jose María Vilajosana, Luis Prieto, Alfonso Ruiz Miguel, José Luis Martí, Marisa Iglesias, Jahel Queralt, Joan Vergés, Camil Ungureanu, Neus Torbisco, Alberto Carrio y Rafael Ramis. Una versión ligeramente revisada fue discutida en el Simposio de Ética y Teoría Política de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, donde compartí la mesa de discusión con Marcelo Alegre. También he sacado provecho de las innumerables conversaciones con los miembros del Programa de Ética y Teoría Política de la Universidad Nacional de Córdoba. Los comentarios de Rodolfo Salassa Boix, Guillermo Lariguet, Cristian Fatauros, Claudio Viale, Romina Frontalini, Santiago Truccone, Ercilia Adén, Florencia Rodríguez Nasuti, Ramiro Moyano y el resto de sus integrantes, han sido especialmente beneficiosas.

* Investigador CONICET, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Director del Programa de Ética y Teoría Política, Universidad Nacional de Córdoba. Profesor titular de Ética en la Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Córdoba. Correo electrónico: hugoseleme@gmail.com.

presented. According to this conception, God cannot be used for scientific, political or moral purposes. God is a person that must be treated as an end in itself. .

Keywords: Liberalism, Moral Theory, Theism, Scientific Reasoning.

I. Introducción

Se ha vuelto casi un lugar común sostener que la idea cristiana de Dios se encuentra progresivamente desapareciendo del horizonte cultural de Occidente. Hoy tanto creyentes como no creyentes aceptan este hecho, bien que calificándolo de modo diferente. Uno de los primeros en notarlo fue Friederich Nietzsche quien en 1882, con la publicación de *De la Gaya Ciencia*, lanzó su famosa acusación de deicidio sobre occidente. Permítanme recordar el pasaje. Escribía Nietzsche:

¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: “¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!”. Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. *¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? - así gritaban y reían alborozadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. “¿Qué a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir.*

Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos su asesino. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!... Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. “Vengo demasiado pronto -dijo entonces-, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, sin embargo

*son ellos los que lo han cometido”. Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su Requiem aeternam deo. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: “¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?”. (Nietzsche, Friedrich *La Gaya Ciencia*, Libro Tercero, parágrafo 125)*

Desde que Nietzsche escribió estas páginas el tiempo necesario para que el asesinato de Dios llegara a los oídos de los hombres ha transcurrido y hoy son muchos los que entonan su Réquiem Aeternam Deo. La muerte de Dios, su progresiva desaparición de nuestro horizonte cultural, es vista como una consecuencia inexorable del avance de la ciencia y la cultura. Por un lado, la creencia en Dios es considerada un vestigio atávico de otros tiempos en los que no se disponía del suficiente conocimiento del mundo. Adicionalmente, su eliminación es percibida como un avance en la empresa de posibilitar la convivencia política pacífica. Esto último, porque se afirma que la creencia en Dios ha sido el sustrato en el que ha germinado la intolerancia y el totalitarismo. Finalmente, su muerte aparece como la consecuencia inevitable del desarrollo del pensamiento moral autónomo. Mientras la reflexión ética se profundiza, se vuelve menos necesario apelar a Dios – o a su palabra contenida en algún texto sagrado – para saber lo que es bueno o malo, para justificarlo, o para motivar su realización.

Siendo esta la concepción de Dios que tienen muchos, no es de extrañar que el tono trágico que tenía el anuncio de la muerte de Dios en Nietzsche haya desaparecido. Nadie se pregunta *¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar?*, sino que la mayoría se congratula con su muerte. El Dios de la ignorancia, la intolerancia política y el infantilismo moral debía morir y la lista de quienes se adjudican el crimen está cada vez más poblada. Siendo Dios el causante de tantos males reviste cierto mérito estar entre aquellos que lo han asesinado¹.

Que la muerte de Dios se perciba como algo positivo, que debía suceder, ha producido un cambio en el modo de ver a los creyentes. Aquellos que todavía visitamos periódicamente los templos no somos vistos como practicantes de un tipo de espiritualidad. Ni siquiera somos vistos, tal como lo hacía Nietzsche, como los deudos que visitan la tumba de un Dios muerto. Dios no sólo ha muerto, sino que ha sido ajusticiado y quienes persistimos en adorarle somos vistos como cómplices empeñados en propagar la ignorancia, la intolerancia o una visión de la reflexión moral que la degrada a mera repetición de preceptos escritos en textos arcanos. Según esta visión, todos en conjunto estaríamos mejor si los templos estuviesen vacíos y fuesen valorados no por su invocación a lo divino – ni siquiera como tumbas o panteones - sino, a lo sumo, por su valor estético o cultural.

En lo que sigue me propongo realizar tres tareas. En primer lugar, identificaré tres concepciones de Dios que, en diverso grado, han desaparecido progresivamente del horizonte cultural, por ser incompatibles con ciertos nuevos rasgos de la cultura

¹Un caso paradigmático lo encontramos en Jean-Paul Sartre, para quien “el Existencialismo no es más que un intento de extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente.” Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Human Emotions*, Secaucus: Citadel Press, 1957. p. 51.

occidental. Al igual que quienes proclaman, congratulándose, la muerte de Dios, pienso que acabar con estas concepciones de Dios es un evento para festejar. Al igual que ellos, pienso que estas concepciones de Dios han sido aliadas de la ignorancia, la intolerancia y el infantilismo moral.

En segundo lugar, mostraré que si se toman en consideración ciertos elementos presentes en la tradición cristiana, existen razones para cuestionar la equiparación de las tres concepciones de Dios antes señaladas con *la* concepción cristiana de Dios. Mi objetivo aquí es meramente defensivo y trataré de mostrar que las concepciones de Dios que han conducido a los males antes señalados no son compatibles con ciertos rasgos de la concepción de Dios presente en el Cristianismo. Es posible construir una concepción del Dios cristiano que es diferente de las tres concepciones cuya muerte debemos festejar.

En tercer lugar, por último, propondré una concepción del Dios cristiano que, a diferencia de las tres concepciones que progresivamente han desaparecido de nuestro horizonte cultural, no es aliada de la ignorancia acerca del mundo, la intolerancia política o la falta de reflexión moral. Esta concepción cristiana de Dios no es incompatible con ciertos rasgos positivos de la cultura de Occidente y su desaparición no es un evento que deba ser deseado o, de acaecer, festejado.

Puesto que soy un cristiano que, dada su profesión, pasa gran parte del tiempo entre personas que no lo son – no son muchos los cristianos en los ambientes académicos en que me muevo– el presente trabajo tiene por destinatarios tanto a quienes comparten mi fe como a quienes la consideran falsa o le es indiferente. A los

cristianos intento mostrarles que no hay nada que lamentar en la muerte de Dios, porque el Dios que ha muerto no es el Dios cristiano. Dicho de modo no metafórico, nuestro entorno cultural es hostil a tres concepciones de Dios que no encajan bien con porciones de la doctrina y la tradición cristiana, y lo mejor que podría haber sucedido es que estas concepciones desapareciesen. A quienes no son cristianos – entre quienes se encuentran algunas de las personas a quienes más respeto y quiero²– intento presentarles una concepción cristiana de Dios que no es aliada de la ignorancia, la intolerancia o la falta de reflexión moral. Con el paso del tiempo he advertido que muchos de ellos han abandonado sus creencias religiosas por las razones correctas, esto es, por no consentir a los males que traía aparejado adherir a las tres concepciones de Dios que, felizmente, se encuentran en proceso de desaparición. Mostrarles que existe una concepción del Dios cristiano que no posee esos defectos, tal vez les ayude a entender mejor en donde reside el atractivo de ser cristiano.

II. Tres dioses muertos

Las tres concepciones de Dios que progresivamente han muerto, por ser incompatibles con partes importantes de la cultura moderna, son la del Dios Diseñador, el Dios Legislador, y el Dios Moralizador. La creencia en estas

²A lo largo de los años, algunas de las conversaciones más interesantes sobre religión las he mantenido con dos personas que, aunque de diferente manera, están alejadas de las concepciones tradicionales de Dios. José Luis Martí es un agnóstico que decididamente cree que el mundo sería mejor si no existiese ninguna religión. Su inquietud acerca de la religión me ha hecho pensar una y otra vez mis propias creencias, y gran parte de lo que digo en el texto es fruto de esta reflexión. Águeda Quiroga percibe algo de valor en las experiencias religiosas, algo que debe ser protegido. He encontrado en ella una sensibilidad para interpretar el fenómeno religioso que excede la que he visto en muchos que afirman ser creyentes.

concepciones de Dios es la que ha promovido la ignorancia, la intolerancia y el infantilismo moral. En lo que sigue intentaré mostrar que a las tres concepciones subyace la misma lógica: la de utilizar lo sagrado al servicio de lo profano. En el primer caso, el del Dios Diseñador, para hacer avanzar y fundar el conocimiento del mundo. En el del Dios Legislador, para fundar la unidad política.³ Finalmente, en el caso del Dios Moralizador, para dar contenido, justificar o motivar el cumplimiento de las normas que prescriben cómo debemos conducir nuestra propia existencia y cómo debemos comportarnos en relación con los otros.

II.a- El Dios Diseñador

Para comprender la idea del Dios Diseñador y el modo particular en que lo sagrado es puesto al servicio de lo profano, permítanme ejemplificarla con algunos de sus primeros antecedentes: el Dios de Descartes, Geulincxy Leibniz.

Como es sabido, la estrategia adoptada por Renato Descartes (1596-1650) para dotar a la Filosofía y a la Ciencia de fundamentos sólidos, consistió en partir de una premisa indubitable: la existencia del yo pensante. Habiendo descubierto la primera verdad indubitable, “pienso luego existo”, el paso siguiente fue encontrar un criterio general de certeza. La conclusión a la que arribó fue que la característica propia de esta proposición – indicio de su verdad – era la de ser concebida de modo claro y

³Me he centrado en analizar el desarrollo de la concepción del Dios Diseñador, Legislador y Moralizador en el seno del Cristianismo, no porque estas concepciones de Dios hayan estado presente sólo en el Cristianismo - variantes de ambas concepciones de Dios se encuentran presentes también en el Judaísmo y el Islam – sino porque han sido las variantes cristianas las que han sido relevantes para Occidente. Agradezco a Victor Calero el haberme hecho notar la necesidad de aclarar este punto.

distinto. La regla general que estableció partiendo de esta conclusión fue que si una idea era clara y distinta, entonces existía certeza de su verdad. Dentro de las ideas claras y distintas que Descartes encontró se contaban la idea de su propio cuerpo y la de otros cuerpos, entendidos como sustancias extensas. Pero en este punto se le presentó un problema difícil de solucionar. ¿Qué garantizaba que sus ideas claras y distintas, de las cuales tenía certeza, se correspondiesen con la realidad? Era perfectamente posible que aunque poseyese ideas que concebía como verdaderas, este no fuese el caso. Aunque concebía su cuerpo y los objetos del mundo de modo claro y distinto como objetos existentes, era todavía posible que no lo fuesen. ¿Qué podría asegurar que las ideas que tenía del mundo no fuesen engañosas? La estrategia de Descartes consistió en echar mano a la idea de Dios. Dios fue usado para garantizar el carácter verdadero de las ideas acerca del mundo⁴.

La salida de Descartes, expuesta brevemente, fue la siguiente. Entre las ideas claras y distintas que como sujeto pensante poseo, se encuentra la de Dios como máxima perfección. Puesto que soy un ser imperfecto, no es posible que la idea de máxima perfección haya sido producida por mí, de lo cual se sigue que si tengo la idea de máxima perfección debe ser porque un ser perfecto –distinto de mi mismo– la ha producido.⁵ Habiendo mostrado que un ser perfecto existe, ahora es posible garantizar que no me engaño al tener ideas claras y distintas respecto al mundo. Si un

⁴Cfr. Descartes, *Meditations on First Philosophy. With Selections from the Objections and Replies*. John Cottingham, Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 63, ss.

⁵Este no es más que uno de los argumentos utilizados por Descartes para probar la existencia de Dios. Lo que digo en el texto respecto a su utilización de lo sagrado para fines profanos, es válido para las distintas estrategias argumentativas utilizadas por Descartes. Para una reconstrucción de las distintas pruebas de la existencia de Dios ver Copleston, Frederick; *Historia de la Filosofía, Vol. IV De Descartes a Leibniz*.(Juan Carlos García-Borrón, Trad.) Barcelona: Ariel, pp.97-112.

ser perfecto existe, concluyó, entonces debe ser bondadoso y, por tanto, no podría permitirme vivir engañado. Si concibo el mundo de modo claro y distinto como existente, y si un ser bondadoso dotado de máxima perfección existe, entonces no puedo estar sistemáticamente engañado. Dios es el garante de la verdad de mis certezas acerca del mundo.

Lo relevante para lo que me interesa señalar es advertir que el Dios de Descartes sirve para fundar el conocimiento del mundo. Descartes está preocupado por comprender el mundo y por asegurarse que las matemáticas le son aplicables – de allí su interés en la idea de mundo como sustancia extensa, esto es mensurable – y la idea de Dios es utilizada para este fin. Lo sagrado – Dios – es puesto al servicio de lo profano –fundar nuestro conocimiento del mundo –.

Tal como señala Bernard Williams en su estudio introductorio a las *Meditaciones*:

“To Descartes' contemporaries, it seemed much more obvious, that God existed and was no deceiver than that natural science was possible. Neither the success nor the institutions of modern science yet existed. For us, modern science is manifestly possible, and because it is so, the demand is less pressing than it seemed to Descartes that it should be justified from the ground up.”⁶

⁶Williams, Bernard. “Introductory Essay”, en Descartes *Meditations on First Philosophy. With Selections from the Objections and Replies*. John Cottingham, Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. xvii.

Un movimiento semejante se encuentra en Arnold Geunlincx (1624-1669) para resolver el problema de la interacción entre mente y cuerpo generado por la filosofía cartesiana. Si por un lado soy un yo pensante y, por otro, un cuerpo extenso – se planteó Geunlincx – ¿Cómo explicar el hecho de que a mis voliciones le sigan movimientos corporales? Nuevamente, la estrategia consistió en utilizar a Dios. Mi acto de voluntad –sostuvo – es ocasión de que Dios produzca un cambio en mi cuerpo, y una alteración sufrida por mi cuerpo es ocasión de que Dios produzca cierta experiencia mental en mi conciencia. Cuerpo y alma son como dos relojes independientes que marcan la misma hora porque están sincronizados por Dios.

En las Anotaciones a su Ética Geunlincx señala:

“My will does not move the mover to move my limbs; but the one who has imparted motion to matter and has laid down the laws to it, the same one has formed my will and thus has closely united these very dissimilar things (the motion of matter and the determination of my will), so that, when my will wishes, motion of the desired kind is present, and, on the contrary, when the motion is present, the will has willed it, without any causality or influx from one to the other. Just as with two clocks that agree with each other and with the daily course of the sun: when one sounds and indicates the hours to us, the other sounds in the same way and indicates the same number of hours to us; not because there is any causality from one to the other, but because of the

mere dependence, in which both are constructed by the same art and by similar activity.”⁷

Por último, la idea de Dios concebido como una especie de relojero es la misma a la que más tarde echará mano Leibniz (1646-1716) y que sirve no ya para explicar la armonía entre mente y cuerpo, sino la armonía de todos los elementos del cosmos, esto es, de todas las mónadas⁸. De modo que tanto en Geulinx como en Leibniz Dios es utilizado para explicar el carácter ordenado, sincronizado, del comportamiento de la mente y el cuerpo – en el primero – y del cosmos en general – en el segundo –.

El Dios de Descartes, Geulinx y Leibniz es uno que sirve para alcanzar el conocimiento del mundo. Se apela a Dios como último recurso explicativo y, de este modo, lo sagrado es puesto al servicio de lo profano. Esta lógica encuentra su expresión más acabada en un movimiento que parece estar en las antípodas de la filosofía moderna pero que, no obstante, comparte su concepción de Dios. Se trata del fundamentalismo cristiano y su idea de Dios como diseñador. Mientras el Dios de Descartes servía para dar último fundamento a la ciencia y esta era la encargada de indagar a cerca del mundo, el Dios Diseñador al que la lógica cartesiana conduce es uno que es utilizado directamente para obtener conocimiento acerca del mundo. Dios

⁷Geulinx, Arnold. *Ethica*, Annotata ad “Ethicam”, Ad Tractatum I, caput 2, sectionem 2, §2, 19, 48; Citadopor la traducción al inglés presente en Radner, Daisie “Occasionalism” en Parkinson, R. (ed) *The Renaissance and 17th Century Rationalism* pp. 320-352 . London y New York: Routledge. 1993. p.329.

⁸La analogía aparece en el postscriptum de una carta de que Leibniz dirige a Basnage de Beauval, fechada el 13 de Marzo de 1696.

es puesto al servicio de lo profano, pero no ya para justificar las ciencias naturales, sino para reemplazarlas.

Una de las características distintivas de las concepciones religiosas fundamentalistas es su apego a la interpretación literal de un texto sagrado. En los fundamentalismos cristianos tal texto es la Biblia. Una de las consecuencias de esta lectura literal es que se entiende a la Biblia – lo sagrado – como conteniendo no sólo enseñanzas religiosas, sino también información sobre el mundo. Así, por ejemplo, de la lectura literal del Génesis se extraen conocimientos sobre el origen de la vida, la aparición de las especies, y el origen del hombre. El texto sagrado, y por ende Dios, es utilizado ahora de un modo exacerbado para avanzar el conocimiento del mundo. El fundamentalismo representa, de este modo, el caso más extremo de utilización de lo sagrado para explicar lo profano. La idea del Dios que ha diseñado el mundo en seis días presente en el fundamentalismo cristiano, es la misma idea de un Dios útil para hacer avanzar o justificar nuestro conocimiento del mundo que encontramos en Descartes, Geulincx y Leibniz.

Es esta idea del Dios diseñador, y en general la idea del Dios útil para explicar el mundo, la que ha muerto. En particular, el Darwinismo y su explicación del origen y evolución de las especies, y en general la investigación científica, han sido quienes han matado esta concepción de Dios. El Dios Diseñador, útil para explicar el mundo ha muerto por desuso. Ha sido dejado sin espacio por la aparición de explicaciones del mundo que no necesitan de la intervención divina ni para dar cuenta de su funcionamiento ni para dar reaseguro al conocimiento adquirido.

Iib. El Dios Legislador

La segunda concepción de Dios que coloca lo sagrado al servicio de lo profano es aquella que utiliza a Dios no ya para avanzar el conocimiento del mundo, sino para posibilitar la convivencia política. No se trata aquí de un Dios diseñador que es útil para comprender el mundo sino de un Dios legislador que es fundamento de la unidad política.

El origen de esta idea de Dios puede rastrearse hasta el imperio romano del siglo IV y es el producto de tres factores. Primero, la idea romana de religión oficial, entendida como religión cívica. Segundo, la aparición del Cristianismo como religión dotada de un ideal de vida y un código moral. Tercero, la instauración del Cristianismo como religión oficial del imperio.

Los romanos concebían a la religión cívica como parte fundamental del entramado político. Participar de los rituales religiosos era parte de aquello en lo que consistía ser un buen ciudadano y podía ser requerido de modo compulsivo. La razón de ello era simple, la unidad religiosa fundaba la unidad política⁹. No obstante, como la religión estaba sólo centrada en la participación en los rituales, esta exigencia de

⁹Aunque la evidencia empírica no es decisiva, puede haber sido este rasgo de la cultura política del Imperio Romano lo que provocó las persecuciones a los cristianos durante el siglo I y II. El problema que presentaba el Cristianismo no era sólo su monoteísmo, que le impedía tomar parte en los rituales religiosos de la religión cívica, sino su carácter universalista su vocación de expansión. Esto lo diferenciaba del Judaísmo, que era monoteísta pero no universalista. "...Christians were not like Jews, who could be excused for following their ancestral tradition and not taking part in other people's religion. Christians repudiated the gods they belonged to, and sometimes advertised the fact..." (Hall, Stuart G. *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1991, p.13)

unidad religiosa era compatible con la existencia de una pluralidad de ideales de vida y códigos morales¹⁰.

El cristianismo, a diferencia de la religión cívica, no era simplemente una religión ritual sino que poseía un ideal de vida y un código moral propio. Este rasgo y la adopción del cristianismo como religión oficial del imperio, ordenada por Teodosio en el edicto de Tesalónica en el año 380, condujo a la aparición de la concepción del Dios legislador¹¹. El cristianismo fue introducido en la matriz de religión oficial de la que disponía el Imperio y pasó a ser el fundamento de la unidad política. En tanto religión oficial, al igual que la antigua, debía ser impuesta coercitivamente para garantizar la unidad de la comunidad política. Dado que a diferencia de la religión antigua, el cristianismo contenía un ideal de vida y código moral, el resultado fue la imposición coercitiva de dicho ideal y pautas morales. Si la unidad política descansaba sobre la unidad religiosa, y la unidad religiosa requería un único ideal de vida y código moral, entonces la conformidad con el ideal y las pautas morales debían ser impuestas de modo coercitivo. El medio para alcanzar la unidad política era creer en un mismo Dios cuyos mandatos debían ser coercitivamente impuestos.

Esta concepción de Dios es la que compartían los bandos en pugna durante las guerras de religión del siglo XVI y XVII. La fractura del cristianismo generada por la reforma protestante dio origen a la aparición de dos Dioses Legisladores – o a dos

¹⁰Los ciudadanos del Imperio Romano percibían que “...social cohesion, the rule of law and the authority of the emperor depend on a proper regard for the traditional gods. Peace with the gods, or the peace of the gods (*paxdeorum*) must therefore be a goal of public policy.”(Ibid. p. 4)

¹¹Sobre el trasfondo histórico del edicto de Tesalónica Ver *A Select Library Of The Nicene and post-Nicene Fathers of The Christian Church*, Schaff, Philip (Editor) Vol. II. *Socrates & Sozomenus Ecclesiastical Histories*, Socrates Scholasticus y Hermias Sozomenus, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company pp.619-621.

grupos de individuos que concebían al Dios legislador dictando diferentes mandatos – con iguales aspiraciones de fundar la unidad política. Los creyentes en diferentes Dioses Legisladores intentaban imponer de modo coercitivo sus mandatos como único modo de preservar la unidad de su comunidad política. Ambos bandos pensaban que el único modo de solucionar el problema que amenazaba la unidad política era la supervivencia de un único Dios. Ambos bando querían hacer desaparecer del horizonte cultural al Dios del bando contrario. La solución a la que se arribó, no obstante, fue más radical. La propuso el Liberalismo y no consistió en matar al Dios Legislador católico o al protestante, sino en matarlos a ambos.

El inicio de esta línea de pensamiento puede encontrarse en la *Letter Concerning Toleration* de John Locke (1632-1704). La idea de Locke, como es sabido, es asentar el poder político en el consentimiento de aquellos a quienes se aplica y en la protección de los derechos naturales que poseen. Ninguna de las dos cosas requiere la existencia de un credo religioso unificado y menos aún su imposición coactiva por parte del Estado. La principal tesis de Locke con relación a la religión es que el gobierno no debe intentar imponer la verdadera religión utilizando la coacción, y que las religiones no pueden utilizar la coacción sobre sus miembros o sobre quienes no lo son.

Los argumentos de Locke para justificar su posición son tanto de índole religiosa como filosófica. Por lo que respecta a los primeros Locke pone de manifiesto, entre otras cosas, que en el Evangelio no puede encontrarse ningún pasaje en el que se diga que la coacción es una buena herramienta para llevar a las personas a

la salvación. Tampoco pueden encontrarse razones para justificar la utilización de la coacción con fines religiosos si uno toma como ejemplo la conducta de Jesús relatada en los Evangelios.

Los argumentos filosóficos, por su parte, son tres. El primero señala que el cuidado de las almas de los ciudadanos no ha sido conferido a los funcionarios gubernamentales ni por Dios ni por el consentimiento dado por aquellos. Es más, los ciudadanos jamás consentirían que los funcionarios llevasen adelante una tarea semejante. Esto porque es imposible que los ciudadanos crean algo simplemente porque un funcionario se los señala, aun si las palabras del funcionario están respaldadas por la coacción. Las creencias no pueden ser modificadas por el mero ejercicio de la voluntad sino que uno cree lo que piensa que es verdad. El segundo argumento, sostiene que el Estado sólo tiene el poder de la fuerza, mientras que la verdadera religión requiere que el creyente haya sido genuinamente persuadido. La amenaza de la fuerza puede hacer que los ciudadanos se comporten como si creyesen, pero la verdadera religión requiere efectivamente creer. El último argumento sostiene que aun si fuese posible para los funcionarios gubernamentales alterar las creencias de los ciudadanos, esto no garantizaría que profesasen la verdadera religión. Las creencias religiosas del funcionario podrían ser falsas¹².

¹²Cfr. Locke, John (1689) *Letter Concerning Toleration*, James Tully (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

Los argumentos de Locke para no imponer las creencias religiosas por medios coactivos han sido extensamente discutidos¹³. Lo mismo ha sucedido con su peculiar modo de explicar la legitimidad política a partir del consentimiento. Sin embargo, más allá de si la respuesta de Locke es o no adecuada, significó un punto de quiebre con la tradición que sostenía que el único modo de cohesionar a la comunidad política era a partir de un credo religioso impuesto de modo coercitivo.

El logro del Liberalismo fue mostrar que podía garantizarse la unidad y la convivencia política en un contexto de pluralismo religioso. Rompió de este modo con la idea heredada de Roma respecto a que la unidad política requería la unidad de credo. El Liberalismo mostró que para fundar la unidad política y posibilitar la convivencia política no era necesario utilizar a Dios. El Dios políticamente útil, el Dios Legislador, murió a manos del Liberalismo del mismo modo que el Dios Diseñador murió a manos del Darwinismo y la ciencia. Ambos murieron por la misma causa, su inutilidad. Ambos eran producto de la misma lógica, la utilización de lo sagrado al servicio de lo profano.

¹³La primera réplica a los argumentos de Locke la llevó adelante Jonas Proast. Para él Locke había ofrecido dos argumentos, ninguno de los cuales era convincente. El primer argumento de Locke se reducía a sostener que la verdadera fe no podía ser impuesta. El segundo, sostenía que no había más razones para creer que un funcionario estuviese acertado en sus creencias religiosas que las que cada uno de los ciudadanos tenía para sostener que las creencias acertadas eran las suyas. Proast sostuvo que aunque las creencias no podían ser alteradas de modo directo por medios coactivos, si podían serlo de manera indirecta. La amenaza de la coacción, por ejemplo, podría forzarnos a revisar razones y argumentos que de otro modo no hubiésemos revisado. Con relación a la segunda razón, sostuvo que descansaba en un escepticismo moral que era inaceptable.

II.c. El Dios Moralizador

Aunque el Liberalismo tuvo éxito en desplazar al Dios Legislador del ámbito político, no pudo desplazarlo del ámbito de la moral. Las invocaciones a Dios ya no eran necesarias para fundar la convivencia política, pero dado que el Cristianismo era una religión dogmática con una concepción del modo bueno de vivir, era natural que las tales invocaciones encontrasen su lugar en el ámbito de la moral. En parte debido a la idea liberal de separar el ámbito público del ámbito privado, el Dios Legislador que había sido expulsado del primer dominio pareció encontrar refugio en el segundo. Dios no era el fundamento de la unidad política, pero seguía siendo el último fundamento de la moral.

Quienes tienen una concepción del Dios Moralizador piensan que la Moral depende, en algún sentido, de la religión. Tal como expresara Leon Tolstoi “separar a la moral de la religión es como cortar una flor de sus raíces”. Las raíces religiosas en las que puede anclarse a la moral son múltiples. Una primera versión de teísmo es semántica y sostiene que cuando afirmamos que algo es moralmente correcto lo único que queremos decir es que “es prescripto por Dios”. Decir que una acción es moralmente correcta es equivalente a señalar que es la voluntad de Dios que dicha acción sea llevada adelante.

La segunda versión, es justificatoria. El último fundamento del bien moral es Dios quien ha establecido en qué consiste la corrección o incorrección moral. Así, por ejemplo, un realista moral que adoptase esta concepción podría decir que Dios ha

creado las propiedades morales que hacen que una acción sea correcta, pero esto no lo comprometería con el teísmo semántico. Afirmar que algo es moralmente correcto sería equivalente a sostener que tiene ciertas propiedades morales, no equivaldría a decir que ha sido prescripto por Dios.

La tercera versión, es epistémica. Según esta forma de teísmo el único modo en que los seres humanos podemos conocer en qué consiste la corrección moral es a través de la revelación divina. Sólo Dios puede conocer las pautas morales y los seres humanos podemos acceder a este conocimiento de modo derivado, a través de Él. La religión es fuente de conocimiento moral. Es importante advertir que alguien puede sostener esta versión de teísmo, sin comprometerse con las anteriores. Alguien que piensa que existen propiedades morales no creadas por Dios y a la vez sostiene que sólo la inteligencia divina es capaz de percibir las, sería un teísta epistémico pero no un teísta semántico o justificatorio.

La cuarta versión, es motivacional. Para esta forma de teísmo la religión es lo que nos mueve a actuar de modo moralmente correcto. Sin Dios nuestras creencias morales serían inertes. Esta versión, a su vez, posee distintas variantes. En una Dios da motivo para seguir las pautas morales a través de la concesión de premios o las amenazas de castigo. En otra, más amable, es el amor a Dios el único motivo para actuar de modo moralmente correcto con el resto de seres humanos. En ambos casos, no obstante, Dios es necesario para que existan motivos suficientes para actuar de acuerdo con las pautas morales.

El judeo-cristianismo ha sido terreno fértil para el desarrollo de la concepción del Dios Moralizador debido a que en esta tradición Dios dicta prescripciones a los hombres sobre qué deben o no deben hacer. Aunque los diez mandamientos dados a Moisés en el Sinaí son el caso más evidente, no es el único momento en que esta tradición adjudica a Dios ese rol. Así, en el Génesis Dios aparece creando el mundo a través de un mandato u orden y luego ordena a los animales “multiplicarse”. Más adelante Dios ordena a Adán y Eva no comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. A estos mandatos pueden sumarse los siete que el Judaísmo identifica como dictados por Dios a Noé.

Este nuevo rol otorgado a Dios por el judeo-cristianismo hizo que fuese natural para algunos cristianos interpretar que la última justificación de la corrección moral era la voluntad divina. Lo que para Platón en el Eutifron era absurdo – que algo fuese bueno meramente porque Dios lo ordenaba y no a la inversa – comenzó a ser visto por los cristianos como una alternativa viable. La mayor expresión del Dios Moralizador puede encontrarse en Martín Luther y los Reformistas. Aunque tanto él como John Calvin desarrollan ideas que ya se encontraban presentes en la tradición cristiana, especialmente en Agustín y John Duns Scotus, ellos la llevan a su máxima expresión. Para Luther “What God wills is not right because he ought or was bound so to will; on the contrary, what takes place must be right, because he so wills”¹⁴. La misma idea se encuentra presente en Calvin quien afirma que “God's will is so much

¹⁴Luther, Martin. “The Bondage of the Will”, en *Martin Luther: Selections from his Writings*, John Dillenberger (ed.), Garden City: Doubleday, 1961, p. 195-196.

the highest rule of righteousness that whatever he wills, by the very fact that he wills it, must be considered righteous”¹⁵.

Aunque el Catolicismo ha sido más reacio que el Protestantismo al teísmo semántico y justificatorio, en parte debido a su adopción de la filosofía tomista durante la contra-reforma, pueden encontrarse en él versiones motivacionales de teísmo. Así, por ejemplo, para Anselmo la voluntad puede ser movida por la búsqueda de ventajas o la búsqueda de justicia. El pecado original ha puesto en nosotros una tendencia a buscar la ventaja antes que la justicia, tendencia que sólo puede ser remediada con la asistencia de Dios.

Las versiones epistémicas de teísmo, por su parte, han tenido una amplia cabida en todas las tradiciones cristianas. La razón es simple. Si Dios se ha hecho hombre en Jesús, quien no tiene pecado, es lógico ver en su vida un ejemplo de cuál es el modo moralmente correcto de comportarse. Siendo Jesús verdadero Dios y verdadero hombre, era natural que los cristianos tomaran a su vida no sólo como una revelación de la divinidad sino también como una revelación de cómo sería la humanidad si no hubiese caído por el pecado. Este segundo elemento es el que ha conducido a desarrollar versiones epistémicas de teísmo dentro del Cristianismo.

El pensamiento cristiano se encuentra repleto de apelaciones a pasajes de la vida de Jesús para intentar extraer de ellos algún tipo de mandato moral. Así, por ejemplo, si Jesús no juzgó y perdonó a la prostituta debe ser porque es moralmente incorrecto juzgar a los demás y debe ser moralmente requerido perdonarlos. Si Jesús

¹⁵Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeill (ed.), Ford Lewis Battles (trad.), 2 vols., Philadelphia: Westminster Press, 1960. 3.23.2.

sacrificó su vida por la salvación de los otros, debe ser moralmente correcto y requerido que en la medida de nuestras posibilidades hagamos un sacrificio semejante. Si Jesús fue misericordioso con el necesitado y el hambriento, debe ser moralmente requerido para nosotros comportarnos de la misma manera.

Lo novedoso del Cristianismo no ha sido extraer mandatos morales de los textos bíblicos. El judaísmo tenía una larga tradición en este sentido. La novedad ha venido dada por el hecho de inferir mandatos morales a partir de pasajes de la vida de un ser humano considerado perfecto. No sólo las palabras de Jesús son tomadas como fuentes de conocimiento de lo que está bien o mal – como podría ser apelar al Sermón de la Montaña – sino también cada una de sus conductas.

Este Dios Moralizador ha sido combatido por gran parte de los filósofos de la Modernidad. Así, por ejemplo, William Wollaston (1659-1724) creía que Dios existía y era posible probar su existencia y algunos de sus atributos utilizando la mera razón, pero sostenía que los seres humanos podían guiar su vida sólo apelando a la ética filosófica. Un movimiento semejante, aunque más extremo, se identifica en David Hume (1711-1776) quien sostiene que la existencia de Dios no puede probarse de manera racional y hace descansar toda la moralidad en los denominados sentimientos morales de los cuales el más importante es la empatía.

Es, sin embargo, Immanuel Kant (1724-1804) quien lleva el desafío al Dios Moralizador a su máxima expresión. Kant revierte por completo la lógica de fundar la moral en Dios. En primer lugar, ofrece una prueba práctica de la existencia de Dios a partir de la moral. Kant parte de la certeza de que nos encontramos sometidos a la ley

moral para de allí sostener la existencia de Dios como un postulado de la razón práctica. La certeza de la obligación moral funda la certeza de la existencia de Dios y no a la inversa. En segundo lugar, Kant intenta mostrar que los principales temas contenidos en la revelación bíblica – creación, pecado original, redención y segunda venida de Cristo – pueden ser trasladados a un lenguaje moral accesible a todos los seres humanos por el mero uso de la razón. Si los textos sagrados tienen un mensaje moral, el mismo es accesible a todos los seres humanos utilizando la razón, por lo que la apelación a Dios es superflua¹⁶.

No obstante, la idea del Dios Moralizador está tan arraigada en nuestra cultura que ni siquiera Kant puede librarse por completo de ella. En efecto, que la existencia de Dios pueda ser *probada* a partir de la obligación moral supone que Dios tiene una función moral que cumplir. Si Dios tiene una función moral que cumplir – dotando de estabilidad la posición de aquel que decide seguir los mandatos morales – parece que contrario a las apariencias seguimos estando en presencia del Dios Moralizador. Moviéndose en la dirección opuesta parece que Kant ha llevado adelante un giro completo terminado en la misma concepción de Dios de la que intentaba alejarse.

El combate dado por los filósofos desde la Modernidad no ha terminado por matar al Dios Moralizador, sólo lo ha dejado mal herido. Sus esfuerzos han servido para mostrar los problemas que tiene una concepción semejante de Dios y para señalar el camino que debería seguir una reflexión moral autónoma. Un indicio de que tal concepción de Dios no ha desaparecido ha sido el reciente resurgimiento en el ámbito

¹⁶Cfr. “Religion within the Boundaries of Mere Reason”, en *Religion and Rational Theology*, Allen W. Wood y George di Giovanni (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

de la filosofía moral de la teoría del mandato divino. El precursor en este movimiento de resurgimiento ha sido Philip Quinn quien defendió a la concepción de la objeción fundada en el argumento ofrecido por Platón en el *Eutifrón* según la cual si se adopta la teoría del Mandato Divino la moralidad se vuelve arbitraria¹⁷. Una versión contemporánea de la teoría se encuentra en Robert Adams quien, en primer lugar, identifica el sumo bien con Dios y, en Segundo término, distingue lo bueno de lo correcto. Lo correcto, a diferencia de lo bueno, es aquello que tenemos obligación de realizar. Una obligación siempre lo es en relación con alguien respecto de quien debemos responder. Dada la imperfección humana, la persona más apropiada para ocupar este lugar, concluye Adams, es Dios¹⁸. Linda Zagzebski ha propuesto una Teoría de la Motivación – en lugar del Mandato – Divina. De acuerdo con ésta toda la moral puede ser interpretada a partir de la noción de emoción buena y el caso paradigmático de este tipo de emoción se encuentra en Dios¹⁹.

Otro indicio de que el Dios Moralizador, aunque herido, sigue en pie puede encontrarse en los múltiples documentos de la Iglesia Católica donde se mezcla reflexión moral con exégesis bíblica para intentar extraer pautas de comportamiento correcto²⁰. Así, por ejemplo, el canon 2357 del Catecismo de la Iglesia Católica sostiene “...(a)poyándose en la Sagrada Escritura que los presenta como

¹⁷Cfr. Quinn, Philip. *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Oxford University Press. 1978.

¹⁸Cfr. Adams, Robert. *Finite and Infinite Goods*, Oxford: Oxford University Press. 1999.

¹⁹Cfr. Zagzebski, Linda. *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press. 2004. Otras versiones y defensas de la Teoría del Mandato Divino pueden encontrarse en Thomas Carson (*Value and the Good Life*, Notre Dame: Notre Dame Press. 2000), William Wainwright (*Religion and Morality*, Aldershot: Ashgate. 2005) y John Hare (*Divine Command*, Oxford: Clarendon Press. 2015)

²⁰Lo mismo también es cierto del resto de las variantes de Cristianismo.

depravaciones graves, la Tradición ha declarado siempre que "los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados. Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso." Los pasajes de las Sagradas Escrituras generalmente utilizados para fundar la condena moral a las prácticas homosexuales son variados. Se hace mención, por ejemplo, a Levítico 18,22 "No te acostarás con varón como con mujer; es abominación", Levítico 20,13 "Si alguien se acuesta con varón, como se hace con mujer, ambos han cometido abominación: morirán sin remedio; su sangre caerá sobre ellos", Romanos 1,27 "Igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío". El apoyo en las Sagradas Escrituras para extraer una pauta moral es una muestra evidente de que el Dios Moralizador sigue estando presente. A pesar de que los textos bíblicos han dejado de ser vistos como una fuente de conocimiento científico o político, todavía siguen siendo tratados como fuentes de conocimiento moral.

Afortunadamente esta apelación a los textos sagrados para extraer exigencias morales ha comenzado a ser vista con sospecha por un número creciente de cristianos que han comenzado a preguntarse por qué la mera exégesis de un texto debería reemplazar la reflexión moral que todo hombre debe llevar adelante. Un número cada vez más elevado de cristianos han comenzado a pensar que las conclusiones de un conjunto de expertos en exégesis bíblica no puede ocupar el lugar de la actividad de

buscar razones a favor o en contra de la realización de cierto comportamiento. De este modo el Dios Moralizador ha comenzado a desaparecer, aunque en mucha menor medida que sus contrapartes científicas y políticas, del horizonte cultural.

Tal vez no ha muerto del todo porque todavía no ha terminado de percibirse la semejanza estructural que la concepción del Dios Moralizador tiene con las del Dios Diseñador y Legislador. Al igual que sucede en estos dos últimos casos, Dios es utilizado para fines profanos, esto es para hacer avanzar la moral. Puede ser utilizado para dar sentido a los conceptos que utilizamos en nuestro discurso moral, justificar las exigencias que contiene, motivar que sean cumplidas o servir de instrumento para conocerlas. Lo cierto es que utilizarlo para cualquiera de estos fines es – al igual que sucedía en el ámbito de la ciencia y la política – poner lo sagrado al servicio de lo profano.

No se trata de que los cristianos nos abstengamos de realizar juicios morales. Por el contrario, los cristianos como todos los seres humanos tenemos la exigencia y la necesidad de reflexionar acerca de cuál es el modo correcto de comportarnos. No satisfacemos esta exigencia si nos excusamos de reflexionar apelando a las Sagradas Escrituras. Tampoco se trata de que los cristianos debamos desentendernos de los juicios morales formulados en las Escrituras. Si estos juicios luego de reflexionar moralmente nos parecen falsos, entonces dos caminos nos quedan abiertos. Ofrecer una explicación del error que no comprometa el carácter sagrado de las Escrituras ni el núcleo salvífico de su mensaje o, cuestionar el carácter sagrado y el origen divino de las mismas. Si, tal como he señalado, la corrección moral de lo que señalan las

Escrituras es prueba de su origen divino – y no a la inversa – entonces su incorrección moral debe ser un indicio de que no poseen carácter sagrado. Los creyentes, por tanto, debemos esforzarnos en brindar la mejor interpretación moral de los preceptos contenidos en las Sagradas Escrituras en lugar de utilizar literalmente estos preceptos para fundar requerimientos morales irrazonables.

En síntesis, tres rasgos han determinado que nuestro entorno cultural sea hostil a las concepciones de Dios que utilizan lo sagrado al servicio de lo profano: su carácter científico por lo que respecta a la adquisición de conocimiento acerca del mundo, su carácter liberal por lo que respecta al modo de organizar las instituciones políticas, su apelación a la razón y a la sensibilidad humana para identificar y justificar las exigencias morales. Pienso que estos rasgos son positivos y que, por ende, la desaparición de las concepciones del Dios Diseñador, el Dios Legislador y, en menor medido, el Dios Moralizador, no es algo que deba ser lamentado. En especial, no deben lamentarlo los cristianos porque, como intentaré mostrar en el próximo apartado, los dioses que han muerto no son el Dios vivo que deberían adorar.

III. El Dios vivo

Existen diversas razones para sostener que la idea de utilizar lo sagrado al servicio de lo profano – esto es la concepción del Dios Diseñador, Legislador y Moralizador – es ajena a la correcta concepción cristiana de Dios. Dicho de otro modo existen razones para sostener que el Darwinismo – y la ciencia en general – el

Liberalismo y el desarrollo de la teoría moral a partir de la modernidad, no han matado al Dios cristiano.

Por lo que respecta a la concepción del Dios Diseñador, la idea de utilizar lo sagrado para hacer progresar el conocimiento del mundo es contraria a la principal línea de pensamiento de la tradición cristiana. Lo que los pensadores cristianos medievales pretendían era utilizar el conocimiento filosófico – lo profano – para avanzar en su entendimiento de Dios – lo sagrado-, no a la inversa. La utilización de Dios, inaugurada por Descartes, para resolver los problemas filosóficos o científicos, es contraria al espíritu del pensamiento teológico cristiano de la patrística y el medioevo. También lo es, en consecuencia, la utilización de las sagradas escrituras para extraer conocimientos acerca del mundo, tal como pretende el fundamentalismo. Lo propio del pensamiento cristiano ha sido intentar entender el texto sagrado a la luz del conocimiento adquirido por la razón. Dicho de modo sencillo, Santo Tomás y San Agustín no utilizaron el texto sagrado para hacer avanzar su conocimiento filosófico sobre Aristóteles y Platón, sino que utilizaron el conocimiento filosófico proporcionado por estos para hacer avanzar su entendimiento de lo sagrado.

Que la concepción del Dios Diseñador no encaja bien con la tradición cristiana de pensamiento se percibe con claridad si uno focaliza su atención allí donde esta concepción se encuentra presente de modo exacerbado, a saber, en el fundamentalismo. Contrario a lo que es usualmente creído, el modo de entender las Sagradas Escrituras, y la concepción de Dios que de allí deriva, adoptadas por el fundamentalismo, no es un retorno a cosmovisiones medievales sostenidas desde

tiempos inmemoriales dentro del pensamiento cristiano. El fundamentalismo no es un retorno a la tradición cristiana, sino más bien un quiebre de dicha tradición producido en la Modernidad. Se trata de una anomalía moderna producida en el seno del cristianismo por dos eventos característicos de ese período histórico: la Reforma y la revolución industrial²¹.

La Reforma instaló la idea de que la Biblia – y no la Iglesia con su doctrina, tradición y magisterio – era la autoridad final a la que todo creyente debía apelar. Esto dio lugar a la libre interpretación – esto es, la interpretación de las Sagradas Escrituras no constreñida ni por la tradición ni por el magisterio de la Iglesia – lo que a su vez permitió que ciertos pasajes bíblicos, específicamente aquellos del Génesis donde se relataba la creación del mundo, fuesen interpretados de modo literal. Los riesgos de adoptar una interpretación literal del Génesis habían sido señalados ya por San Agustín en el siglo V, pero como la Reforma sostenía la libre interpretación de la Biblia, esto permitió que algunos en el seno del protestantismo pasasen a leer el Génesis del modo en que había sido desaconsejado por la tradición.

Señala San Agustín, advirtiendo sobre los peligros de intentar extraer conocimientos científicos a partir de la lectura literal de la Sagrada Escritura:

“Usualmente, hasta alguien que no es Cristiano sabe algo sobre la tierra y los cielos, y los otros elementos de este mundo, sobre el movimiento y la órbita de las estrellas y hasta sobre su tamaño y posiciones

²¹Para explicar las causas que han permitido el surgimiento de esta concepción de Dios he seguido lo que sostiene Conor Cunningham en *Darwin's Pious Idea* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2010)

relativas, sobre los eclipses predecibles del sol y la luna, sobre los ciclos de los años y las estaciones, sobre las clases de animales, arbustos, piedras, etc. y este conocimiento lo tienen por cierto a partir de la razón y la experiencia. Ahora bien, es algo lamentable y peligroso que un infiel oiga a un Cristiano, presumiblemente interpretando la Sagrada Escritura, decir tonterías sobre estos temas; y deberíamos por todos los medios evitar una situación tan embarazosa, en la que la gente percibe tan vasta ignorancia en un Cristiano y lo pone en ridículo. Lo vergonzoso no es tanto que un individuo ignorante sea ridiculizado, sino que personas que se encuentran fuera de la casa de la fe piensen que nuestros escritores sagrados tuvieron tales opiniones, y, para gran pérdida de aquellos por cuya salvación trabajamos arduamente, quienes escribieron nuestras Escrituras sean criticados y rechazados como hombres ignorantes. Si ellos encuentran que un Cristiano está equivocado en un campo que ellos conocen bien y lo escuchan defendiendo sus tontas opiniones sobre nuestros libros, ¿cómo van a creer a esos mismos libros en cuestiones concernientes a la resurrección de los muertos, la esperanza en la vida eterna, y el reino de los cielos, si ellos creen que sus páginas están repletas de falsedades sobre hechos que ellos mismos han aprendido por la experiencia y la luz de la razón? Los expositores irresponsables e incompetentes de la Sagrada Escritura acarrearán problemas y sufrimiento a sus hermanos más inteligentes

cuando son atrapados en una de sus dañinas opiniones falsas y son avergonzados por quienes no están sujetos a la autoridad de nuestros libros sagrados. Porque, para defender sus completamente tontas y obviamente falsas afirmaciones, ellos tratarán de invocar la Sagrada Escritura como prueba y hasta recitarán de memoria muchos pasajes que piensan dan sustento a su posición, aunque ni entienden lo que recitan ni los asuntos sobre los que formulan sus afirmaciones.”²²

El segundo evento que ayudó a la aparición del Dios Diseñador en su variante fundamentalista, fue el impacto sobre la imagen del mundo, y por ende sobre la imagen de Dios, que tuvo la revolución industrial. La proliferación de maquinarias cada vez más complejas dio apoyo a la idea de que el mundo en su conjunto no era más que una maquinaria sumamente sofisticada. A partir de esta idea de mundo, el teólogo inglés William Paley elaboró una demostración de la existencia de Dios²³. Si

²²St. Augustine, *De Genesis ad Litteram, The Literal Meaning of the Genesis*, John Hammond Taylor S.J. traducción y comentario, Vol.I, Libro I-VI, New York/Mahwah: Paulist Press, 1982, pp.42-43. San Agustín, apoyándose principalmente en Orígenes, propuso una lectura alegórica o metafórica del Génesis. De este modo era posible sostener que Moisés – quien se creía era el autor del libro – no había mentido, aunque sin embargo la lectura literal de lo que había dicho no conducía a la verdad.

²³Señala Paley: “In crossing a heath, suppose I pitched my foot against a *stone*, and were asked how the stone came to be there; I might possibly answer, that, for anything I knew to the contrary, it had lain there forever: nor would it perhaps be very easy to show the absurdity of this answer. But suppose I had found a *watch* upon the ground, and it should be inquired how the watch happened to be in that place; I should hardly think of the answer which I had before given, that for anything I knew, that watch might have always been there. Yet why should not this answer serve for the watch as well as for the stone? Why is it not as admissible in the second case, as in the first? For this reason, and for no other, viz. that, when we come to inspect the watch, we perceive (what we could not discover in the stone) that its several parts are framed and put together for a purpose... This mechanism being observed (it requires indeed an examination of the instrument, and perhaps some previous knowledge of the subject, to perceive and understand it; but being once, as we have said, observed and understood,) the inference, we think, is inevitable; that the watch must have had a maker; that there must have existed, at sometime, and at some place or other, an artificer or artificers, who formed it for the purpose which we find it actually to answer...” (*Natural Theology*, Boston: Gould and Lincoln, 1862: p. 5-6) Más adelante continúa: “...Does not this, if anything can do it, be speak an artist, master of his work,

el universo es como un mecanismo de relojería en donde diversas partes se encuentran ordenadas para alcanzar un propósito –el primer ejemplo sobre el que Paley trabaja es el del órgano visual mostrando como todas sus partes contribuyen para alcanzar el propósito de la visión – debe existir un Ser Supremo que las haya ordenado para alcanzar su fin, y éste es Dios.

La prueba de la existencia de Dios propuesta por Paley junto con la interpretación literal del Génesis, posibilitada por la libre interpretación del texto bíblico defendida por el protestantismo, contribuyó a la aparición de la concepción del Dios Diseñador. Si Dios había diseñado el universo tal como hoy existe – como sostenía Paley – y si el Génesis – interpretado literalmente – decía cómo lo había hecho, la conclusión era que podía utilizarse la Sagrada Escritura para avanzar el conocimiento del mundo. Lo que se obtenía como resultado era una concepción de Dios según la cual éste había diseñado y organizado todas las complejas partes que componen a los seres. Todo el universo había sido creado en seis días, tal como relata el Génesis. La mujer había sido creada del costado del varón, etc.

Lo señalado sirve para mostrar que el Dios Diseñador muerto a manos del Darwinismo no es más que una concepción de Dios presente en una variante tardía de cristianismo, concepción cuya aparición fue provocada por eventos característicos de

acquainted with his materials? ‘Of a thousand other things,’ say the French academicians, ‘we perceive not the contrivance, because we understand them only by the effects, of which we know not the causes: but we here treat of a machine, all the parts whereof are visible; and which need only to be looked upon to discover the reasons of its motion and action.’” (Ibid. p. 25) Y señala en la conclusión, luego de haber presentado múltiples casos en el mundo natural en donde las partes se encuentran ordenadas para alcanzar un propósito: “...Therefore one mind hath planned or at least hath prescribed, a general plan for all these productions. One Being has been concerned in all.” (Ibid. p. 293)

la Modernidad. La concepción de Dios que entronca con la principal línea de reflexión cristiana – que se remonta hasta San Agustín – es bien diferente. Considerar a las Sagradas Escrituras como la única fuente de conocimiento – tal como afirma el fundamentalismo – es algo que es ajeno a esta tradición que hunde sus raíces en la temprana Edad Media.

Poner lo sagrado – las Sagradas Escrituras – al servicio de lo profano – avanzar el conocimiento del mundo – no condice con la tradición de pensamiento cristiana. Esto queda claro si se advierte el distinto modo en que proceden frente al Génesis los fundamentalistas modernos y San Agustín. Mientras la lectura literal del Génesis llevada adelante por los fundamentalistas intenta extraer conocimiento científico a través de la interpretación del texto bíblico, la lectura propuesta por San Agustín utiliza el conocimiento científico del que disponía en su época para interpretar la Sagrada Escritura.

Que San Agustín pone la ciencia – lo profano – al servicio de lo sagrado – interpretar las Sagradas Escrituras – queda claro en su obra *De Genesi ad Litteram*. John Hammond Taylor, en su comentario a la obra agustiniana, pone este extremo de manifiesto cuando señala:

“En un trabajo como este, que incorpora tanto de las teorías científicas del mundo antiguo, necesariamente existirán muchos pasajes tediosos de

especulación que ha quedado anticuada y solo puede atraer la curiosidad de un anticuario...”²⁴

Una conclusión semejante puede obtenerse respecto a la concepción del Dios Legislador. El concebir a Dios como fundamento de la unidad política, cuyos mandatos deben ser impuestos coercitivamente, no es algo que sea inherente a la doctrina cristiana. Una prueba de ello puede encontrarse en el hecho de que, como he señalado, tal concepción fue el producto de la adopción del Cristianismo como religión oficial por parte del Imperio Romano. Hasta allí, tres siglos de Cristianismo habían transcurrido sin hacer referencia alguna a esta idea de Dios.

No obstante, no sólo pueden darse razones históricas para romper la equiparación del Dios Legislador con el Dios cristiano. Existen, adicionalmente, razones enraizadas en la doctrina cristiana. Básicamente estas tienen que ver con el modo en que Cristo enfrenta su propia misión en los Evangelios. Cristo es presentado allí como un Mesías espiritual que viene a salvar del pecado, alejado del prototipo de Mesías político que a lo largo del tiempo había desarrollado el pueblo de Israel. El Cristo de los Evangelios aparece como rehusando utilizar tanto el poder político, el poder económico como el poder mágico.

El pasaje evangélico en donde surge con claridad el rechazo de Cristo a utilizar estos tres tipos de poderes para alcanzar su misión es el de las tres tentaciones mesiánicas.²⁵ La tentación de utilizar el poder económico es simbolizada por el

²⁴St. Augustine, *De Genesis ad Litteram, The Literal Meaning of the Genesis*, John Hammond Taylor S.J. traducción y comentario, Vol.I, Libro I-VI, New York/Mahwah: Paulist Press, 1982, p. 7.

²⁵Las tres tentaciones mesiánicas se encuentran relatadas en el Evangelio de San Lucas, capítulo 4.

desafío del demonio de que convierta las piedras en pan. La tentación de utilizar el poder mágico es simbolizada por la instigación a arrojarse desde lo alto del templo con el objeto de que los ángeles evitasen la caída. Finalmente, la tentación de utilizar el poder político es simbolizada por el ofrecimiento, por parte del demonio, de controlar todos los reinos de la tierra.²⁶Con el rechazo de cada una de las tentaciones, Cristo rechaza apartarse de su misión mesiánica espiritual. Rechaza utilizar el poder económico para llevar adelante su misión, lo mismo hace con el poder mágico y, lo que es importante para nuestros fines, rechaza utilizar el poder político.

De modo que una de las conclusiones que pueden extraerse en lo que respecta al uso del poder político a partir del pasaje de las tentaciones mesiánicas es el siguiente. Ni Cristo, ni su doctrina, pueden ser utilizados con el objetivo de alcanzar fines políticos, sea este la liberación del pueblo de Israel del Imperio Romano, o cualquier otro.²⁷El Cristo de los Evangelios no sólo deja claro que su misión no es

²⁶Señala Thomas Zanzig respecto a las enseñanzas que pueden extraerse del relato de las tentaciones: "... A major lesson from the Gospels is that Jesus flatly rejected the political and militaristic messiahship that the Jewish people had come to expect. The story of the three temptations illustrates this point quite well, for it deals with the kinds of power that Jesus refused to exercise throughout his ministry [...] *Economic power*. Jesus' messiahship was not to be based on his ability to provide for the material wants and needs of the people (symbolized by turning stones into bread). Rather, he came to provide for the spiritual hunger of the people by proclaiming the word of God, which offers true life [...] *Magical power*. Nor was Jesus' messiahship to be based on magic or tricks done to impress people and almost force them to believe in him (symbolized by throwing himself off the top of the Temple and surviving)...[...] *Political power*. Finally, Jesus' messiahship was not to be based on political power (symbolized by the temptation to worship the devil and control all the kingdoms of the world). Jesus said that God alone was to be worshiped and that the Reign of God in the world would take place in the hearts of the people, not in political domination of them." (Zanzig, Thomas. *Jesus the Christ. A New Testament Portrait.*, Winona, MN: Saint Mary's Press, 2000, p.117)

²⁷Respecto al carácter político de la tercera tentación, ha sido señalado: "The last Messianic temptation is to political power. The splendour and glory of this world are products of ambitious human pride with its desire to rule. Jesus' glory of the Cross stands in stark contrast. The poor, the oppressed, and the unhappy are drawn by this display of infinite love that liberates from evil. Jesus, in obedience to the plan of His Father, refuses political power, the golden calf of this world. Jesus faced this temptation repeatedly. Peter was called Satan because he wanted Jesus to avoid the Cross (Matthew 16:23). The crowd also demanded that Jesus come down from the cross (Matthew 27:42). Jesus, by His command of Sacred Scripture, rebukes Satan and states His intentions to serve exclusively for God's purpose

política sino espiritual, sino que también rehúsa utilizar el poder político para llevarla adelante. El mesianismo político que Cristo rechaza no sólo se refiere a los fines sino también a los medios. Intentar utilizar a Cristo, o a su doctrina, para elaborar pautas legislativas de aplicación coercitiva –esto es con fines políticos– es contrario a la concepción de Dios y lo Sagrado presente en los Evangelios.

Tampoco el Dios Moralizador es el Dios vivo del Cristianismo. Lo mismo que ha conducido al error puede servir para sacarnos de él. De modo necesario el Dios cristiano es el sumo bien. En la cosmovisión cristiana sostener que Dios es malo es casi un sinsentido porque si es Dios, entonces debe ser bueno. No podría ser de otro modo para un Dios que se presenta como Padre y pone en el rol de hijos al conjunto de los seres humanos.

El hecho de que Dios necesariamente sea bueno en la cosmovisión cristiana es lo que explica el hecho de que siempre se presenta como prescribiendo mandatos morales. No se trata de que estos mandatos son moralmente correctos porque Dios los prescribe, sino que su corrección moral es una prueba de que aquel que los prescribe es bondadoso y, por lo tanto, puede ser Dios. La corrección moral de lo que Dios prescribe sirve como prueba de que quien realiza la prescripción es bueno y, por ende, es Dios. Si uno de los atributos del Dios cristiano es su bondad, la corrección moral de lo que prescribe es una prueba de su divinidad y no a la inversa. No es que la divinidad de Dios es la prueba de que lo prescribe es moralmente correcto, sino que es la corrección de lo que prescribe la prueba de que es bueno, esto es, de su divinidad.

(Deuteronomy 6:13). Jesus' obedience reveals Him as the suffering Servant (Isahia 42-53), the King reigning from the Cross and the instrument of God's love for us, which defeats Satan forever." (Majernik, Jan; Ponessa, Joseph y Manhart, Laurie Watson; *Come and See. Catholic Bible Study. The Synoptics*. Steunbenville: Ohio, 2005, p. 40)

La insistencia del Dios cristiano por prescribir mandatos morales no prueba que se trata de un Dios Moralizador, todo lo contrario. Su insistencia es indicio de que es un Dios que reclama para sí el atributo de la bondad.

Para ver que este es el caso, imagine la siguiente situación. Ud. está escuchando el Sermón de la Montaña porque ha seguido a Jesús por espacio de varios meses. Los milagros que ha presenciado lo han convencido de que posee poderes sobrenaturales aunque no sabe bien a qué atribuirlos. Jesús toma la palabra y comienza a enseñar a la multitud diciendo “Malditos los pobres y los que lloran, porque no recibirán consuelo. Malditos los humildes, porque todos les será arrebatado. Malditos los compasivos, porque su debilidad sólo merece castigo...” Si Ud. escuchase a Jesús lo que señala este relato revisado ¿seguiría creyendo que es Dios? ¿No creería Ud. que sus poderes se deben más bien a que es un ser diabólico antes que divino? Si la respuesta es que Ud. no creería que él es Dios – como espero que sea – entonces la corrección moral de lo que Jesús dice en las Bienaventuranzas es prueba de su divinidad y no a la inversa.

Jesús utiliza la corrección moral de sus enseñanzas para probar su divinidad. Lo profano – la moral – es utilizada al servicio de lo sagrado – su divinidad –. Quienes se empeñan en utilizar la divinidad de Cristo para que sus palabras y acciones prueben la corrección moral de alguna prescripción hacen exactamente lo contrario. Utilizan lo sagrado – la divinidad de Jesús – al servicio de lo profano – identificar cuáles son las pautas morales correctas –.

Lo que acabo de señalar, tal vez puede ser explicado desde otra perspectiva tomando como punto de partida el reciente trabajo de Ronald Dworkin acerca de su modo de concebir la religión²⁸. De acuerdo con Dworkin toda religión teísta – que afirma la existencia de Dios y busca establecer un vínculo con Él – contiene necesariamente una parte moral referida a valores que determinan el modo correcto de comportarnos²⁹.

El objetivo de Dworkin es mostrar que la parte valorativa de la religión es independiente de la creencia en Dios que caracteriza a los teísmos. Para alcanzar este objetivo apela a lo que denomina el principio Humeano según el cual existe una distinción tajante entre hechos y valores. Si este es el caso, y la existencia de Dios y sus prescripciones son hechos, no puede derivarse de ellas ningún valor o prescripción moral. La parte valorativa que contienen las religiones teístas es necesariamente independiente de su afirmación de que Dios existe o su afirmación de que ha dictado ciertos mandatos.

Como Dworkin piensa que lo propio de la actitud religiosa frente al mundo viene dada por la parte valorativa de las religiones – específicamente por sostener que la vida humana y el universo son objetivamente valiosos – es perfectamente posible que alguien posea una religión sin Dios. Es decir, es posible que alguien no crea que

²⁸Me refiero a su libro publicado de manera póstuma *Religion without God* (Cambridge: Harvard University Press, 2013)

²⁹Dworkin sostiene que toda religión teísta debe también contener una parte científica que se refiere a cómo es el mundo, como ha sido creado, si ha evolucionado o se mantiene estático, etc. Creo que esto es una afirmación errónea que confunde las afirmaciones científicas – susceptibles de corroboración empírica – con afirmaciones metafísicas. Aunque existe algún asidero para sostener que todo teísmo contiene al menos una afirmación metafísica – que Dios existe – no existe ninguna razón para sostener, tal como hace Dworkin, que todo teísmo contiene afirmaciones acerca de cómo es el mundo que son empíricamente contrastables.

Dios existe ni que ha dictado ningún mandato moral y sin embargo comparte con el teísta la porción valorativa de su religión.

Creo que el Principio Humeano al que apela Dworkin es correcto y de él pueden extraerse conclusiones semejantes a las que he sugerido en el texto. Si uno interpreta la actitud religiosa reduciéndola a creencias valorativas, tal como hace Dworkin, es posible presentar la tesis que he defendido de una manera diferente. Si la religión se reduce a un conjunto de valores morales, de modo que ahora es posible tener una religión sin Dios. El Dios vivo del Cristianismo que no puede ser utilizado para fines profanos, ni siquiera para fines moralizantes, es un Dios sin religión³⁰.

IV. El Dios sin nombre

Para finalizar, quiero sugerir un modo de entender al Dios cristiano que muestra que tan ajena le es la lógica de utilizar lo sagrado para fines profanos. Para los cristianos, existe un lugar privilegiado en donde comenzar la exploración sobre la idea de Dios, a saber, el pasaje de la Biblia donde Dios se define a sí mismo. Tal lugar, es el pasaje del Éxodo en el que Dios se aparece a Moisés en la zarza ardiente. El pasaje señala lo siguiente: “Contestó Moisés a Dios, «Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; cuando me pregunten: ‘¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?’» Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy.» Y añadió: « Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros»...”³¹

³⁰He presentado este argumento de modo más extenso en mi *God Without Religion* (Seleme, Hugo Omar. *European Political Science*, 2014: 373-375).

³¹Éxodo, 3:14.

Este pasaje ha recibido múltiples interpretaciones³². Santo Tomás, por ejemplo, pensaba que detrás de la afirmación de Dios se encontraba la idea de que en Él la existencia coincidía con su esencia, o dicho de otro modo, que era el puro acto de existir³³. Sin desacreditar esta interpretación quiero proponer otra. Lo que en mi opinión se encuentra como trasfondo de este pasaje es la idea de que Dios no tiene nombre. En lugar de decir yo soy Ra, Osiris, o Baal, simplemente Dios dice Yo Soy.

Para comprender cabalmente lo que esto implica, es necesario entender previamente la función que cumplían los nombres de los dioses en las religiones antiguas. Los nombres permitían que los dioses fuesen invocados para que sirviesen a los propósitos de quienes eran sus seguidores. Un Dios con nombre era uno que podía ser utilizado. Al no dar su nombre el Dios del Éxodo establece una de sus características centrales: es el Dios que no puede ser usado. Es el Dios inútil. Es el Dios que no permite que lo sagrado sea utilizado para fines profanos.

Como es lógico, esta idea de Dios implica un modo de concebir la manera de vincularnos con él. La relación adecuada con el Dios sin nombre no es una de uso. Éste Dios no es uno con quien nos vinculemos porque nos sirve. No es un Dios que puede ser usado de medio para conseguir otros fines. Es un Dios que es fin en sí mismo, esto es, un Dios personal. Ésta es la parte esencial de la idea cristiana de Dios.

³²Algunas de estas interpretaciones tienen que ver con el significado que debe otorgarse al verbo hebreo que sirve de raíz para el nombre de Dios. Una de las discusiones ha versado acerca de si debe darse un sentido histórico – cercano al sentido “estar” del castellano - o metafísico – cercano al sentido “ser” del verbo castellano - al verbo hebreo. No puedo detenerme en ello aquí, aunque creo que sea cual sea el sentido por el que se opte, lo señalado en el texto todavía es plausible.

³³Santo Tomás aborda el problema del nombre de Dios en la Cuestión número XIII de la Suma Teológica. En el artículo 11 ofrece su interpretación del pasaje del Éxodo. (St. Thomas Aquinas, *SummaTheologica*, Fathers of the English Dominican Province (trads.), Notre Dam, IN: Ave Maria Press, 1948, Vol. I, p.70)

Dios es una persona que ama y pretende establecer una relación personal con cada ser humano. La nota más relevante de la relación personal con Dios es su gratuidad, esto es, su inutilidad.

Advertir que esta es la idea cristiana de Dios trae consecuencias tanto para los cristianos como para quienes no lo son. Quienes no son creyentes deben resistir la tentación de afirmar que el Dios cristiano ha muerto a manos de la ciencia, el Liberalismo o la Teoría Moral moderna. Que Dios no sea ya útil para hacer ciencia, política o moral no puede ser un argumento para mostrar que el Dios que no debe ser utilizado para fines profanos, el Dios personal cristiano, debe desaparecer de nuestro horizonte cultural. Si nuestra cultura es hostil a la creencia en Dios porque promueve la ignorancia y la intolerancia, entonces debemos congratularnos. En cambio, si lo es porque es hostil a todo a lo que no puede encontrarle utilidad, si condena la creencia en Dios porque condena todo a lo que no puede encontrarle uso, tal rasgo cultural no es un logro a festejar sino una carencia a lamentar. Para una cultura que valora todo por su función o utilidad el Dios sin nombre o utilidad del Cristianismo necesariamente debe poseer un carácter disruptivo.

Los cristianos, por su parte, deben resistir la tentación de utilizar a Dios con fines científicos, políticos o morales. Utilizar a Dios para avanzar el conocimiento del mundo, para fundar la convivencia política o para determinar el modo en que debemos comportarnos, es pasar por alto que el Dios del Éxodo es el Dios sin nombre, que pretende no ser utilizado para otros fines. Dicho de modo concreto, intentar extraer de los textos sagrados conocimiento científico, normas jurídicas para organizar

la convivencia política o prescripciones morales es no entender el Dios del Éxodo. Es no comprender que el Dios cristiano no puede ser usado ni para hacer ciencia, política o moral. No se trata de creer en un Dios intimista, cuya palabra no puede ser esparcida o transmitida a otros. Por el contrario, el mandato evangelizador de todo cristiano sigue estando presente. De lo que se trata es de advertir que la apelación a Dios no puede ser utilizada como un atajo para la ardua tarea de hacer ciencia, argumentar políticamente o desarrollar argumentos morales. La investigación científica y la argumentación política y moral poseen sus métodos propios y la apelación a Dios no puede servir como una excusa para no aprenderlos y dominarlos.

La investigación científica requiere ofrecer razones contrastadas empíricamente a favor de las aseveraciones que se sostienen. La argumentación política requiere ofrecer razones a favor de las decisiones políticas que sean públicamente aceptables, esto es que sean aceptables por todos con quienes compartimos la misma comunidad política sean cuales sean sus convicciones religiosas, antropológicas o metafísicas. La argumentación moral requiere identificar qué somos y cuál es la manera adecuada de tratarnos unos a otros. Cada vez que como cristianos insistimos en defender posiciones científicas, políticas o morales en base a nuestras convicciones religiosas no sólo hacemos mala ciencia, mala política y mala ética, sino que también vulneramos la obligación de ser testigos del verdadero Dios frente a quienes nos rodean. Presentamos frente a quienes nos observan una caricatura de Dios – un Dios útil para fines profanos -, un Dios muerto, y les cerramos de este

modo el acceso al verdadero Dios, al Dios vivo que exige no ser usado, al Dios persona, fin en sí mismo.

Llegados a este punto alguien podría tener la sensación de que mi defensa del Dios cristiano tiene éxito sólo a costa de diluirlo. La concepción de Dios que he presentado lo vuelve inmune a los ataques que se le dirigen desde la ciencia, la política y la ética, sólo a costa de transformarlo en algo superfluo. Si Dios es inútil ¿cuál es la diferencia que hace para la vida de cada uno tener una relación personal con Él? ¿Cuál es el sentido de vincularnos con Él sino posee ninguna utilidad?

Para responder esta pregunta es necesario previamente esclarecer cómo funciona una relación personal. Sea cuales sean los efectos útiles que engendra una relación personal, no pueden ser estos efectos la que la fundan. Cuando esto sucede y los efectos accesorios de la relación personal se transforman en lo esencial, la relación personal desaparece y con ella los efectos que produce. Tal vez un ejemplo pueda servir de ayuda. Amar a mi esposa, querer su bien por sí mismo, tratarla como un fin y no un mero medio, esto es tener con ella una relación personal, lógicamente me provoca felicidad. Sin embargo, si estuviese al lado de ella sólo porque me provoca felicidad – haciendo de lo accesorio lo esencial – y la viese como un medio para alcanzar mi propia plenitud personal, entonces la felicidad a la larga desaparecería. Lo mismo sucede con la relación personal que me vincula a Dios. Tener una relación personal con Él tiene por efecto eliminar la soledad existencial. Sin embargo, si lo que motiva mi búsqueda religiosa es morigerar la soledad, entonces la relación personal que podría darla por concluida se vuelve imposible.

El punto puede ser generalizado para incluir a todos aquellos que buscan a Dios como un medio para alcanzar la salvación. Aunque aquí Dios no es instrumentalizado con fines científicos, políticos o morales, el hecho es que sigue siendo instrumentalizado. Lo sagrado sigue siendo puesto al servicio de lo profano. Por lejos, se trata del modo más extendido y sutil de instrumentalizar a Dios y, al igual que los anteriores, debe ser evitado. Quienes se embarcan en esta tarea persiguen un Dios muerto. No han advertido que la salvación no es algo que se logra *por* tener una relación personal con Dios, sino que la salvación *consiste* en tener esta relación con El.

Los conflictos internos del liberalismo en torno a la decisión colectiva. Un recorrido por Aristóteles, Rousseau, Kelsen y Popper.

Internal Conflicts within Liberalism over the Collective Decision.
A Journey through Aristotle, Rousseau, Kelsen, and Popper.

Rafael Eduardo Micheletti*

Fecha de Recepción: 14/01/2016

Fecha de Aceptación: 15/05/2016

Resumen: *El objetivo del presente trabajo es analizar el concepto de “decisión colectiva” como fundamento de la democracia dentro de la doctrina liberal. Se pretende identificar y diferenciar dos tendencias internas del liberalismo (“práctica-institucional” y “dogmática-economicista”) que entran en conflicto en relación con la valoración de las decisiones colectivas y, por ende, de la democracia. Los autores que se abordarán primordialmente serán Aristóteles, Rousseau, Kelsen y Popper. También se realizará una aproximación a una tipología de las posturas frente a la decisión colectiva (“optimismo práctico”, “optimismo dogmático” y “pesimismo”) con miras a visualizar algunas de sus posibles implicancias. Finalmente, se destacará la necesidad del liberalismo de reivindicar el concepto de decisión colectiva al efecto de poder alcanzar una defensa más eficaz y cabal del sistema democrático.*

Palabras clave:

Decisión colectiva, democracia, liberalismo, conflicto.

Abstract:

The aim of this paper is to analyze the concept of “collective decision” as a foundation of democracy within the liberal doctrine. It is intended to identify and differentiate two inner tendencies of liberalism (“practical-institutional” and “dogmatic economicist”) between which there is a conflict in relation to the appreciation of collective

* Abogado. Docente en el nivel medio y adscripto en el universitario. Realizó cursos de posgrado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales en la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Cursando estudios de doctorado. Escribe regularmente artículos de análisis político y opinión para medios diversos. Correo electrónico: rafamicheletti@hotmail.com

decisions and, therefore, of democracy. Authors that will be primarily addressed are Aristotle, Rousseau, Kelsen and Popper. Additionally, another aim of this work is to make an approach to a typology of the positions regarding the collective decision (“practical optimism”, “dogmatic optimism” and “pessimism”) in order to visualize some of its possible implications. Finally, it will be highlighted the need of liberalism to rescue the concept of collective decision in order to achieve a more effective and comprehensive defense of the democratic system.

Keywords: *Collective Decision; Democracy; Liberalism; Conflict.*

Introducción

¿Es la democracia inherentemente buena? ¿Es un valor absoluto? ¿O acaso debe buscarse por ciertos efectos prácticos que produce con su funcionamiento? En ese caso, ¿son siempre los efectos prácticos de la democracia superiores a los del autoritarismo? ¿O no necesariamente? ¿Puede el pueblo equivocarse? ¿Alguien puede tener autoridad para indicarle al pueblo que se equivocó? ¿Existe el “pueblo” como ente o agente de una voluntad? Estas son algunas de las preguntas sobre las que busca ayudar a reflexionar el presente trabajo. La idea de “decisión colectiva”, por su parte, es el concepto clave en torno al cual se indagará con miras a dicho objetivo.

El concepto de “decisión colectiva” ha jugado históricamente un rol significativo en la defensa de la democracia desde la óptica del liberalismo. De hecho, se puede decir que desde el inicio ha existido una corriente interna del liberalismo que se ha destacado por su denodada confianza en la decisión colectiva como fenómeno

diferenciado y superior de la decisión unilateral. También se puede detectar una tendencia liberal desconfiada o prescindente de la valoración de la decisión colectiva en cuanto tal.

El recorrido no exhaustivo que se hará en este trabajo involucrará principalmente los aportes de Aristóteles, Rousseau, Kelsen y Popper. Más allá de cierto tratamiento tangencial de otros pensadores o de elaboraciones más recientes, nos enfocaremos en dichos autores porque son quienes a grandes rasgos abren nuevos caminos dentro del liberalismo en general y, en especial, en relación con la valoración de la decisión colectiva por parte del liberalismo. El criterio de selección está dado, entonces, por una combinación de trascendencia del pensador para la doctrina liberal y de aporte o influencia significativa en relación con la concepción de la decisión colectiva por parte del liberalismo.¹ En base a estos pensadores es posible esbozar una aproximación a una tipología de las posturas frente a la decisión colectiva (optimismo práctico, optimismo dogmático y pesimismo) con miras a visualizar sus implicancias.

Cabe aclarar que diferenciaremos en este trabajo entre “decisión colectiva”, “decisión individual” y “decisión unilateral”. Esta distinción se basa en tipos ideales que no necesariamente se dan de manera pura en la práctica, pero que sirven para categorizar las decisiones y estudiarlas. La decisión colectiva es aquella en que los individuos afectados inciden de manera relativamente igualitaria en el proceso de decisión. Por su parte, la decisión individual es aquella en que un individuo decide sobre sí mismo sin afectar sensible o deliberadamente a otros (más allá de que toda

¹Aristóteles y Popper pueden agruparse en una misma postura sobre la decisión colectiva, pero considero que la enorme distancia temporal entre ambos y la magnitud de la reelaboración popperiana justifica la inclusión de ambos en el eje central del recorrido del presente texto.

decisión tiene un componente o efecto social ineludible). Por último, la decisión unilateral es aquella en virtud de la cual un individuo decide sobre su propio comportamiento y sobre el de otros que no tienen participación sensible o significativa en el proceso de decisión.²

A diferencia de lo que ha entendido cierta parte de la doctrina³, consideraremos que una decisión colegiada no siempre es colectiva. Pues para serlo no debe afectar más que a los involucrados en el proceso de decisión. La decisión representativa está en un punto intermedio entre la colectiva y la unilateral, o conlleva elementos de ambas. Pero un órgano colegiado que decida en forma unilateral en nombre de todo un pueblo no estará actuando colectivamente. Si aceptamos lo contrario las decisiones colectivas podrán ser tanto autoritarias como democráticas, y tener los efectos más opuestos, con lo cual el concepto de decisión colectiva habrá dejado de tener sentido o utilidad práctica.

Se postulará en este escrito, además, que el liberalismo, al alejarse de la idea de decisión colectiva o negarla como tal, ha dejado un vacío en el pensamiento político que debe ser recuperado al efecto de enriquecer el debate y de fortalecer la cultura democrática. Al decir de Rocío Annunziata:

Entre el decisionismo existencial schmittiano (en el que la decisión es monopolio del soberano y no proviene de ninguna argumentación o justificación previa a ella misma) y una forma de abordar la decisión

²Estos conceptos derivan del uso común del lenguaje debido a que estimo apropiado dicho uso para el objetivo del texto. Ver: *Real Academia Española*. Vigésimotercera Edición. 2014.

³Urfalino, Philippe. *Cerrar la deliberación*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, p. 29.

como elección (que no concibe ninguna especificidad política para la misma y que la considera completamente derivada de un cálculo de preferencias que aparecen como siempre dadas de antemano), los estudios políticos tienen mucho para ganar si retoman la decisión como objeto de reflexión.⁴

La confianza democrática de Aristóteles encerrada en un dogma de época.

Increíblemente (o no tanto), la superioridad de las decisiones colectivas sobre las unilaterales fue observada de manera muy prematura por Aristóteles:

Puede, en efecto, admitirse que la mayoría, cuyos miembros tomados separadamente resulten ser todos mediocres, pero si se los considera en conjunto, suelen resultar aún mucho mejores que los hombres virtuosos y superiores. Del mismo modo que un banquete con cuyos manjares muchos han contribuido, resultará siempre mejor que lo aportado por uno solo a sus propios dispendios. En esta multitud, cada individuo posee su parte de virtud y de instrucción, y todos ellos reunidos, forman, por decirlo así, un solo hombre que posee manos, pies, sentidos y órganos numerosos, siendo su carácter e inteligencia, proporcionales a esa cantidad. Por ello, las multitudes suelen juzgar con mucha precisión las obras musicales y

⁴Annunziata, Rocío. “Nota preliminar”. En: Urfalino, *op. cit.*, pp. 17-18.

poéticas; y uno da su parecer sobre un aspecto, y el otro sobre otros diversos, y la reunión de todos ellos juzga el conjunto de la obra.⁵

Se ve en el pasaje citado que, para Aristóteles, el grupo es capaz de asumir *funciones* que ninguno de sus integrantes podría ejercer individualmente de forma aislada, como por ejemplo juzgar las obras musicales y poéticas. Hay aquí en estado germinal una noción de que el todo es más que la mera suma de sus partes, que es básicamente el postulado que más de dos mil años después disparará el desarrollo de lo que hoy conocemos como “teoría de sistemas”. También se podría inferir un cierto organicismo o colectivismo por el ejemplo que da del cuerpo humano, pero esto debe interpretarse solamente como orientado a resaltar las funciones que se cumplen de manera colectiva puesto que es lo lógico en virtud de la coherencia de su obra en conjunto y de las explicaciones específicas que da sobre este tema, centrándose en las funciones y no en el surgimiento de una supuesta psiquis o voluntad distinta de la de los individuos.

Vemos entonces que desde sus mismos orígenes la idea de “decisión colectiva” parece asociada a una concepción sistémica o totalista del universo bajo estudio, que admite la existencia de procesos complejos autorregulados capaces de funcionar de manera interactiva con el entorno y de cumplir funciones adicionales a las que cumplirían cada uno de sus componentes por separado. De hecho, no resulta factible la comprensión del fenómeno de la decisión colectiva desde una perspectiva no sistémica, meramente atomista o causalista. Pues si el todo fuera siempre solamente la

⁵Aristóteles. *La política*. Buenos Aires: Gradifco, 2006, pp. 114-115.

mera suma de sus partes, nada nos garantizaría en ninguna medida que la información en manos de la mayoría fuera de mayor cantidad o calidad que la que se encontrase en la minoría. En caso de admitirse esta última idea, llevaría a que la democracia fuera defendida, en el mejor de los casos, como un mero mecanismo susceptible de pacificar las decisiones, sin una valoración positiva de las decisiones democráticas por sí mismas.

En el mismo pasaje citado se lee que las mayorías “mediocres”, consideradas en conjunto (o sea funcionando como grupo) “suelen resultar aún mucho mejores que los hombres virtuosos y superiores”. O sea que no sólo la decisión colectiva de determinado grupo es superior a la decisión unilateral de cualquiera de sus miembros, sino que incluso es también superior a la de un tercero con formación o inteligencia superior a la de los integrantes del grupo en cuestión. Aquí la valoración positiva de la decisión colectiva llega a límites increíbles para la época del estagirita y marca un salto cualitativo.

Es cierto que Aristóteles no pudo despojarse intelectualmente de la institución de la esclavitud, tan arraigada socialmente en su medio, y que dejó fuera de sus valoraciones democráticas y liberales a quienes habían supuestamente nacido para ser esclavos. Pero no cabe duda de que, sacando este límite y esta contradicción comprensible para la época (aunque no justificable), la teoría de Aristóteles tiene un contenido democrático profundo.

Más adelante, en el mismo libro, el filósofo aclara: “Cuando están reunidos, la masa suele percibir siempre las cosas con suficiente inteligencia...”⁶ Por ende,

⁶Aristóteles. *La política*, *op. cit.*, p. 116.

sumado a lo anterior, es factible darse cuenta de que para Aristóteles la decisión colectiva, en cuanto superadora de las decisiones unilaterales, emerge en determinados contextos, “cuando están reunidos”; es decir, donde hay un mínimo de acceso a la información de parte de todos y donde hay posibilidad de debate e intercambio por existir una base de libertad. Pues no tendría sentido alguno postular la necesidad de una reunión si no existiera la libertad suficiente para que los reunidos pudieran interactuar. Aristóteles reafirma más adelante la importancia de la interacción entre las personas para conformar una voluntad grupal superior cuando indica: “La mayoría suele ser más rica y virtuosa que las minorías si se la considera a aquélla en su conjunto y no tomada individualmente”⁷.

Se puede concluir entonces que un sostén central del andamiaje democrático de la teoría de Aristóteles (aunque encerrado en un dogma esclavista añadido asistemáticamente) es precisamente su desarrollo de una noción de decisión colectiva como proceso *cualitativamente* superior a la decisión unilateral.

Aristóteles adhiere a una valoración de la decisión colectiva que podríamos denominar “práctica”. Esto porque no asume la superioridad de la decisión colectiva sobre la unilateral como un dogma inamovible, sino que nos habla de que las decisiones grupales “suelen” ser superiores, y da por sentada la libertad de los integrantes del grupo. Por ende, su posicionamiento es el de un *optimismo práctico*. No por casualidad se reconoce a Aristóteles, a diferencia de Platón, como alguien que

⁷Aristóteles. *La política*, *op. cit.*, p. 122.

mantuvo sus ideas y reflexiones siempre vinculadas en última instancia con la realidad concreta.⁸

Este optimismo práctico acerca de la posibilidad y conveniencia de la confianza en una decisión colectiva conduce, no a una confianza ciega en el producto o proceso resultante de la voluntad popular, sino a la defensa de un gobierno limitado y democrático. Es por eso que Aristóteles hace tanto hincapié en la importancia de la legalidad y distingue entre democracia y demagogia como formas de gobierno de la mayoría⁹. En cuanto se aceptara un poder absoluto emergente de la voluntad popular, en el mismo instante en que ese poder se tornara absoluto dejaría de representar una voluntad colectiva y pasaría a representar una voluntad unilateral. Debe haber libertad de expresión, libre acceso a la información (que en esa época se lograba por la reunión física de la gente) y libre decisión, todo lo cual lleva a la idea de imperio de la ley y de democracia republicana¹⁰.

Los demagogos emiten los decretos para el pueblo pasando por encima de las leyes (...). De este modo, la autoridad de cada cargo comienza a

⁸Carpio, Adolfo. *Principios de filosofía: una introducción a su problemática*. Buenos Aires: Glauco, 2004, p. 113.

⁹Aristóteles. *La política*, op. cit., pp. 108 y 150-151.

¹⁰Es importante notar que se utiliza aquí el concepto de “democracia republicana” aludiendo a la república en sentido *sustancial*, como opuesta al autoritarismo en cualquiera de sus formatos y variantes, y no en sentido *formal*, como opuesta a la monarquía. Puede haber una figura monárquica simbólica sin poder real y cumplirse en sustancia los requisitos de la república, fundamentalmente la división de poderes, la rendición de cuentas y la igualdad ante la ley. Democracia republicana debe entenderse como sinónimo de lo que muchas veces se denomina “democracia liberal”, término este último que se presta a equívocos porque suele ser relacionado con el liberalismo como ideología y no como sistema político. El antecedente del uso sustancial que en este trabajo se hace de la acepción “república” está en Aristóteles, quien supo afirmar que no hay democracia sin república, en Montesquieu, quien habló de la Inglaterra del siglo XVIII como una república disfrazada de monarquía (república sustancial y monarquía formal), así como también en Rousseau, quien llegó a afirmar que todo gobierno legítimo es republicano y que entiende por este último un gobierno regido por las leyes. Ver: Aristóteles. *La política*. Buenos Aires: Gradifco, 2006. Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Buenos Aires: Heliasta, 2005. Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. Buenos Aires: Apebe, 2005.

menoscabarse. Y a una semejante democracia, se le objeta con razón que se trate en verdad de una república; porque donde la ley carece de autoridad no puede existir una república. La ley debe ser suprema por sobre todas las cosas, y los magistrados y jueces deben decidir en los asuntos particulares. (...). Y si acaso la democracia constituye una forma correcta de gobierno, entonces un sistema en el cual todas las cosas son reguladas por medio de decretos, no se tratará de una democracia en el verdadero sentido del término.¹¹

Mucho que ver con lo que aquí denominamos “democracia republicana” tiene lo que Aristóteles promueve como forma mixta de gobierno, más aún si lo interpretamos en el contexto de época. Según Touchard:

Muestra preferencia más que por un género puro, por un género mixto o, en todo caso, mezclado, al que llama Constitución “verdadera” o “Constitución política” (...). Intenta conciliar el principio democrático y el principio aristocrático. (...). Se limita a pedir al buen gobierno que proteja al pobre de la opresión y al rico de la confiscación.¹²

Hay en Aristóteles una aceptación de la categoría de “bien común” o “interés general” basada en una concepción no rival de la libertad (y de la riqueza potencial

¹¹Aristóteles. *La política*, *op. cit.*, pp. 150-151.

¹²Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Editorial Tecnos, 1983, p. 47.

derivada de ella). La libertad de uno no va en desmedro de la libertad del otro, y por eso deben evitarse los extremismos y colocarse en el centro del sistema político a la clase media, que por su condición es la más alejada de las tentaciones extremas. Cabe suponer una relación entre la valoración práctica de la decisión colectiva y la aceptación de la categoría de bien común. Pues si el conjunto es superior a las partes, cuanto más amplio e integrado sea el conjunto con mayor eficacia podrá ejercerse la función colectiva.

El optimismo práctico de Aristóteles sobre la voluntad colectiva se entronca, además, con una particular noción acerca de la capacidad de conocimiento individual de la persona humana y con lo que se ha denominado “falibilismo epistemológico”. Éste nos dice que nadie puede conocer la verdad completa pero que, a partir del debate e intercambio de experiencias para aprender del error, podemos acercarnos a la verdad, aunque sin llegar a alcanzarla jamás ni a tener nunca una certeza total sobre cuán cerca estamos. Es así que, no por casualidad, puede leerse en la *Metafísica*:

La ciencia que tiene por objeto la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro sentido, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzar la verdad completamente, ni yerra por completo, sino que cada uno explica algo acerca de la Naturaleza; individualmente, cada uno contribuye muy poco a ella; pero reuniendo todas las contribuciones se logran importantes resultados. La situación es aquí como dice el proverbio: ¿quién no clava una flecha en una puerta? En este sentido, la investigación de la verdad sin

duda es fácil; pero el hecho de poder alcanzar sólo una parte muestra su dificultad. Quizás la causa de la dificultad no está en las cosas, sino en nosotros. Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es como el del entendimiento de nuestra alma frente a la verdad. Y es justo agradecer no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado con menos claridad. Pues también éstos contribuyeron a desarrollar nuestra facultad de pensar.¹³

En definitiva, tras analizar a Aristóteles, empieza a dibujarse una posible conexión, desde luego no mecánica ni lineal, entre el optimismo práctico sobre la decisión colectiva, el falibilismo epistemológico, la noción funcional del pueblo, la categoría del bien común, el sistema democrático republicano y, como veremos más adelante, una tendencia interna del liberalismo que podríamos llamar “práctica-institucional”.

La equívoca “voluntad general” de Rousseau.

Antes de entrar a analizar la decisión colectiva en Rousseau, es preciso aclarar las diferencias entre lo que él entiende por “voluntad general” y lo que en este ensayo hemos definido como decisión o voluntad “colectiva”. Ambos conceptos se intersectan pero no son para nada idénticos.

¹³Aristóteles. *Metafísica*. Buenos Aires: Libertador, 2009, p. 33.

Para el filósofo ginebrino la voluntad general es un tipo ideal, algo parecido al “bien común” o “interés general”, y se expresa cuando un grupo de personas de buena voluntad se reúnen en asamblea para tomar decisiones sobre reglas generales. Cuanto más amplio sea el consenso por el cual se tome la decisión, más se acercará la misma al ideal de la “voluntad general”.¹⁴ Por eso Rousseau dice que la voluntad general es infalible, indivisible y absoluta. Sólo así se comprende el sentido de sus palabras:

Si se elimina del pacto social lo que no constituye su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su potencia bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo. (...). Así como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político poder absoluto sobre todos los suyos, y es este poder, dirigido por la voluntad general, como he dicho, el que lleva el nombre de Soberanía. (...). No hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para este cuerpo del pueblo, ni siquiera el Contrato Social. (...). El Soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre lo que debe ser. (...). Quien se niegue a acatar la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre. (...). Sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado con arreglo a la finalidad de su institución, que es el bien común. (...). Se

¹⁴Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. Buenos Aires: Agebe, 2005, p. 108.

deduce de lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública, mas no que las deliberaciones del pueblo posean la misma rectitud.¹⁵

A simple vista, como queda reflejado en el pasaje citado, pareciera verse en Rousseau una confianza dogmática en la voluntad colectiva y una defensa de un absolutismo o dictadura electiva. De hecho, muchas veces se lo interpretó así y sus ideas fueron usadas para alimentar lo que podríamos denominar un optimismo dogmático sobre las decisiones colectivas, que indicaría que la mayoría tiene derechos ilimitados sobre la minoría porque la verdad o lo justo es lo que la mayoría dice que es y, por ende, la minoría carece de derechos.

Sin embargo, cuando Rousseau afirma que la voluntad general nunca se equivoca y que no tiene límites, no está pensando en un absolutismo electivo ni mucho menos. Lo que hay que entender es que, para Rousseau, no toda voluntad colectiva es la expresión de la voluntad general. Y no cualquier reunión o decisión del pueblo es “soberana”. Su hipótesis sobre la voluntad general es una “fórmula menos segura de lo que parece, ya que el problema reside en que el soberano sea”¹⁶. El pueblo debe cumplir cierta función para ser efectivamente soberano, o sea para ser propiamente “pueblo”. Esto denota una concepción funcional del pueblo como ente o agente político, igual que Aristóteles.

¹⁵Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, op. cit., pp. 20-35.

¹⁶Touchard, op. cit., p. 331.

Las condiciones para que el pueblo sea efectivamente soberano y que su voluntad constituya realmente la expresión de la “voluntad general” son, básicamente, dos: que el pueblo se reúna en asamblea (rechaza la democracia indirecta) y que, tras deliberar libremente, decida solamente sobre el establecimiento de reglas de conducta generales (si el pueblo tomara una decisión particular y no general, por más unánime que fuera, dejaría de ser soberano y la decisión se tornaría ilegítima y no sería una “voluntad general”).¹⁷

Rousseau demuestra una gran confianza en las decisiones colectivas desde cierto punto de vista, pues cuanto más unánime es una decisión más se acerca al bien común, pero introduce condiciones que parecen más estrictas que las de Aristóteles. De hecho, este último no desestimó la democracia indirecta, ni hizo tanto hincapié o no fue tan estricto al negarle al pueblo la posibilidad de tomar decisiones particulares o de ejecutar sus decisiones generales. En Rousseau parece no haber grises. Si no se cumplen todas las condiciones mencionadas, se pierde toda soberanía, legitimidad y legalidad.

Actualizándolo a nuestros días, podríamos suponer que Rousseau aceptaría como voluntad general (o como una fuerte aproximación a ella) la decisión de un vecindario o pueblo reunido en una asamblea popular que estableciera un sistema de seguridad social por el cual se les otorgase a todas las personas que cumplieran ciertos requisitos, iguales para todos, un determinado subsidio. Pero rechazaría como voluntad general la decisión adoptada por esa misma reunión de vecinos o ciudadanos que resolviera darle a X persona, con nombre y apellido, un beneficio determinado de

¹⁷Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, op. cit., pp. 35 y 41.

manera excepcional. Incluso la mera ejecución particular de reglas generales previamente establecidas por el pueblo o Soberano debía ser llevada adelante por un órgano distinto de éste, con lo cual Rousseau se mostraba muy favorable a la división de poderes.¹⁸

Dicho esto, aunque parezca paradójico, se puede concluir que la confianza de Rousseau en la decisión colectiva era más restringida que la de Aristóteles (quitando siempre su asistemático dogma esclavista de época). Se podría hablar entonces de un “optimismo práctico restringido” sobre la decisión colectiva en el caso del ginebrino. Sin embargo, su rechazo absoluto de la democracia representativa y el modo inusual en que usó el concepto de “voluntad general” hicieron que sus ideas fuesen interpretadas, en algunos casos, tanto a favor del pesimismo como del optimismo dogmático.

En cuanto a la interpretación de las ideas de Rousseau a favor del pesimismo sobre la decisión colectiva, es aquí determinante su rechazo intransigente de la representación y su inflexible defensa, sin términos medios, de la democracia directa:

La soberanía no puede ser representada, de la misma manera que no puede enajenarse. Consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede delegarse. Ella es la misma u otra distinta. No existe término medio. Los diputados del pueblo, por lo tanto, no son ni pueden ser sus representantes. Son sus comisarios nada más, y no pueden resolver definitivamente. Toda ley no ratificada por el pueblo en persona es nula,

¹⁸Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, op. cit., p. 44.

no es tal ley. El pueblo inglés se engaña al creerse libre. No lo es más que durante la elección de los miembros del Parlamento. Apenas elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada. En los breves instantes de su libertad, el uso que de ella hace merece que la pierda. (...). Desde el instante en que un pueblo se da representantes deja de ser libre, ya no existe.¹⁹

Rousseau no supo ver (como sí pudieron hacerlo Locke o Montesquieu) que en su época estaban en incipiente desarrollo los fenómenos de la representación política, la masificación y la unificación nacional, los cuales tenderían a acentuarse, difundiendo a lo largo y ancho del planeta la democracia representativa nacional de masas. El filósofo ginebrino se opuso a esta tendencia y se mantuvo aferrado a una democracia comunal y asamblearia de estilo ateniense. Esto se puede observar también en sus ideas sobre educación. Prefirió la educación personalizada de uno a uno, lo que claramente llevaba a una educación elitista y antidemocrática. Sin embargo, la ambivalencia de Rousseau también se observa en este asunto. Pues aunque se mostró contrario a las tendencias democráticas de masificación de la educación, también reveló en sus ideas pedagógicas una aparente consciencia de la falibilidad humana que le permitió adelantarse históricamente al auge posterior de la pedagogía de la Escuela Nueva, basada en la autonomía del alumno, lo cual representa la tendencia educativa generalmente percibida como “democrática” en la actualidad. Se destaca aquí su famoso consejo sobre “hacerlo todo sin hacer nada”²⁰. Esta

¹⁹Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, op. cit., pp. 94-96.

²⁰Rousseau, Juan Jacobo. *Emilio o la educación*. El Aleph, 2000, p. 136. Disponible en: <http://escritoriodecentes.educ.ar/datos/recursos/libros/emilio.pdf>.

consciencia de la falibilidad humana explicaría, por lo menos parcialmente, la limitada y muy prudente confianza de Rousseau en la decisión colectiva.

En una época de nacionalización y masificación creciente de la política, que forzaba a la identificación de la democracia con la representación, las ideas de Rousseau bien podían ser usadas para oponerse a las tendencias democráticas del momento y para rechazar como ficticia (tal cual lo hiciera luego Marx) la democracia representativa. El repudio hacia el fenómeno de la representación puede servir para deslegitimar las instituciones intermedias de equilibrio y control en una democracia republicana. No por azar han sido detectados en Rousseau “acentos premarxistas subrayados por Engels”²¹.

Por otro lado, si bien de ninguna manera cabe suponer que Rousseau hubiera estado de acuerdo con ello, otro uso posible de sus ideas es el de un optimismo dogmático sobre la decisión colectiva que puede conducir a un absolutismo electivo a dictadura de la mayoría. Aseveraciones como que la voluntad general nunca se equivoca y que ser sometido a la voluntad general es ser obligado a ser libre, claro que mal interpretadas o tomadas en forma descontextualizada y literal, bien pueden servir para fundamentar la plena concentración del poder en un gobernante electo que alegue de esa forma una supuesta relación directa con el pueblo, sin intermediarios.

Como dijimos, Rousseau defendió una democracia directa de tipo asamblearia y comunal. Sólo como último recurso, ante la imposibilidad de aquello, aceptó en algunos casos, con muy duros cuestionamientos y en cierto modo contradiciéndose,

²¹Touchard, *op. cit.*, p. 329.

una democracia representativa a la que denominó “aristocracia electiva” y describió como “la mejor de todas las aristocracias”²².

En definitiva, con errores de cálculo sobre la representación, la masificación y la nacionalización, Rousseau fue un demócrata republicano que creyó en el bien común y confió, de manera práctica aunque restringida, en el valor superior de las decisiones colectivas, aceptando la existencia funcional de un “pueblo” como ente distintivo.

El contrapunto de Kelsen.

Se puede identificar una postura pesimista sobre la decisión colectiva incluso dentro del marco del liberalismo y, específicamente, del liberalismo político. Para ello, al no poder hacer por razones de espacio un análisis más amplio, nos centraremos en la figura de Hans Kelsen. Como vemos, el pesimismo puede estar presente, no sólo en ideologías autoritarias, sino también en ideologías democráticas. En este último caso, la ideología democrática en cuestión se volverá más dogmática, debilitándose, pues en ella el sistema democrático habrá perdido una parte importante de su fundamentación.

De ninguna manera se niegan los importantes aportes de Kelsen al pensamiento democrático²³, como su idea de constitucionalizar y democratizar los partidos políticos, su firme defensa de los mecanismos de democracia participativa y

²²Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, *op. cit.*, p. 72.

²³Vázquez, Jorge Robles. “Hans Kelsen, su concepto de democracia y la Constitución de Austria de 1920”. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. México. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/239/art/art7.pdf>.

de los derechos de las minorías, o su crítica al colectivismo y al engaño de asignar personalidad psíquica al Estado. Pero ello no quita que su pesimismo en relación con la decisión colectiva ejerció una influencia negativa sobre la fortaleza de las ideas democráticas. Veamos someramente de qué manera ocurrió esto.

Una cosa es asignarle personalidad psíquica al Estado, cayendo en el colectivismo, y otra muy distinta reconocer la existencia funcional de una voluntad colectiva que emerge como fenómeno distinguible por el aumento cualitativo de la capacidad de procesar información. Lo primero lleva a reemplazar las voluntades de los ciudadanos por una voluntad unilateral del gobernante que se presenta como “voluntad de Estado” y, por tanto, del “pueblo” o “sociedad”, más allá del contenido de las voluntades individuales y del respeto o no de los derechos humanos. Lo segundo, el reconocimiento de una existencia funcional del pueblo, implica confiar en que, a la larga, la democracia permite siempre un resultado superior al de cualquier autoritarismo o sistema de decisión unilateral. Kelsen habría contribuido a fortalecer el pensamiento democrático al rechazar lo primero pero no al rechazar también lo segundo.

Este pesimismo sobre la decisión colectiva llevó al jurista austríaco a aseverar que la representación política (y por deducción lógica la democracia representativa) era una ficción, en sintonía con Rousseau y Marx. Esto último inevitablemente irradia cierto pesimismo y descreimiento hacia toda su defensa de la democracia, muy valiosa y heroica por cierto en el contexto histórico en que se dio.

Ya que hayamos de ser gobernados, aspiremos al menos a gobernarnos por nosotros mismos. (...). Es políticamente libre quien, aun estando sometido, lo está solamente a su propia voluntad y no a la ajena. (...). Rousseau, tal vez el primer teórico de la democracia, plantea la cuestión relativa al Estado ideal. (...). Este planteamiento del problema no está libre de prejuicios, porque al investigar la esencia de la democracia no cabe de antemano suponerla como la mejor forma del Estado. (...). Mas ni siquiera el que vote con la mayoría puede decir que está exclusivamente sometido a su propia voluntad, como puede apreciarlo tan pronto como modifique la opinión que manifestó en su voto. (...). Sería imposible justificar el principio de la mayoría diciendo que más votos tienen mayor peso que menor cantidad de ellos. (...). La democracia (...) es compatible aún con el mayor predominio del poder del Estado sobre el individuo e incluso con el total aniquilamiento de la “libertad” individual y con la negación del ideal del liberalismo. Y la Historia demuestra que el poder del Estado democrático no propende a la expansión menos que el autocrático. (...). En definitiva, la unidad del pueblo es sólo una realidad jurídica. (...). A este fin sirve la *ficción de la representación*.²⁴

Es verdad que en un pasaje Kelsen se expresa a favor de una tensión dialéctica entre la mayoría y la minoría. Empero, la justificación posterior de esa afirmación se

²⁴Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia*. Buenos Aires: Editorial Labor, 1934, pp. 16, 17, 21, 23, 24, 30 y 52. Disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0624.pdf>.

centra únicamente en la idea de “transacción”. Cada bloque sacrifica una parte de sus ideas al mero efecto de garantizar una convivencia pacífica.²⁵

Es cierto que la democracia garantiza mejor que ningún otro sistema la paz interior, pero si la defensa de la democracia se basa solamente en un argumento de tipo negativo, para desalentar algo malo, y no para generar un proceso de acercamiento a la verdad y al bien común inexistente en cualquier variante del autoritarismo, no cabe duda de que la fundamentación a favor de la democracia se debilita. Dicha postura implica darles cabida a todas las críticas existentes contra la democracia y dejarle a ésta un reducto intelectual ínfimo, muy vulnerable por cierto ya que en ciertos contextos, por más de que a largo plazo ese tipo de paz sea insustentable e indeseable, puede parecer a simple vista que la represión autoritaria es la única manera de imponer el orden en lo inmediato.

Pero lo interesante aquí es analizar el efecto que puede tener en un pensamiento democrático la inserción de una lógica causalista que descrea de los fenómenos sistémicos y conduce inevitablemente a cierto incremento del nivel de razonamiento dogmático. Frente al argumento relativamente solitario y endeble de la conveniencia de una transacción para pacificar las relaciones políticas, Kelsen parece verse obligado a reforzar su argumentación con lógicas abstractas.

En el ideal de la democracia (...) convergen dos postulados de nuestra razón práctica y reclaman satisfacción dos instintos primarios de la vida social. En primer lugar, la protesta contra la coacción resultante del estado

²⁵Kelsen, *op. cit.*, p. 141.

social, la reacción contra la voluntad extraña, ante la cual la propia tiene que doblegarse, y la retorsión contra la heteronomía. Es la misma Naturaleza la que en su ansia de libertad se subleva contra la sociedad. (...). Y mientras más profundamente alientan contra el señor o el imperante los sentimientos de los súbditos: “Él es un hombre como yo, y todos somos iguales. ¿De dónde emana su derecho a mandarme?” Así, la idea absolutamente negativa y anti-heroica de la *igualdad* presta base a la aspiración, también negativa, hacia la *libertad*. Del supuesto de nuestra igualdad –ideal– puede inferirse la tesis de que nadie debe dominar a nadie.²⁶

Lo cierto es que la negación del fenómeno de la voluntad colectiva por parte de Kelsen parece vincularse llamativamente con la adopción de una definición formalista o procedimentalista de la democracia que le quita contenido al concepto y lo hace susceptible de una manipulación autoritaria. De nuevo: “La democracia (...) es compatible aún con el mayor predominio del poder del Estado sobre el individuo e incluso con el total aniquilamiento de la ‘libertad’ individual y con la negación del ideal del liberalismo.”²⁷

Si la democracia es sólo un acto aislado de elección popular del gobierno y no un sistema institucional que garantiza el control permanente del gobernante elegido y el respeto de los derechos humanos básicos, es fácil vislumbrar las distorsiones que se

²⁶Kelsen, *op. cit.*, pp. 15-16.

²⁷Kelsen, *op. cit.*, pp. 16, 17, 21, 23, 24, 30 y 52.

pueden dar en la práctica al momento de implementar la democracia. No quiere decir que Kelsen promoviera una democracia meramente formal, pero al aceptarla como democracia la termina favoreciendo en cierta medida.

A partir de este contrapunto de Kelsen, se desarrolla una corriente muy influyente durante el siglo XX que, aunque adhería al liberalismo político, lo hacía de un modo dogmático y formal que lo debilitaba frente a sus numerosos y sagaces enemigos. Se destacó posteriormente en esta línea Joseph Schumpeter, para quien la democracia no era más que un método de combate político por medio de elecciones competitivas para formar gobierno.²⁸ Así, se difundió un concepto de democracia restringido a lo electoral, que no reparaba en la situación política e institucional circundante y que se volvió rápidamente el enfoque hegemónico.²⁹

Si, como afirma Kelsen, la democracia no supone un mínimo de libertad y es compatible con su aniquilación completa, entonces no es parte tan esencial del liberalismo, y éste se ve obligado a buscar sus fundamentos más profundos y propios en el ámbito económico. Esto lleva a una sobrevaloración de las variables estrictamente económicas frente a las institucionales, lo cual, en el mejor de los casos, conduce a un liberalismo economicista que rompe con sus fundamentos originales y subestima la importancia de las instituciones.

Si no existe un pueblo en sentido funcional, la sumatoria de voluntades no acerca a la verdad o al bien y, por ende, no existe un mecanismo de decisión favorable

²⁸Schumpeter, Joseph Alois. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Traducción de José Díaz García. México D. F.: Editorial Aguilar, 1961, p. 343.

²⁹Vidal de la Rosa, Godofredo. "Teoría democrática. Joseph Schumpeter y la síntesis moderna". *Argumentos*. México. Vol. 23, no. 62, enero/abril. 2010. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952010000100008.

a la consecución de los intereses legítimos de todos los integrantes de la sociedad por igual. La democracia pasa a ser un mero procedimiento neutral e insípido incapaz de suscitar un entusiasmo racional.

Esta línea de pensamiento le allanó el camino a la teoría de la elección racional, así como a la lógica de la acción social de Olson³⁰. Éstas, ante la supuesta inexistencia de comportamientos de bien común y de entes colectivos funcionales, vieron la necesidad de interpretar el comportamiento colectivo como fruto de consideraciones economicistas puramente individuales. Como no podía ser de otra forma, estas teorías resultaron inapropiadas para explicar fenómenos colectivos que conllevaban procesos complejos no susceptibles de ser comprendidos únicamente en base a conductas individuales aisladas.³¹

No es casual que Kelsen haya caído en algunos casos en cierto relativismo (más allá de que él usó la palabra “relativismo” como una mezcla de relativismo y pluralismo). Esto puede verse en su positivismo jurídico irrestricto, que involucraba un repudio hacia toda forma de iusnaturalismo, y en su crítica hacia el “absolutismo filosófico”³². Por momentos, Kelsen se apartó del mero falibilismo y afirmó la inexistencia de realidades absolutas, desviándose hacia el relativismo. Resulta esto comprensible puesto que el austríaco no distinguía entre tres posturas epistemológicas

³⁰Olson, Mancur. *The logic of collective action. Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press, 1965 (2002).

³¹Tarrow, Sidney. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 55-56.

³²Kelsen, Hans. “Absolutismo y relativismo en filosofía y en política”. En: *¿Qué es la justicia?* España: Planeta-Agostini, p. 113. Citado por: Vázquez, Jorge Robles. “Hans Kelsen, su concepto de democracia y la Constitución de Austria de 1920”. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. México. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/239/art/art7.pdf>.

(pesimismo, falibilismo y optimismo, según Popper) sino tan sólo entre dos, diluyendo el falibilismo en las dos restantes. Puede que esto lo haya llevado, en algunos casos, a un relativismo que le impidiera una confianza más firme en la decisión colectiva. De hecho, ha sido criticada su postura por caer inadvertidamente en un autoritarismo epistemológico y valórico, así como también por transformar la tolerancia en indiferencia.³³

Quizás tampoco sea casual que Kelsen haya postulado para Europa un sistema de control de constitucionalidad concentrado que rompió con la tradición americana del control difuso³⁴. Es decir, se opone a una decisión colectiva espontánea o descentralizada de los jueces al efecto de determinar la constitucionalidad de las leyes. De nuevo, se ven indicios en Kelsen de tender, dentro de la democracia, hacia una desconfianza en la decisión colectiva.

En definitiva, sin salirse de los cauces democráticos, Kelsen le retiró al fenómeno de la decisión colectiva cualquier tipo de confianza especial, concibió al pueblo como mera suma de individualidades, debilitó la categoría de bien común adhiriendo a un relativismo filosófico que parece acercarse al pesimismo epistemológico, promovió un enfoque formal y procedimentalista de la democracia que se aleja del ideal republicano y, podríamos decir, se insertó en una tendencia interna del liberalismo que podríamos denominar “dogmática-economicista”. Esto refuerza la hipótesis de la cierta conexión lógica entre las seis facetas analizadas

³³San Martín, Jaime Araos. “Relativismo, tolerancia y democracia en H. Kelsen”. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*. Pontificia Universidad Católica de Chile. 2008, vol. III, n. 19, pp. 253-269. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122940003>.

³⁴Ugarte, Pedro Salazar. “Nota sobre democracia y Constitución en la obra de Hans Kelsen”. *Isonomía*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. 2008, N° 28, pp. 187-197. Disponible en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/141241.pdf>.

puesto que, al alejarse Kelsen de Aristóteles y Rousseau en su mirada sobre la decisión colectiva, también acabó haciéndolo en mayor o menor medida en los demás aspectos.

Popper y el rescate sistémico del optimismo aristotélico.

Antes de adentrarnos en Popper, parece atinado hacer una mención genérica de la filosofía estadounidense, cuyos desarrollos se emparentan con la elaboración popperiana posterior. En esta línea, se hicieron experimentos prácticos que buscaron acreditar empíricamente la existencia distinguible de una voluntad colectiva como ente funcional, no como ente psíquico.

El típico ejemplo es el de adivinar cuántas canicas hay en un frasco. Si les pedimos a muchas personas que adivinen cuántas hay, en la enorme mayoría de los casos el promedio de sus respuestas o el acuerdo entre ellos será más próximo a la respuesta correcta que la mayoría de los números arrojados individualmente por cada uno de los participantes, cuando no más próximo a todos ellos. Además, la persona o minoría que excepcionalmente se acerque más que el grupo a la respuesta correcta irá variando si repetimos el experimento. De manera tal que las posibilidades de acercarse a la respuesta correcta aumentan drásticamente si la decisión es colectiva, incluso en comparación con el desempeño individual de quien mejor se hubiera desenvuelto de manera particular.³⁵

³⁵Matteucci, Aldo. "Review of The Wisdom of Crowds: Why the Many are Smarter than the Few (by James Surowiecki)". Disponible en: <http://www.diplomacy.edu/resources/books/reviews/wisdom-crowds-why-many-are-smarter-few>, accedida el 26 de abril de 2015.

La explicación de este experimento es que las decisiones colectivas incrementan los puntos de captación y procesamiento de información en relación con las decisiones unilaterales. Ningún individuo es dueño de la verdad y todos tenemos una opinión limitada y restringida por nuestro punto de vista parcial. Pero si la decisión es colectiva, se crea un sistema de procesamiento de información descentralizado, que combina los diversos puntos de vista parciales logrando una imagen colectiva de la realidad mucho más ajustada que la que puede caber en la mente de una sola persona. Esto no implica caer en el relativismo de negar una realidad objetiva, clausurando el debate, sino valorar la inclusión de la mayor cantidad de voluntades libres que sea posible en el proceso de decisión, bajo la premisa de que nadie puede alcanzar la verdad en su totalidad ni tener certeza plena acerca de cuánto se ha acercado a ella.

Se puede establecer una conexión entre la filosofía pragmatista que se desarrolla en Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX y la teoría de Popper. De hecho, en muchos casos ambas corrientes parecen decir lo mismo con palabras distintas. Cuando Popper habla de que la verdad no se puede conocer con certeza y de que, por tanto, sólo podemos avanzar hacia la verdad detectando las imperfecciones de nuestras teorías y subsanándolas, el pragmatismo estadounidense dice que la veracidad de una idea no se mide por su lógica abstracta sino por sus resultados. En palabras de William James: “La verdad *es una especie de lo bueno* y no como se supone corrientemente una categoría distinta de aquello coordinada con ello. *La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser*

*bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas.*³⁶ Es cierto que Popper cuestiona el instrumentalismo³⁷, pero su crítica al instrumentalismo se relaciona con una diferenciación conceptual entre ciencia y técnica, y no con una crítica a la noción de que las ideas deben ser juzgadas de manera práctica.

En sintonía con la concepción del pueblo como ente funcional, John Dewey fue, en la filosofía estadounidense, uno de los primeros en poner de relieve la existencia del pueblo como ente separado de sus componentes. Para él la sociedad en su carácter unificado y estructural es el hecho del caso. El individuo no social es una abstracción a la que se llega imaginando lo que sería el hombre si le quitaran todas sus cualidades humanas. La sociedad, en su conjunto, es el orden normal, y la masa como agregado de unidades aisladas es la ficción.³⁸

Por su parte, se puede decir que, de manera histórica y científicamente mucho más actualizada, y por ello quizás con mayor grado de sistematicidad, precisión y coherencia, Karl Popper retoma el optimismo práctico y republicano de Aristóteles en relación con las decisiones colectivas. Inspirándose en Voltaire, comienza por reafirmar la falibilidad humana:

Voltaire se pregunta: “¿Qué es la tolerancia?” Y responde (traduzco libremente): “Tolerancia es la consecuencia necesaria de constatar nuestra

³⁶James, Williams. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Buenos Aires: Ediciones Orbis, 1984, p. 61.

³⁷Popper, Karl R. *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998, pp. 152-153.

³⁸Dewey, John. *The ethics of democracy, The early works 1882-1898*. Comp. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967-72, vol. 1. 232. Citado por: Menand, Louis. *El club de los metafísicos*. Buenos Aires: Destino, 2003, pp. 311-312.

falibilidad humana: errar es humano, y algo que hacemos a cada paso. *Perdonémonos pues nuestras mutuas insensateces. Éste es el primer principio del derecho natural.*” Aquí Voltaire apela a nuestra honestidad intelectual: debemos admitir nuestros errores, nuestra falibilidad, nuestra ignorancia.³⁹

Vemos así que bajo ningún aspecto podemos decir que Popper adscriba al optimismo dogmático con relación a las decisiones colectivas. Su fuerte crítica al “esencialismo”⁴⁰ parece ser una faceta de su rechazo del dogmatismo. De toda su teoría surge claramente, reflejado en el citado párrafo, el principio de la falibilidad humana. De ahí que las decisiones colectivas, por ser humanas, son necesariamente también falibles. Y esto implica, como contrapartida, una limitación al accionar humano, pues nos dice Popper, de nuevo citando a Voltaire, que, si se debe aceptar e instaurar la tolerancia fruto del reconocimiento de la falibilidad humana, la intolerancia no puede ser tolerada. Con lo cual tenemos que una supuesta decisión colectiva intolerante no debería ser admitida porque anularía la libertad y, por ende, la expresión colectiva auténtica.

Popper, igual que Aristóteles, desemboca así en el gobierno limitado y en la democracia republicana (en el sentido que aquí damos a esta expresión) como condición necesaria de la libertad política. “Si concedemos a la intolerancia el derecho a ser tolerada, destruimos la tolerancia, y el Estado constitucional. Éste fue el destino

³⁹Popper, Karl R. “Tolerancia y responsabilidad intelectual”. Conferencia en la Universidad de Tubinga, 26 de mayo de 1981, p. 3. Disponible en: <http://www.hacer.org/pdf/Popper.pdf>.

⁴⁰Popper, Karl R. *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Editorial Tecnos, 1994. ¿, pp. 23-26.

de la República de Weimar.”⁴¹ La capacidad de las personas de ejercer presión sobre sus gobernantes y controlarlos se tornaba esencial para el filósofo austríaco. Tanto es así que prácticamente definió la democracia como “la posibilidad de deshacerse del gobierno sin derramamiento de sangre”⁴². Subyace de nuevo la idea de límite.

Popper logró, de alguna manera, una explicación científica acabada sobre el fenómeno de la decisión colectiva, que muchos otros habían observado fundamentalmente de manera empírica e intuitiva pero sin racionalizarlo completamente (salvo quizás, como vimos, en el caso de la filosofía estadounidense de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX).

La solución reside en comprender que todos nosotros podemos errar, y que con frecuencia erramos, individual y colectivamente, pero que la idea misma del error y la falibilidad humana supone otra idea, la de *verdad objetiva*: el patrón al que podemos no lograr ajustarnos. Así, la doctrina de la falibilidad no debe ser considerada como parte de una epistemología pesimista. Esta doctrina implica que podemos buscar la verdad, la verdad objetiva, aunque por lo común podamos equivocarnos por amplio margen. También implica que, si respetamos la verdad, debemos aspirar a ella examinando persistentemente nuestros errores: mediante la infatigable crítica racional y mediante la autocrítica.⁴³

⁴¹Popper, Karl R. “Tolerancia y responsabilidad intelectual”. Conferencia en la Universidad de Tubinga, 26 de mayo de 1981, p. 4. Disponible en: <http://www.hacer.org/pdf/Popper.pdf>.

⁴²Popper, Karl R. *La lección de este siglo*. Entrevistado por Giancarlo Bosetti. Buenos Aires: Temas Grupo Editorial, 1998, p. 108.

⁴³Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991, p. 38.

El mundo entero no cabe en la mente de una sola persona. Por ende, nunca podemos estar completamente seguros de nuestras verdades puesto que siempre hay una parte de la realidad que se nos escapa y cuya coincidencia o compatibilidad con nuestro modelo mental no podemos constatar.

Si la verdad existe pero no se puede conocer con certeza y lo único que se puede conocer o detectar es la falta de verdad o error, entonces la capacidad y probabilidad de aprender de la experiencia y de acercarse lo más posible a una verdad objetiva que desconocemos es sumando al debate y al proceso de decisión la mayor cantidad posible de ópticas o puntos de vista diversos. Cuantas más miradas reposen sobre un objeto, más probable será la detección de incongruencias entre ese objeto y la representación intelectual del mismo que se somete a discusión. Por eso, llevado al ámbito de la ciencia, las teorías u opiniones deben ser para Popper “contrastables”⁴⁴ con la realidad. No se trata de un optimismo absoluto, de tipo dogmático, ni de un pesimismo despreciativo o negador del valor de las decisiones colectivas. Es un tema de probabilidades y tendencias, lo que hace que se ponga el foco en las condiciones concretas de expresión de la voluntad colectiva para favorecer su mejor desempeño.

En sintonía con lo dicho anteriormente sobre el límite de la intolerancia, se deriva de la teoría de Popper sobre el avance cultural por medio de la detección del error que, para maximizar el acercamiento a la verdad, la libertad (de expresión, de información y de decisión) debe ser lo más amplia posible. Debe haber, por tanto,

⁴⁴Popper, Karl R. *Realismo*, *cit.*, pp. 214-215.

reglas de juego efectivas que protejan esas libertades y rijan por encima de la voluntad arbitraria de cualquiera de los partícipes de la discusión.

Una decisión grupal sin libertad no será, propiamente dicha, una decisión “colectiva”, puesto que, en ese caso, quien concentre el poder controlará la información o las conductas y, por ende, también la decisión. Se tratará de una decisión unilateral, en el mejor de los casos “disfrazada” de decisión colectiva.

Vemos así que Popper, igual que Aristóteles y Rousseau, desemboca en el optimismo práctico sobre la decisión colectiva, el falibilismo epistemológico, la aceptación de la categoría de “bien común” (en línea con la aceptación de la existencia de una verdad objetiva, más allá de que no podamos conocerla con certeza) y la concepción del pueblo como ente funcional, todo lo cual refuerza el ideal democrático-republicano desde una perspectiva del liberalismo práctico-institucional.

Reflexiones y conclusiones finales.

El debate sobre la decisión colectiva, dentro del liberalismo en particular pero también más allá de él, no está cerrado e incumbe a las discusiones más actuales. Se trata de un capítulo de la eterna lucha entre los valores democráticos y los autoritarios, que se da inclusive, con diversos grados o intensidades, dentro de las ideologías democráticas.

Antes de adentrarnos en las conclusiones específicas derivadas del recorrido anterior, cabe plantear o dejar abiertas ciertas reflexiones que exceden el objeto y la

extensión de este artículo pero que se vinculan fuertemente con el tema tratado, y que podrían ser tema de investigaciones o reflexiones futuras.

Entre estos interrogantes que quedan abiertos cabe mencionar la pregunta sobre con cuál de las posturas sobre la decisión colectiva se vincula el populismo, que en nuestros días atraviesa una llamativa e innegable vitalidad intelectual como propuesta de lógica política. En palabras de Laclau, quizás quien más ha revolucionado el pensamiento sobre el populismo en los últimos tiempos: “al fin de concebir al ‘pueblo’ del populismo necesitamos (...) una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo, es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad.”⁴⁵

A simple vista, para que esa parcialidad “quiera” funcionar como totalidad y para que se crea con derecho a negar la legitimidad de la otra parte de la sociedad, pareciera ser necesario reconocerle a ese pueblo una existencia psíquica separada, con una voluntad contraria o incompatible con la de un “anti-pueblo” al cual se le niega su pertenencia legítima a la sociedad política. Si sólo la parcialidad populista tiene legitimidad, entonces la voluntad colectiva “popular” será percibida como ilimitada y siempre certera. No se medirá su acierto por las consecuencias de sus decisiones sino por su supuesta legitimidad excluyente de origen. Esto parece una aproximación ineludible al optimismo dogmático sobre la decisión colectiva. En este sentido, en el tiempo reciente ha cobrado impulso la concepción del cuerpo deliberante o

⁴⁵Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 108.

“colectivo”, no como ente funcional, sino como “agente” exteriormente indiviso⁴⁶, lo que parece abonar la lógica populista.

Cabe destacar que, en función de lo analizado hasta ahora, el liberalismo parece ser incompatible con el optimismo dogmático sobre la decisión colectiva. Pues si el poder emergente del pueblo carece de límites, la división de poderes, el Estado de Derecho y los derechos humanos indefectiblemente se debilitarán o dejarán de tener una vigencia efectiva garantizada. Más aún, dejarán de existir las condiciones de posibilidad para la existencia de una voluntad colectiva auténtica desde el punto de vista del liberalismo práctico-institucional.

Otra discusión actual con la que se vincula el tema del presente escrito es la que plantean los comúnmente denominados “partidos de la red”, cuyo nombre oficial varía en cada caso pero que se distinguen por favorecer una plena horizontalidad partidaria por medio de las redes sociales. Sin dudas que la democracia directa constituye la forma más pura de la decisión colectiva. Esto fue lo que detectó Rousseau. Pero incluso él se dio cuenta de que la decisión colectiva no podía emerger como por arte de magia y de que necesitaba ciertas condiciones prácticas y concretas para existir. Estas son, básicamente y traducido al lenguaje actual, la circunscripción del poder colectivo al establecimiento de reglas generales, la libertad de expresión y de acceso a la información pública y la capacidad de comunicación entre los participantes del proceso de decisión.

La cuestión es entonces de qué manera se pueden conseguir esas condiciones para poder implementar una democracia directa o semi-directa efectiva dentro de los

⁴⁶Urfalino, *op. cit.*, pp. 37, 123, 138, 139, 169.

límites de las posibilidades técnicas y sociales de nuestras sociedades actuales. No bastará con que el líder consulte a sus bases a través de mecanismos diversos, sino que habrá que crear las condiciones para que la ciudadanía en su conjunto tenga la posibilidad de insertarse de manera estable y en red en el proceso de decisión.

Lo anterior se vincula también con la idea de crisis de representatividad, tan en boga en la actualidad, de la que en verdad siempre se ha hablado desde el surgimiento de la democracia misma. Pues en cierto modo toda representación supone una crisis desde el momento en que no es el titular de la decisión quien decide sino un representante elegido por aquél. Ahora bien, ¿permite la democracia representativa la expresión de una auténtica voluntad colectiva?

A simple vista, sin ánimo de exhaustividad y en función de lo analizado y reflexionado a lo largo del presente trabajo, se puede decir que en la democracia representativa, siempre que se den las tres condiciones señaladas anteriormente (que exigirán Estado de Derecho, división de poderes y tecnologías de comunicación adecuadas al tamaño del grupo en cuestión), existirá una decisión colectiva plena al momento de elegir al representante, y una decisión colectiva limitada o restringida cuando ese representante, sometido a la legalidad y a la competencia política efectiva por poderes públicos independientes, decida en nombre del pueblo que lo eligió influido fuertemente por la opinión de éste. También, en menor medida cuanto mayor sea la calidad institucional y la transparencia de la democracia representativa en cuestión, podrán quedar algunas decisiones políticas particulares no centrales al criterio unilateral del gobernante, aunque dentro de márgenes de maniobra limitados

por la legalidad decidida colectivamente. En este sentido, la decisión representativa, siempre que haya cierto control efectivo de parte de las bases hacia sus representantes, es una decisión equiparable en sus efectos y naturaleza a la decisión colectiva pero en forma limitada.

Yendo ahora sí al terreno de las conclusiones específicas y concretas del presente trabajo, se pueden extraer las siguientes:

Hay tres principales posturas posibles sobre la decisión colectiva: el optimismo práctico, que considera a la decisión colectiva superior a la unilateral pero entiende que se requieren ciertas condiciones básicas de libertad individual para que la voluntad colectiva pueda emerger como ente funcional; el pesimismo, que niega o subestima la importancia de la decisión colectiva y la existencia de una colectividad como ente funcional; y el optimismo dogmático, que considera que la decisión colectiva puede existir y debe prevalecer sin importar las condiciones concretas de su desenvolvimiento ni el grado de libertad o autonomía de los individuos que forman la colectividad.

El liberalismo, como corriente de pensamiento político, puede adoptar una forma práctica-institucional o bien configurarse de un modo dogmático-economicista. La postura sobre la decisión colectiva que adopte consciente o inconscientemente un liberal incidirá significativamente en su inclinación hacia una u otra corriente interna del liberalismo.

El pensamiento liberal, desde sus mismos inicios, tuvo como uno de sus principales argumentos a favor de la libertad política la idea de que la decisión

colectiva es superior a la decisión unilateral, y que, por tanto, la libertad de expresión y de debate, más la democratización de las decisiones, permiten la emergencia de un pueblo como ente funcional (no como agente volitivo u organicista) cuyas probabilidades de acierto sobre cuestiones generales son mayores que las de individuos que decidan por el resto en forma unilateral.

Democracia y liberalismo, lejos de entrar en tensión o ser incompatibles, más bien parecen ser sumamente convergentes, en especial en el caso del liberalismo práctico-institucional, que demuestra mayor capacidad de valoración de la democracia y de la decisión colectiva que el liberalismo dogmático-economicista. La decisión colectiva no es incompatible con la decisión individual sino con la unilateral. Las decisiones individuales para asuntos particulares que atañen sólo al propio protagonista, lejos de debilitar las decisiones colectivas, las fortalecen. Hacen a las condiciones de libertad personal que permiten el surgimiento de una voluntad colectiva auténtica para las cuestiones generales, las que deben regularse a través de reglas también generales al efecto de evitar la discrecionalidad y la arbitrariedad contrarias a la libertad.

El liberalismo como doctrina política puede subsistir adhiriendo a una visión pesimista sobre la decisión colectiva, pero no sin perder parte importante de su esencia y de su fundamento. Sin embargo, el liberalismo es incompatible con un optimismo dogmático con relación a la decisión colectiva.

Se puede concluir que hay una cierta conexión lógica, no mecánica ni lineal, entre el optimismo práctico sobre la decisión colectiva, el falibilismo epistemológico,

la noción del pueblo como ente funcional, la aceptación de la categoría del bien común, el sistema democrático republicano y el liberalismo “práctico-institucional”. El falibilismo epistemológico pareciera darle un sostén antropológico al optimismo práctico sobre la decisión colectiva, y esta última brindar un marco teórico para el sostenimiento de la categoría de “bien común”. Las tres nociones anteriores favorecen la aceptación del “pueblo” como ente funcional, no como ente psíquico o agente que desplace o suprima la individualidad de las personas. Y todo lo anterior ejerce una presión muy poderosa a favor de la democracia republicana, que es el sistema institucional capaz de sumar la mayor cantidad posible de voluntades libres al proceso de decisión de manera estable.

Para que el liberalismo pueda asimilar plenamente el fenómeno de la decisión colectiva y fortalecerse, debe abandonar visiones del mundo atomistas o meramente causalistas. No hay posibilidad de defender la superioridad de las decisiones colectivas sobre las unilaterales si no se parte de la base de que existen procesos complejos de auto-organización que escapan a la capacidad de observación de la mente humana y que permiten que las sociedades o grupos puedan, bajo ciertas condiciones, ejercer funciones o potencias que no podrían ser ejercidos a través de decisiones unilaterales. Ése es, en última instancia, el misterioso y sublime secreto de la democracia.

Libertad, piedad y melancolía en la primera Modernidad: un rastreo a través de Saturno y otras divinidades paganas.

Freedom, Piety and Melancholy in the First Modernity:
an Approach through Saturn and other Pagan Deities.

Daniela Losiggio*

Fecha de Recepción: 31/03/2016

Fecha de Aceptación: 04/04/2016

Resumen: *Esta comunicación pretende acercarse al nacimiento del concepto de libertad a través de los estudios iconológicos de W. Benjamin, A. Warburg y F. Saxl- E. Panofsky sobre la supervivencia simbólica de Saturno y otras divinidades paganas en la imaginaria de la Primera Modernidad. Estos estudios nos permitirán consignar que aquello a lo que llamamos “secularización” constituye el nacimiento de un “hombre libre” que, o bien, en el caso de Italia, es libre de adoptar prácticas espirituales de otros tiempos y lugares a la par que conserva el principio de la piedad moral del catolicismo, o bien, en el caso de Alemania, es abandonado (libre en ese sentido) a un mundo en el que está obligado a obrar según el Bien pero en el que tendencialmente deja de haber posibilidad de redención, razón por la que la melancolía cobra protagonismo. Así, la libertad configurada en el umbral de la Modernidad es pasible de ser entendida como inherente no solo al cristianismo, sino también a la doctrina astrológica.*

Palabras

clave: *Libertad, piedad, melancolía, modernidad, secularización.*

* Daniela Losiggio es licenciada en Ciencia Política (UBA) y magíster en sociología de la cultura (IDAES/UNSAM). Se encuentra finalizando su trabajo de doctorado en ciencias sociales (UBA) a cerca de la relación entre política, estetización y memoria a través las obras de A. Warburg y W. Benjamin. Es becaria doctoral CONICET y se desempeña como investigadora en varias instituciones (UNAJ, UNGS, UBA). Es docente en la Universidad Nacional Arturo Jauretche, en la materia “Prácticas Culturales”. Ha dictado clases en la Universidad de Buenos Aires, en Comahue y en la Universidad Nacional de Misiones. Pertenece al grupo SEGAP (Seminario sobre género, afectos y política). Integra la Red de Trabajo Interdisciplinario sobre Género y Sexualidades en Varela y alrededores (GeFloVa) y el Programa de Estudios de Género (UNAJ). Correo electrónico: danielalosiggio@gmail.com

Abstract: *This communication intends to approach to the birth of the concept of freedom through the iconological studies of W. Benjamin, A. Warburg and F. E. Panofsky Saxl- on the symbolic survival of Saturn and other pagan deities in the imaginary of the First Modernity. These studies allow us to state that what we call "secularization" is the birth of a "free man" that, either, in the case of Italy, it is free to adopt spiritual practices of other times and places at the same time preserves the principle of moral piety of Catholicism, or, in the case of Germany, is abandoned (free in that sense) to a world in which it is obligated to act in the good but in which tendentiously there is no longer any possibility of redemption, reason for which melancholy takes prominence. Thus, freedom, shaped on the dawn of Modernity is liable to be understood as inherent not only to Christianity, but also the astrological doctrine.*

Keywords: *Freedom; Piety; Melancholy; Modernity; Secularization.*

Presentación del problema

Podría decirse que el rasgo principal del naciente hombre moderno –tal como aparece en el pensamiento de Lutero y Durero en el Norte y de Pico della Mirandola y Rafael en el Sur– es el de aquel que posee las facultades de una *razón* y una especulación *libres*. Ahora bien, ¿de qué se trata esta libertad y cual es el *pathos* que se le asocia? Podemos recabar una sospecha al respecto en el fundacional artículo de Fritz Saxl y Erwin Panofsky sobre *Melancholia I* de Durero (1923), posteriormente reelaborado y profundizado, en colaboración con Raymond Klibansky (1932, 1939, 1955), y publicado bajo el nombre de *Saturno y la melancolía*. Aquel trabajo consigna que es necesario entender la Reforma y el Humanismo italiano como dos procesos

paralelos de construcción de la idea de *libertad*. El hombre moderno del humanismo italiano propugna una “libertad laica en la vida de la fe” [*Spanne laienhafter Freiheit des Glaubenslebens*]; una libertad que le permite incorporar distintas creencias y rituales, también paganos, provenientes de Oriente y del antiguo Occidente.¹ Ahora bien, los autores de *Saturno...* sostienen –siguiendo a Pico della Mirandola– que ese hombre moderno conserva la *piedad teológica* del culto católico, que lo obliga a construir un *ideal* de hombre.² Este lo obliga a poner la mirada sobre la comunidad. Un ejemplo de esa tensión entre culto cristiano y cosmología pagana se hace legible, como veremos, en el techo de la Villa Farnesina pintado por Rafael.

El caso alemán al que nos acercaremos a través de la investigación de Walter Benjamin, el *Origen del Trauerspiel alemán* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1925], nos ofrece un escenario distinto. La Reforma protestante inicia un proceso de individualización de la fe religiosa vinculada al rechazo de las buenas obras.³ Dado que para el luteranismo el sacerdocio es universal, nadie más que cada quien tiene la facultad de interpretar las propias acciones en relación con las escrituras, lo que produce un hombre melancólico. No obstante, Durero ya había comprendido esta antinomia entre desencantamiento del mundo y reflexión libre (e individual) en su *Melancolía I* de 1514, seis años más joven que los escritos políticos de Lutero.

¹Benjamin, Walter. “Ursprung des deutschen Trauerspiels”. *Gesammelte Schriften. Bd. I. I.* Frankfurt: Suhrkamp, 1991. 258. Con esta expresión, Benjamin se refiere a la cosmología del Renacimiento en general. No obstante, otra importantísima tesis del *Trauerspiel* sostiene que el luteranismo “desde siempre” había planteado una antinomia que puede comprenderse ausente en el católico Sur: rigurosa moralidad de la práctica cotidiana y rechazo de las buenas obras. Esta antinomia produce un hombre melancólico. De allí que en el presente trabajo, seguimos a Panofsky, Saxl y Warburg para plantear las diferencias entre Norte y Sur y la vinculación del Norte con la doctrina de la melancolía y la figura de Saturno.

²Saxl, Fritz; Panofsky, Erwin; Klibansky, Raymond. *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza, 1991. Estos autores recuperan el concepto de “piedad teológica” de Pico della Mirandola.

³Saxl, Panofsky, op. cit.

En pocas palabras, eso a lo que llamamos “secularización” constituye el nacimiento de un “hombre libre” que, o bien, en el caso de Italia, es libre de adoptar prácticas espirituales de otros tiempos y lugares a la par que conserva el principio de la piedad moral del catolicismo, o bien, en el caso de Alemania, es abandonado (libre en ese sentido) a un mundo en el que está obligado a obrar según el Bien pero en el que tendencialmente deja de haber posibilidad de redención. Así, la libertad configurada en el umbral de la Modernidad es pasible de ser entendida como inmanente no solo al cristianismo, sino también a la doctrina astrológica. Con esta comunicación nos inscribimos en la concepción de la Modernidad como “teología secularizada”, o más en general, como creencia secularizada –concepción sostenida entre otros por el filólogo Fabián Ludueña.⁴

Debemos al historiador Aby Warburg el haber descubierto que los dioses antiguos no desaparecieron en la historia de Occidente sino que *sobrevivieron* [*nachleben*] en el ámbito de la providencia astrológica. Ciertamente, la práctica adivinatoria –con predominancia de los horóscopos– había llegado a ganar, en el Renacimiento, un vigoroso espacio en el acervo doctrinario europeo. Nos apoyaremos en los trabajos “Arte italiano y astrología medieval en el Palazzo Schifanoia de Ferrara” [“Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara”, 1912] y “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Martín Lutero” [“Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten”, 1920]

⁴Ludueña, Fabián. “Marsilio Ficino y Martín Lutero entre ley y mesianismo: algunos rasgos de la Modernidad como teología secularizada”. Revista Tiempos Modernos. [en línea] núm. 12, 2005. [Consulta: 20 de marzo 2016] <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/58>. Todo el esfuerzo heurístico contenido en la obra de Ludueña tiene en el horizonte esta tesis fundamental. El presente desarrollo debe ser considerado al interior de una búsqueda no especializada en problemas de teología, sino de sociología de la imagen.

para explorar este descubrimiento. Cada una de estas investigaciones nos permitirá analizar los modos en que las divinidades planetarias interceden en las luchas por los nuevos espacios simbólicos y del pensamiento [*Denkraümen*] de la temprana Modernidad. Nos abocaremos a echar luz sobre la singularidad de esas luchas en Norte y Sur, siguiendo los estudios iconológicos de Saxl y Panofsky y de Walter Benjamin.

La sospecha de carácter histórico que aquí intentamos explorar a través de los autores mencionados consigna que *en el análisis del pasaje de la Edad Media a la temprana Modernidad la disciplina histórica desatiende el poder simbólico fundamental de la astrología*. Esta permite visibilizar que a) las divinidades astrales se combinan de distintos modos con el cristianismo para abrir un espacio simbólico de la libertad (piadosa) y/o de la reflexión solitaria (melancólica); b) lo que llamamos vulgarmente es un modo de reconfiguración de la administración de las creencias.

Astrología en símbolos y afectos: fobia, piedad, melancolía.

Los símbolos de las divinidades antiguas tenían en la Edad Media un sentido mágico-demoníaco que se desdibujó con el Humanismo italiano y la Reforma: “La cara olímpica de la Antigüedad hubo primero de desprenderse de la tradición demoníaca”.⁵ Durante el Medioevo y el temprano Renacimiento los dioses encarnados en planetas habían regido la vida y los destinos de los individuos según la fecha y el horario de su

⁵Warburg, Aby. “Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten”. *Werke*. Berlin: Suhrkamp, 2010, 426. Cito la traducción de Elena Sánchez y Felipe Pereda, “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Martín Lutero”, *El Renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid: Alianza, 2005, 446.

nacimiento. No obstante, hay un momento entre los siglos XV y XVI en que las divinidades paganas dejan de ser monstruos temidos y comienzan a explicar la “libertad laica en la vida de la fe” (Florencia) o bien la “reflexión y contemplación solitarias” (Núremberg, Wittenberg). Vale decir, las divinidades paganas –y no solo el devenir moderno de las prácticas y los valores cristianos– se encuentran involucradas en el espacio simbólico de la libertad e individualidad modernas. En Italia, la transición simbólica se registra en el pasaje que va de los frescos del Palazzo Schifanoia a la cúpula de Villa Farnesina pintada por Rafael. El concepto que guía los primeros se encuentra completamente determinado por el dogma astrológico; la estrategia de Rafael para el techo de la Villa supone un desprendimiento de la fobia, en dirección a una “belleza emancipada” y piadosa. En Alemania la modificación simbólica se registra en el ámbito de la imprenta y la propaganda política: de la circulación en formato de panfletos de imágenes de demonios y monstruos muy temidos asociados a la persona de Lutero, al grabado de Dürero *Melancolia I*, que constituye una invitación a la reflexión solitaria, libre y –por ello– melancólica.

Según Warburg las aperturas de los “espacios del pensamiento” [*Denkräumen*] –en este caso, eso a lo que llamamos “Modernidad” o “temprana Modernidad”– no se dan por medio de la superación [*Aufhebung*] del pasado sino, por el contrario, de su restitución permanente –como supervivencia o *Nachleben*– a partir de nuevas configuraciones: “[Los] nuevos valores expresivos [...] extraen su poder de penetración, no del rechazo de formas antiguas, sino de los matices de la

transformación de esas formas.”⁶ En los próximos apartados, identificaremos los dos modos en que aparecen las antiguas divinidades planetarias en Florencia y Núremberg. Los dioses dejarán de movilizar el miedo y quedarán asociados a la idea de libertad y a los correspondientes *pathos* de la *piedad* y la *melancolía*. Nos detendremos en el caso alemán, no sin antes hacer mención de la relación entre libertad y piedad en el *Denkraum* moderno italiano, suspendiendo el análisis teórico de esa relación hasta una futura investigación que le otorgue la relevancia merecida. Sin embargo, resulta necesario referir esa vinculación para comprender el caso singular de Alemania y la manera en que allí se da una noción y práctica de la libertad muy diferente a la italiana. Pero, además, el contraste con Italia permite visibilizar el dramatismo que adquirió en Alemania la lucha por el nuevo *Denkraum*. Allí, la idea de libertad tuvo primero que enfrentarse a la propaganda antirreformista que manipulaba imágenes y afectos contra la figura de Lutero. El círculo protestante logró a tal punto dar fuerza a las imágenes de la historia y resignificarlas que terminó ganando la batalla por los nuevos valores expresivos.

Astrología en Italia

⁶Warburg, Aby. “Manets déjeuner sur l’herbe. Die vorprägende Funktion heidnischer Elementar-gottheiten für die Entwicklung modernen Naturgefühls” [1929]. Werke, op. cit. Cito la traducción de Natalia Gil y Daniela Losiggio, “El Déjeuner sur l’herbe de Manet. La función prefigurativa de las divinidades elementales paganas para la evolución del sentimiento moderno de la naturaleza”, Revista Eadem Utraque Europa, núm. 13, junio 2012.

El inaugural trabajo “Arte italiano y astrología medieval en el Palazzo Schifanoia de Ferrara” [“Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara”] presentado en un congreso en Roma en el año 1912 hizo de Warburg un revolucionario del pensamiento histórico-cultural. La conferencia daba inicio con las siguientes palabras:

El universo formal romano del Alto Renacimiento italiano se presenta ante los historiadores del arte como el fin de un proceso de liberación del genio artístico de la servidumbre ilustradora del arte medieval; por ello, requiere una justificación el que en este momento, en Roma, en este preciso lugar y ante un público experto en arte, me haya propuesto hablar de la astrología – ese peligroso enemigo de la libertad de la creación artística– y de su significado en el desarrollo estilístico de la pintura italiana.⁷

De este modo polémico, el historiador de Hamburgo denuncia a sus colegas por haber repetido mecánicamente que el Renacimiento era una “etapa de liberación” de la superstición mágico-religiosa. ¿Con qué demonios, con cuáles fuerzas tuvo que habérselas antes? ¿Cómo fue esa transición? El conjunto de pinturas murales del Palazzo Schifanoia en Ferrara puso de manifiesto la doble supervivencia del paganismo en Europa en general: de un lado, el trabajo de interpretación de los

⁷Warburg, Aby. “Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara” (1912). Werke, cit. Cito la traducción de Elena Sánchez y Felipe Pereda, “Arte italiano y astrología medieval en el Palazzo Schifanoia de Ferrara”, El Renacimiento..., cit.

eruditos mitógrafos medievales que estudiaron y tradujeron los textos sobre los dioses olímpicos. Del otro, las doctrinas astrales y las prácticas astrológico-mágicas que habían viajado desde Oriente a través de la literatura y la iconografía. El registro de la obsesiva preocupación de los humanistas por amenizar estas fuerzas demoníacas no había perturbado hasta entonces la tesis wincklemanniana de que la Antigüedad no sobrevivió sino hasta el Renacimiento. Y, sin embargo, tal como lo descubre Warburg, la lucha contra este aspecto tenebroso de los dioses antiguos constituyó un umbral de la consciencia en el primer Renacimiento. Alcanza con abandonar la perspectiva teleológico-esteticista y atender a los símbolos y pinturas no consagradas para descubrir la cara demoníaca de los dioses antiguos, sobre la que existía, en el siglo XV, un miedo extendido.

En 1840 se habían descubierto, debajo de una capa de yeso, los frescos del palacio atribuidos al pintor Francesco Cossa en donde se reflejaba la cosmología del nacimiento de un Señor florentino. Impresionado por este descubrimiento, Warburg se dedicó a estudiar el monumental trabajo de Franz Boll *Sphaera*, abocado al sistema astrológico en el que aparecen las estrellas “fijas” del firmamento (los siete planetas observados por la astronomía griega de Arato, en el 300 a. C.) en relación con las estrellas “errantes” que recibían sus nombres astrales de Egipto, Babilonia y Asia Menor.⁸ La esfera desplegaba simbólicamente un cálculo lógico-matemático en el que cada signo zodiacal (correspondiente a un mes del año) constituía un ángulo y estaba regido por alguna de las siete divinidades planetarias. Los dioses planetarios se

⁸Boll, Franz. *Sphaera: neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*. [en línea] Leipzig, 1905. [Consulta: 20 de marzo 2016] <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/boll1903>.

repartían de este modo el dominio del calendario y los signos, y gobernaban el destino de todos los nacidos. Se consideraba que algunos de estos dioses tenían poderes positivos y otros, negativos. Estos últimos eran Saturno y Marte y eran particularmente temidos.

La *Sphaera* era de origen griego. Había sido influenciada por la doctrina egipcia de los decanos y signos; también los decanos de origen egipcio escondían un influjo indio. Por último la tradición india, curiosamente, también heredaba elementos de la Grecia arcaica. La esfera se había hecho bien conocida en Occidente, no por los eruditos anticuarios, sino por vía de *La Gran Introducción* de Abu Maschar (886 d. C.). Este libro fue traducido al hebreo y al español por el judío Aben Esra (1167), cuya versión se tradujo al francés por el estudioso judío Hagins (1273), y esta última, finalmente, sirvió de fuente para la versión latina de Pietro D'Abano.⁹ No fue hasta 1470 que en Italia se restituyó a las divinidades paganas su temple benévolo, a través de las obras de Ficino, Pico della Mirandola, Poliziano y la pintura de Botticelli.¹⁰

La moderación simbólica del poder negativo de las deidades paganas y del radical determinismo con el que se las ponía a interpretar el destino de los hombres se lee de modo ejemplar en el techo de la Villa Farnesina que pintó Rafael. Allí aparecen los dioses olímpicos “envueltos en una belleza emancipada”. Rafael compensa el temperamento de estas divinidades demoníacas aplacándolas mediante la irrupción de unos ángeles cristianos que los acompañan, o más bien, indican la dirección suprema de Dios.¹¹

⁹Warburg, “Italienische Kunst...”, cit.

¹⁰Warburg, “Italienische Kunst...”, cit. 433.

¹¹Warburg, “Profecía pagana...”, cit., 463. Más adelante, Warburg dirá que La escuela de Atenas es el ejemplo acabado de cómo, de todos los dioses, Rafael hace triunfar a Atenea (la sabiduría) y transforma

La exaltación del hombre libre y de la vida es propia de ese primer Renacimiento que se ciñe entre el dogma cristiano y el paganismo antiguo. Ahora bien, como lo consignan Saxl y Panofsky, si bien el hombre del Renacimiento es responsable únicamente ante sí mismo, este es obligado por la *piedad* cristiana a trabajar en el camino de la salvación.¹² Sobrevive un *ideal de hombre* proveniente del platonismo y el catolicismo que continúa otorgando valor a las acciones de los hombres. En Alemania no sucederá lo mismo: las acciones pierden valor y los hombres que las contemplan se verán arrastrados con ello a la melancolía. Como analizaremos enseguida, Saturno será la divinidad astral más eminente en la época.

Astrología en el Norte

En “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Martín Lutero”, Warburg se ocupa de la íntima relación existente entre Reforma, Renacimiento alemán, supervivencia del paganismo antiguo e influencias del Oriente en las prácticas sacerdotales cristianas. Los elementos analizados provienen del ámbito de la imprenta: textos e imágenes poco atractivos para la historia de los objetos bellos pero enormemente valiosos para un conocimiento histórico-cultural. Indagando en una región oscura de la literatura político-espiritual, una región olvidada, se descubre el dramatismo de la lucha por los nuevos espacios simbólicos.

completamente la escena de los dioses astrales. Warburg, Aby. “The Franz Boll Lecture”. Atlas Mnemosyne. Madrid: Akal, 2010. 168.

¹²Saxl, Panofsky, Klibansky, cit., 242.

Como hemos visto, los dioses astrales habían migrado desde el helenismo hasta Arabia, Egipto y la India, volviendo a Europa por España e Italia. En Alemania, el poder de la cosmología pagana era tal que la Iglesia católica no había podido más que aceptarlo: los astrólogos eran, muchas veces, los propios sacerdotes. Pero en tanto el poder de las divinidades planetarias se ejercía en el ámbito de las creencias espirituales (a través de la herramienta de la imprenta de Augsburgo, Núremberg y Leipzig) este mismo poder se tradujo en las luchas políticas y sociales desatadas por el protestantismo. Fue en este terreno religioso-político que se abrió –a partir de nuevos símbolos y afectos– un nuevo espacio del pensamiento.

Un signo contundente del sincretismo entre magia, política, religión y adivinación prodigiosa es una carta de agosto de 1531 que Melanchton, mano derecha de Lutero, enviaba a Carion. Allí se observa a este teólogo al mismo tiempo como un humanista, como un cronista “astropolítico” [*astropolitisch*] y como un crédulo de los *vaticinia*, lleno de temor por la aparición de un cometa que auguraba una catástrofe.¹³

Para tener una idea de hasta qué punto jugaba la imaginería astrológica un rol central en la política y la propaganda en la época de la Reforma, baste conocer un hecho aparentemente anecdótico: en 1531 el príncipe elector de Brandenburgo y opositor de la Reforma, Joaquín I, invitó al reconocido astrólogo italiano Lucas Gaurico. Gaurico y Melanchton tenían una relación cordial, se visitaban e

¹³Eran tres las fuentes de su pesimismo: en primer lugar, desde el aspecto teológico, la Sentencia de la casa de Elías por la cual se acercaba el fin del primer período de la historia universal. En segundo lugar, desde la crónica política, había llegado la fecha del ultimátum que Carlos V había dado a la Liga Esmalcalda. En tercer lugar, en cuanto a las creencias cosmológicas, Melanchton consulta a Carion sobre el cometa Halley que había sido interpretado por los astrólogos de toda Alemania como un mal augurio. Finalmente, Melanchton destaca su preocupación respecto de los *vaticinia* “de inspiración directa”. Según había escrito en esos días Melanchton, una mujer de Kitzingen había profetizado una gran guerra. Cfr.: Warburg, “Profecía pagana...”, cit.

intercambiaban horóscopos. El italiano había enviado a Melanchton un horóscopo de Lutero, más tarde compilado por un profesor de matemáticas de la universidad de Wittenberg, Erasmus Reinhold, entre 1540 y 1550. En este horóscopo, Warburg encuentra que la fecha de nacimiento de Lutero había sido alterada respecto de la verdadera. La fecha del 10 de noviembre de 1483 había sido reemplazada por la del 22 de octubre de 1484 para mostrar a Lutero como un elemento astrológicamente peligroso. En 1484 se había producido una gran conjunción planetaria por la que se esperaba una modificación radical en la vida religiosa de Occidente. Además, según la hora de nacimiento que Gaurico había establecido, la conjunción planetaria del nacimiento entre dos planetas negativos (el ascendente o la casa uno en Marte-Escorpio y la novena en Saturno) redundaba en una fatalidad. Melanchton no creía en la misión demoníaca de Lutero pero sí tenía una convicción muy fuerte sobre el año falso del natalicio. Ello hizo que consultara a la madre de Lutero sobre los datos certeros. La mujer –del mismo modo que ya lo había hecho su hijo– contestó que la fecha era la de noviembre de 1483, en el horario de la medianoche. Melanchton comunicó esta información a Carion, expresándole que él creía que la madre se equivocaba, puesto que el año y horario no coincidían con la personalidad de Lutero. Ante la consulta del amigo, Carion propuso una nueva modificación de la carta astral: la fecha de nacimiento de las nueve de la mañana. De esta manera, Marte pasaba a la décima casa y la conjunción maléfica se alejaba del destino del revolucionario religioso. La fecha del nacimiento quedaba –en cualquier caso– alterada.¹⁴

¹⁴Warburg, “Profecía pagana...”, cit.

Lutero se había mofado de Gaurico pero se sintió ofendido por la participación de su amigo Melanchton en estas creencias. En agosto de 1540 le escribía: “Nadie podrá persuadirme, ni Pablo, ni los ángeles del cielo, ni Felipe (Melanchton) de creer en las adivinaciones de la astrología, pues todas fallan, nada resulta más incierto. Pues si aciertan dos o tres veces, lo hacen notar, pero si falla, lo ocultan”.¹⁵

En repetidas oportunidades, el reformista reprendió la actitud de sus amigos frente a la astrología, por considerarla “infame y mezquina”. Pero, en otras, utilizó este acerbo popular para bromear.¹⁶ Lutero demoró en comprender que las imagerías adivinatoria y astrológica tenían un poder simbólico que no podía desestimar. Sus enemigos, en cambio, aprovecharon esta creencia y, contra él, movilizaron el miedo a Saturno.

Saturno era el dios de la melancolía en la astrología medieval-renacentista. Es en la baja Edad Media que se yuxtaponen las creencias en torno al dios pagano con la antiquísima doctrina de los “cuatro humores”.¹⁷ En su versión griega, llamado Cronos, el dios tenía una naturaleza dual. Por un lado, era el señor de la Edad de Oro, el primero de los dioses; por el otro, era un Dios triste, que devoraba a sus hijos (por celos de su trono) y que finalmente fue humillado por uno de ellos, Zeus.¹⁸ La imagen de Saturno devorando a sus hijos es la más notable. No obstante, en su célebre estudio, Saxl y Panofsky restablecen la iconografía proveniente de Roma, del Señor

¹⁵Warburg, “Profecía pagana...”, cit. 453.

¹⁶Warburg, “Profecía pagana...”, cit. 458.

¹⁷En la doctrina de los cuatro humores, se hacían corresponder los fluidos del cuerpo con los elementos cósmicos y las divisiones del tiempo, cuyas combinaciones controlaban la existencia y la conducta de los hombres. La yuxtaposición con Saturno ocurre por la mediación de la interpretación cosmológica árabe en los estudios de Abu Maschar. Saxl, Panofsky, Klibansky, cit., 29.

¹⁸Saxl, Panofsky, Klibansky, cit., 145.

de las cosechas con la pala y la hoz, pero fundamentalmente ellos redescubren la imagen del dios que reflexiona. En esta iconografía Saturno se encuentra en actitud calma, sentado, con la cabeza apoyada en su mano, absorto en una cavilación que lo hace mirar hacia el suelo.¹⁹

Respecto de la melancolía, para los pitagóricos, los estoicos, los poetas trágicos y los romanos este afecto era una enfermedad.²⁰ Sin embargo existía una tradición más solapada según la cual la melancolía podía ser contrarrestada y asociarse a la buena contemplación. Aristóteles fue el primer griego en hacer un elogio del carácter melancólico en su famoso *Problema XXX*. Según el filósofo, los hombres de temple melancólico eran también los más altos pensadores.²¹ También en la tradición arábiga si Júpiter (el planeta que podía contrapesar la melancolía severa provocada por la influencia de Saturno) no aparecía en la constelación astral, era posible apropiarse de sus beneficios por medio de su imagen mágica: el cuadrado numérico, o *Picatrix*.²²

De modo que existe una tradición del pensamiento en que se demoniza a Saturno y a la melancolía (o también, a Saturno en tanto Señor de la melancolía) y otra tradición “humanista” en la que se le atribuyen características benignas, incluso plausibles de ser encauzadas. Con un gesto similar al de Rafael en Italia, Durero amansa los efectos negativos del demonio astral.²³ Según Warburg, Saxl y Panofsky,

¹⁹Saxl, Panofsky, Klibansky, cit., “Saturno en la tradición pictórica”.

²⁰Saxl, Panofsky, Klibansky, cit., 65 y 139.

²¹Saxl, Panofsky, Klibansky, cit., 42.

²²Warburg, “Profecía pagana...”, cit., 473.

²³Una cuarta salida de la reacción fóbica es la ofrecida por Johannes Kepler también en el siglo XVII: Kepler reemplaza la esfera barbárica con el círculo geométrico. Saxl, Fritz. “Carta a la editorial B. G. Teubner (ca. 1930)”, en: Warburg, Atlas Mnemosyne, cit. Definiendo la órbita de Marte, Kepler configura un símbolo de la apertura del espacio del pensamiento, que por supuesto no puede hacerse

en *Melancolia I*, Durero devuelve a Saturno toda su dignidad. Rescata de él, por un lado, la conjunción con Júpiter en la astrología que hace grandes a los hombres (la simbolización de Júpiter y el Picatrix) y, por el otro, la relación con la contemplación más profunda y luminosa, proveniente de Aristóteles y la simbología romana. El artista recupera de esta manera el lenguaje clásico sobre los astros y la faceta más humanista de Saturno y la melancolía: se repone la imagen de la figura que se sienta y medita con la cabeza apoyada en su mano. Júpiter llega en auxilio y la tabla numérica aparece colgada de la pared como un exvoto.

Pero ¿por qué la importancia de Saturno en la tradición alemana? Se trata de la relación de la melancolía con el movimiento renacentista alemán y la idea de libertad que este expone. Lo analizaremos en el siguiente apartado.

Alemania y la melancolía

Una de las principales tesis del *Trauerspiel* sostiene que, en la lucha contra la tutela de la Iglesia Romana sobre las reflexiones morales de los hombres, el luteranismo produjo una moralidad extremadamente rigurosa en la conducta cívica que se acompasaba por el rechazo de las “buenas obras”. Esta paradoja reformista de la emancipación del pensamiento –vida moral e imposibilidad de poner a prueba la fe– vuelve insípida a la vida. En palabras de Benjamin:

sino es administrando una suerte de “giro hacia atrás”. Warburg, “The Franz Boll...”, cit. y “Manets déjeuner sur l’herbe...”, cit.

El luteranismo se había posicionado desde siempre de manera antinómica ante la vida cotidiana. La estricta eticidad del régimen de vida burgués que este profesaba se contraponía a su rechazo de las “buenas obras”. En la medida en que negaba que estas surtieran algún efecto milagroso particular en el orden espiritual, en que dejaba al alma librada a la gracia de la fe y en que hacía del ámbito profano y político el lugar en que se ponía a prueba una vida concebida como religiosa solo de un modo mediado, destinada a la demostración de las virtudes burguesas, el luteranismo inculcó en el pueblo sin duda la estricta obediencia al deber, pero a sus grandes hombres les infundió la pesadumbre.²⁴

Fundamentalmente la antinomia obliga a los hombres a actuar según la fe pero al mismo tiempo las acciones están despojadas de todo valor. Los hombres que ahondaban en esta paradoja, sostiene Benjamin, se veían sumergidos en una existencia inauténtica. Con el luteranismo se abre un mundo cuya contemplación es la del melancólico. Vale decir, se despliega un duelo. Según Benjamin esta melancolía es propia del Barroco y por ello considera que la *Melancolía I* de Durero se anticipa a su época.²⁵ No obstante tenemos suficientes herramientas para identificar el afecto melancólico con la época de la Reforma y un poco antes con el problema de la reflexión libre en el umbral de la Modernidad alemana.

²⁴Benjamin, op. cit. Cito la traducción de Miguel Vedda. Origen del Trauerspiel alemán. Buenos Aires: Gorla, 2012. 179.

²⁵Benjamin, Walter, op. cit. 181.

La antinomia señalada por Benjamin constituye el punto en el cual comienza un proceso de secularización inmanente al cristianismo.²⁶ No se trata de una rebelión ni de un modo de la sumisión pues la secularización es religiosa y paradójicamente ella está contenida en los principios de la Reforma protestante.²⁷

Por otra parte, mediante los trabajos de Warburg, Saxl y Panofsky, Benjamin reconoce también la tradición proveniente de la Antigüedad y de Oriente que vincula a los renacentistas alemanes con el problema de Saturno y la melancolía. Ahora bien, la ambigüedad contenida en las doctrinas astrológica y de los cuatro humores se traslada y no se supera –sostiene Benjamin contradiciendo a Warburg– en el grabado de Durero. Y así, si bien en la pieza se rescata el aspecto luminoso de la reflexión, también se pone en la superficie la cara demoníaca de Saturno. Benjamin indica tres elementos y aporta una digresión al análisis iconológico de esta Melancolía de la época de la Reforma protestante. En primero lugar, el perro que se observa en el grabado padece la enfermedad de la rabia, una afección del bazo que es común a él y al melancólico. Pero también el perro, por su olfato y resistencia, es el investigador y el cavilador incansable. En segundo lugar, la piedra, que Warburg y otros autores pasaron por alto, forma parte del conjunto de los emblemas que repone Durero. El melancólico tiene un corazón endurecido y, al mismo tiempo, estando cerca de la piedra, el melancólico se olvida de la envidia y otros afectos negativos.²⁸ Un último elemento hace decir a Benjamin que Durero restituye la naturaleza doble de Saturno,

²⁶Benjamin, op. cit.

²⁷Benjamin, op. cit. 115.

²⁸Benjamin, op. cit. 196.

y no sólo su faceta luminosa. Se trata de la mirada dirigida hacia abajo. Ella no solo expresa la cavilación libre, sino también la noche de esa cavilación:

La sabiduría del melancólico está regida por la profundidad; es extraída de la inmersión en la vida de las cosas criaturales y no se ve afectada en lo más mínimo por el sonido de la revelación. Todo lo saturnino señala hacia las profundidades de la tierra, allí se prueba la naturaleza del antiguo dios de las cosechas.²⁹

En conclusión, el doble aspecto de la melancolía que acompasa la columna vertebral de la doctrina luterana estrecha sus raíces hasta una milenaria tradición aún más antigua que el cristianismo, la astrología, y ambas justifican el tronco de aquello que Benjamin denomina “esoterismo germánico”.

Luego del *Trauerspiel* el “proceso de secularización” debe analizarse a la luz de una doble problemática: *primo*, la secularización no es el pasaje de la vida religiosa a la vida incrédula, sino más bien la reconfiguración de una forma de vida hacia otra que no le es contraria. En ella se conserva una moralidad rigurosa y unos símbolos cada vez más ambiguos. En ella también se pierde la trascendencia en lo cotidiano. *Secondo*: esa vida religiosa no es solo cristiana, sino que proviene también de la doctrina astrológica.

Conclusiones

²⁹Benjamin, op. cit. 194.

Se ha procurado aquí una reflexión sobre la presencia de la doctrina astrológica en las ideas de la primera Modernidad. Siguiendo a Warburg, Benjamin y Saxl/Panofsky hemos sostenido que las divinidades astrales se combinaron con el cristianismo para abrir un espacio simbólico de la libertad (piadosa) y/o la reflexión libre y solitaria (melancólica). Si bien en Italia aquella tensión entre cristianismo y culto pagano es más fácilmente legible (tal como aparece en la Villa Farnesina), en Alemania esta tensión también existe, pero en ella el culto a Saturno se vuelve central y la melancolía aparece como el afecto más eminente. Gracias a ello hemos logrado sostener que lo que llamamos “secularización” es un modo de reconfiguración de la administración de las creencias. Finalmente, hemos visto también cómo en las luchas políticas por la producción de significaciones, o bien existe la manipulación reactiva de afectos y símbolos, o bien se gesta una estética política activa que moviliza afectos poniendo el presente a interpretar el pasado.

Política y metafísica. Acerca de la crítica de Th. W. Adorno a la dialéctica hegeliana.

Politics and Metaphysics. On the Criticism of Th. W. Adorno to the Hegelian Dialectics.

Agustín Méndez*

Fecha de Recepción: 01/04/2016

Fecha de Aceptación: 25/05/2016

Resumen: *El presente trabajo consiste en realizar una exposición de la obra de Th. W. Adorno en relación a su lectura de la dialéctica idealista. Con tal motivo, se hará hincapié, en primer lugar, en señalar la relación existente entre metafísica y política, dentro del sistema hegeliano, para luego proceder a la crítica que Adorno realiza a tal articulación. De esta manera, la tesis basada en la correlación entre el principio de identidad y el intercambio de equivalentes, dará lugar a la consagración de un tipo de dominación particular que requiere de la presencia del Estado para volverse efectiva. Frente a este armazón teórico, la propuesta de Adorno será liberar la fuerza de lo particular, desestabilizando la ingeniería metafísica que le da sustento. La consecuencia de tal intervención será cuestionar el paradigma de la reconciliación, para abrir paso a la noción de emancipación, que permite la convivencia de lo múltiple y distinto.*

Palabras clave: *Política, metafísica, universal, particular, emancipación.*

Abstract: *The present work is to make a presentation of the work of Th. W. Adorno in relation to his reading of the idealist dialectic. For this reason, emphasis will be placed, in the first place, in noting the relationship between metaphysics and politics, within the hegelian system, and then proceed to the criticism which Adorno performs to such articulation. In this way, the thesis based on the correlation*

* Licenciado en Ciencia política, UBA. Docente de la materia "Psicoanálisis y Ciencias Sociales" y del seminario de investigación "Discurso, política y sujeto". Investigador del proyecto "Ideología, psicoanálisis y capitalismo. La teoría de la Hegemonía entre Lacan y Althusser". Correo electrónico: a_mendez86@hotmail.com.

between the principle of identity and the exchange of equivalents, shall give rise to the consecration of a particular kind of domination that requires the presence of the State to become effective. In front of this theoretical frame, the proposal of Adorno will release the force of the particular, destabilizing the metaphysical engineering that gives sustenance. The consequence of such intervention should be to question the paradigm of reconciliation, opening the way to the notion of emancipation, which allows the coexistence of the multiple and different.

Keywords: *Politics; Metaphysics; Universal; Particular; Emancipation.*

Consideraciones generales. Una propuesta de lectura: Hegel, Marx, Adorno.

Es bien sabido que la llamada Escuela de Frankfurt tiene una neta y explícita filiación al marxismo. Sin embargo, como toda corriente de pensamiento original, abreva de otras fuentes que la dotan de una originalísima mirada: la principal en este caso es, ni más ni menos, que la dialéctica hegeliana.

En lo relativo a esta cuestión será la pluma de Th. W. Adorno la más destacada, pues su reapropiación de la enseñanza del hombre de Jena va más allá de la recuperación y actualización de la dialéctica del amo y el esclavo, aspecto que ha ocupado el interés central de los autores marxistas, buscando indagar en los aportes que su arquitectura teórica realizan tanto en el plano ontológico, como en el sociológico e ideológico. Para ello tomará como punto de partida el estudio de la interconexión existente en el nervio central de la *Ciencia de la Lógica*, es decir, encontrar la identidad de lo idéntico y lo no idéntico, con la lógica del intercambio de equivalentes, sostenido por K. Marx en *Das Kapital*.

Ahora bien, el frankfurtiano no se conformará con suscribir al descubrimiento marxiano. Por el contrario, tal señalamiento permitirá desandar su propia lectura sobre la filosofía hegeliana, intentado conmover los cimientos mismos de la dialéctica idealista, de la cual, sostendrá, también es, a su manera, heredero el pensador de Treveris. De esta forma, la dialéctica sujeto-céntrica y racionalista dará paso, luego de la intervención adorniana, a una dialéctica materialista, que libere a la sociedad de toda forma de coerción, haciendo de la categoría de emancipación, antes que de la reconciliación, la sede de su pensamiento político.

Metafísica y Sittlichkeit. El sistema hegeliano.

La monumentalidad de la obra de G. W. F. Hegel constituye uno de los proyectos intelectuales más ambiciosos, consistentes y complejos del pensamiento occidental. Su intención de generar un sistema que explique el desenvolvimiento de la totalidad del Espíritu, en sus diversas manifestaciones, hace que su producción teórica no pretenda recrear dentro del pensamiento las diversas modulaciones de lo real, sino, antes bien, de penetrar *con* el pensamiento *en* lo real, y en ese movimiento, captar la forma en que se halla organizado. Esta forma de aprehender lo existente devela que los juicios y categorías de la razón son coincidentes con la estructura interna de las cosas:

Considerar algo racionalmente no significa traer una razón desde afuera para el objeto y elaborarlo de ese modo, sino que el objeto es racional para sí mismo. Aquí es el espíritu en su libertad la más alta cumbre de la razón autoconsciente la que se da realidad y se engendra como mundo existente. La ciencia sólo tiene el oficio de traer a conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa. (Hegel, 2000: § 31)

El filósofo de Jena expondrá el devenir del Espíritu tanto en su determinación subjetiva como objetiva. Así, mientras que en la primera modalidad, desandada principalmente en su *Fenomenología del Espíritu*, hace referencia al estudio de la especificidad de la conciencia, la autoconciencia y la razón, la segunda tomará al hombre en su exteriorización, es decir, en su vínculo y relación con los demás. Estos aspectos son estudiados cuidadosamente en sus *Principios de la filosofía del derecho*, obra que parte de considerar al individuo como sujeto de derecho y, por consiguiente, dotado de una personalidad jurídica, en tanto propietario. Esta descripción, correspondiente al momento del derecho abstracto, primera formulación de su filosofía política, es seguida por la moralidad, donde Hegel hará un ajuste de cuentas con la propuesta kantiana del imperativo categórico debido al formalismo que conlleva. Según su perspectiva, dicho imperativo constituye un modelo de corrección moral vacío y arbitrario. Vacío, porque solo puede afirmar la corrección de normas que ya son consideradas como obligatorias y sancionadas como tales por las costumbres, leyes e instituciones vigentes dentro de una comunidad. La situación que

utiliza Hegel para señalar este aspecto está representada por incorrección moral que supone quedarse con dinero de un préstamo. De acuerdo con su análisis, esta conducta es reprochable porque la institución del préstamo y su lógica de funcionamiento ya está presente dentro de una sociedad: “observa si tu máxima podría ser propuesta como un principio universal, sería muy buena si ya tuviéramos determinado principio sobre lo que habría que hacer” (Hegel, 2000: § 135).

La segunda acusación al imperativo categórico, es decir, su carácter arbitrario, se debe a que es el individuo, en su propia conciencia, quien debe discernir la validez de su máxima. Por ello, es la convicción subjetiva la que termina siendo garante de la universalidad normativa que predica. Es la propia vacuidad del imperativo categórico aquello que posibilita su utilización arbitraria.

En base a estos argumentos Hegel no solo se dispone a criticar la propuesta kantiana en particular, sino en superar todo intento de fundamentar una ética basada en una subjetividad individual, racional y autónoma. Su alternativa es el proyecto de la eticidad (*Sittlichkeit*), es decir, apelar a la autoridad y el valor de las leyes, tradiciones, costumbres e instituciones para dotar de contenido a la conciencia individual. De ahí que en el último momento del estudio del Espíritu objetivo, la universalidad concreta propia de la eticidad, Hegel se proponga resolver la tensión existente entre el ejercicio de la libertad individual y la obediencia respecto de la autoridad política, siendo el Estado quien posee la finalidad de reconciliar ambos aspectos:

El Estado es la realidad de la idea ética; es el espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, ostensible a sí misma, sustancial, la cual se piensa y sabe, y la cual lleva a cabo lo que sabe y en cuanto lo sabe. En lo ético tiene el Estado su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, su existencia mediata, así como éste, por su disposición en él, en cuanto su esencia y finalidad, y producto de su actividad, tiene su libertad sustancial. (Hegel, 2000: § 257)

De acuerdo con la dialéctica especulativa lo subjetivo y lo objetivo no constituyen compartimentos estancos. Por el contrario, a través de su desenvolvimiento, ambos polos convergen demostrando su mutua imbricación: “la *libertad* subjetiva, en tanto que [ahora es] la voluntad racional, es *universal* en y para sí, la cual, en la conciencia de la subjetividad singular, tiene su saber de sí y su talante, del mismo modo que tiene su tarea y *realidad efectiva* inmediatamente universal como *costumbre ética*: la *libertad* autoconsciente que ha devenido *naturaleza*” (Hegel, 1997: § 513). De esta manera lo subjetivo se exterioriza encontrando la realización de sí mismo en el libre sometimiento a un conjunto de leyes e instituciones objetivas. Estas, a su vez, se subjetivizan al formar parte de la autoconciencia de los individuos. La constitución de un Estado no ocurre en forma aislada, por el simple entramado jurídico-legal que regula las conductas de un contingente humano; por el contrario, para que una agregación de individuos origine un Estado, estos deben congregarse en torno a una generalidad y encontrar la libertad como obediencia a

sus propias leyes: “la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto libre” (Hegel, 1999: 104).

A diferencia de ciertas lecturas que llevan adelante un análisis de la filosofía política hegeliana prescindiendo de su sustento lógico-metafísico*, la propuesta encarada por Th. W. Adorno parte de señalar su mutua dependencia. Así, en *Tres estudios sobre Hegel*, obra de 1957, sostendrá que “la lógica de Hegel no es meramente su metafísica, sino asimismo su política” (Adorno, 1974: 125). La crítica a la relación entre ambos aspectos, metafísica y política, permitirá no solo adentrarse en la crítica a la lógica hegeliana, sino al proyecto ético que sustenta*.

La consabida sentencia contenida en el prefacio de *Principios de filosofía del derecho*, “lo que es racional es real y lo que es real es racional”, constituye el nervio de la ontología hegeliana, tal cual es expuesta en su Gran Lógica. Su verdad predica la estructura racional de lo real: este no es una entidad extra-lógica, sino que es parte del despliegue del concepto. Como bien sostiene Adorno, el propósito hegeliano es encontrar la identidad de lo idéntico y lo no idéntico: “lo singular determinado era para él determinable por el espíritu, pues su determinación inmanente no debía ser otra cosa que espíritu. Sin esta suposición la filosofía no sería, según Hegel, capaz de conocer nada ni de contenido ni esencial” (Adorno, 2008: 19). Empero, como se verá

*Para un estudio dedicado a recolectar tanto las lecturas que aceptan como aquellas que rechazan el vínculo entre la filosofía política de Hegel y su metafísica, véase Deranty (2002/3: 441-462).

*Es necesario aclarar que, si bien el horizonte de sentido último de la lectura aquí propuesta está dada por la visión de Adorno sobre la filosofía hegeliana, en lo que sigue, el estudio específico de la relación entre los *Principios de filosofía del derecho* y la *Ciencia de la Lógica*, retoma mayormente los análisis de Amengual (2001), Dotti (1983), Giusti (2011) y Rosenfield (1989).

más adelante, esta operatoria deviene un gigantesco juicio analítico pues el resultado de la espiritualización de lo heterogéneo a la razón, hace que esta última termine por identificarse con lo ente, degradando su actividad creadora a una simple apología de lo establecido.

Ahora bien, para comprender el modo en que la metafísica da sustento al proyecto político hegeliano es necesario partir de la crítica que realiza Hegel a los límites del entendimiento, según la exposición realizada por Kant en la *Crítica de la Razón pura*.

De acuerdo con Hegel, Kant, si bien reconoció el carácter unificante de la razón, recortó su potencialidad al sostener una división tajante entre la aprehensibilidad del mundo fenoménico y la incognoscibilidad del mundo nouménico. La estricta separación entre ambos reinos es la base de lo que Hegel llamará la mala infinitud, ya que si bien el hombre de Königsberg reconoce la exigencia de la razón de pensar lo absoluto, éste se ubica necesariamente por fuera del campo de la experiencia y, por tanto, imposible de constituir un objeto de conocimiento. La disposición natural a pensar lo incondicionado lleva a la razón a sobrepasar sus límites, postulando ideas concebidas como Dios, alma y mundo, que poseen una función heurística a la hora de ordenar el conocimiento en una dirección y mostrar la interconexión de los conocimientos condicionados del entendimiento. De allí que afirme Kant, en la deducción trascendental de las categorías, que estas ideas son una máxima necesaria de la razón:

Si se puede mostrar que aunque tales tres ideas trascendentales, (psicológica, cosmológica y teológica) no se refieren directamente a ningún objeto que les corresponda ni a la determinación de él, sin embargo todas las reglas del uso empírico de la razón conducen, si se presupone tal objeto en la idea, a la unidad sistemática, y ensanchan siempre el conocimiento de experiencia, mientras que nunca pueden ser contrarias a él, entonces es una máxima necesaria de la razón proceder de acuerdo con tales ideas. (Kant, 2007: B699)

En pos de criticar y superar este paradigma Hegel buscará reconciliar la escisión entre pensar y conocer, sosteniendo que lo infinito no es un ámbito separado de lo empírico, sino el movimiento mismo de lo universal concreto: “está demostrado, mediante el conocimiento especulativo, que la razón (...) es la *sustancia*; es, como *potencia infinita*, para sí misma la *materia infinita* de todo vida natural y espiritual y, como *forma infinita* la realización de este, su contenido” (Hegel, 1999: 43).

La razón es infinita, porque se despliega a sí misma, a través de las diversas determinaciones de lo finito. No depende de nada externo a ella, pues no existe tal limitación. Es la razón misma la que se da sus propias condiciones de posibilidad. La piedra fundacional del idealismo especulativo hegeliano, y que permite superar el método trascendental, descansa en el reconocimiento de la idealidad de lo finito: “La proposición que lo *finito es ideal*, constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía

no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente” (Hegel, 1982: I/§197).

Para comprender cabalmente esta exposición es necesario tener en cuenta lo que Hegel llama mediación especulativa. Su importancia capital se debe a que su accionar permite demostrar que todo lo particular se encuentra mediado por algo otro. Este último se devela, por tanto, no como algo original, sino puesto y deducido especulativamente por lo universal:

El demostrado carácter absoluto del concepto, frente a la materia y en la materia empírica, y más exactamente en sus categorías y determinaciones reflexivas, consiste precisamente en esto, que la misma materia, tal como aparece fuera y antes del concepto no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad o sea en la identidad con el concepto. La derivación de lo real a partir del concepto, si se quiere llamarla derivación, consiste en primer lugar esencialmente en que el concepto, en su abstracción formal, se muestra como incompleto, y traspasa a la realidad por medio de la dialéctica fundada en él mismo, de manera que la engendra de sí mismo. (Hegel, 1982: III/§267)

De lo antedicho se comprende que lo finito solo tiene existencia en relación a la infinitud que le da su sustento. Lo finito posee una carencia intrínseca; su despliegue se encuentra apuntalado por su deducción a partir del concepto. Este se

pone y desdobra en diversas determinaciones que, mediante sus sucesivas negaciones, permite alcanzar mayores grados de concreción:

En la acostumbrada manera de silogizar, el ser de lo finito aparece como el fundamento de lo absoluto; por el hecho de que existe un finito, existe lo absoluto. Sin embargo la verdad es ésta: que precisamente porque lo finito es la oposición que se contradice en sí misma, es decir, porque él no existe, por esto lo absoluto existe. En el primer sentido la conclusión del silogismo suena así: El ser de lo finito es el ser de lo absoluto; pero en este segundo sentido suena así: el no-ser de lo finito es el ser de lo absoluto. (Hegel, 1982: I/§77)

Debido a que todas las cosas son contradictorias en sí mismas, la propia contradicción se torna el fundamento de la progresividad del pensamiento dialéctico: “la contradicción es raíz de todo movimiento y vitalidad; pues solo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad” (Hegel, 1982: II/§78). Puesto que en lo finito conviven ser y no-ser, este se encuentra sobrepujado por su propia carencia hacia su fundamento que es, precisamente, aquello que en apariencia se constituye como su opuesto, lo infinito verdadero. Al estar atravesado por su contradictoriedad lo finito desaparece, se muestra verdaderamente como lo que es, un momento del devenir del concepto, siendo este la instancia metafísica

fundamental de toda finitud: “Lo finito no es lo real, sino que lo es el infinito” (Hegel, 1982: I/§191).

Este recorrido permite entender que la escisión y reconciliación de lo particular y lo universal, en tanto nervio de la metafísica hegeliana, constituye la base ontológica de su filosofía política. Si en la *Ciencia de la Lógica* se demuestra que lo particular o lo finito no es algo independiente o de una naturaleza diversa respecto de lo universal, sino que, por el contrario, es algo puesto por aquel como un momento necesario de su auto-despliegue, se comprende que en el entramado categorial del Espíritu objetivo, la familia ocupe el lugar de lo en-sí o universal abstracto, la sociedad civil corresponda al momento de particularización de la razón o para-sí, encontrando su realización en el Estado, erigido como universal concreto bajo la fórmula de lo en-sí-para-sí:

Esta evolución de la eticidad inmediata, por la escisión de la sociedad civil, hacia el Estado, el cual se manifiesta como su verdadero fundamento, es la única prueba científica del concepto de Estado. Por cuanto en la marcha del concepto científico el Estado aparece como resultado, produciéndose como verdadero fundamento, se superan aquella mediación y aquella apariencia justamente en la inmediatez. Por tanto, en la realidad el Estado es más bien lo primero, dentro del cual la familia se elabora en sociedad civil, y es la idea del Estado mismo la que se deshace en esos dos momentos. (Hegel, 2000: § 256)

La importancia de vincular los *Principios de filosofía del derecho* de Hegel con respecto a la *Ciencia de la Lógica* se debe, según Giusti, no solo a que el entramado categorial de la primera refleja el movimiento del concepto, tematizado en su metafísica. Antes bien, es necesario comprender tal relación para el estudio del propio concepto de sociedad que defiende Hegel. De esta manera, dicho comentador confrontará con la intención de Honneth, quien en sus obras *Leiden an Unbestimmtheit* y *Das Recht der Freiheit*, busca prescindir de los supuestos idealistas de la lógica hegeliana, actualizando su filosofía política dentro de sociedades pertenecientes a una época ilustrada y materialista. Ahora bien, es necesario retener que una de las ideas centrales que retoma Honneth de Hegel es la racionalidad inmanente a los procesos sociales, que encarna los valores y los principios de una comunidad en una época determinada y que lleva en sí misma el principio de su desarrollo o la instancia de su autoevaluación crítica, “está tomada de la concepción más fundamental de Hegel sobre la definición de la razón y de su relación con la sociedad y la historia, y es naturalmente el hilo conductor de la estructura de la *CL*” (Giusti, 2013: 58).

Esta confrontación, vía los señalamientos de Giusti, con el intento de reactualización de la filosofía política de Hegel dejando de lado su conexión con la *Ciencia de la Lógica*, permite concluir que la construcción de esquemas teóricos de tipo post-metafísicos no se consuman exitosamente pasando por alto el ejercicio de su crítica inmanente. El hecho de que la definición del “concepto” es fundamental para

comprender la noción de voluntad libre, por ejemplo, demuestra que el accionar de las categorías metafísicas sigue vigente aunque sea evitado su estudio. La propuesta adorniana, por ende, se muestra tanto más valerosa en su intento por demostrar como lo estrictamente filosófico -la lógica- establece una relación de mutua imbricación con lo político. Como se verá a continuación la propuesta final de Adorno no será deshacerse de dicho entramado categorial, sino reorientar su tendencia; como sostendrá Aguilar, “sin micrometafísica no hay dialéctica negativa. Pero tampoco es posible la micrometafísica sin dialéctica negativa” (Aguilar, 1993: 211).

Crítica social y metafísica: principio de identidad e intercambio de equivalentes.

El recorrido hasta aquí expuesto permitió demostrar que el aparato metafísico hegeliano es aquel que le da consistencia al andamiaje expositivo de su filosofía política. El reconocimiento de tal trabazón será el punto de partida a la hora de tener en cuenta la crítica que desarrollará Adorno a la dialéctica idealista, ya que toda su filosofía gira en torno a la siguiente premisa: “Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (Adorno, 1993: 149). La intención del frankfurtiano no es volver al pensamiento o la sociedad como un elemento primero, sino demostrar su mutua mediación: “El proceso vital real de la sociedad no es un proceso introducido de contrabando en la filosofía sociológicamente, por coordinación, sino el núcleo del propio contenido lógico” (Adorno, 1970: 39). Según Adorno, no es posible hipostasiar lo social como un sujeto trascendental escindido de lo individual, a la vez que

tampoco suponer la existencia de un yo puro. La sociedad, dentro del programa de la teoría crítica, es inmanente a la experiencia, por ello se puede establecer una conexión entre las categorías gnoseológicas con las sociales. Por un lado, la mediación objetiva del sujeto permite que en las categorías lógicas se piense el “proceso vital de la sociedad”, pues de otro modo devendrían nociones abstractas. A su vez, el trabajo crítico debe demostrar que esas categorías sociales no son ajenas a la filosofía, sino que desentrañan su sentido último.

Puesto que el par universal-particular, punto neurálgico del proceder dialéctico, es el eje desde el cual se yergue toda la crítica desarrollada por Adorno, es necesario atender la divergencia en su interpretación, ya que allí descansa la verdad social de la filosofía idealista: la elevación a rango ontológico del principio de intercambio de equivalentes. Para comprender esta premisa en su radical especificidad es necesario tener en cuenta el tratamiento que Hegel realiza de lo particular en su Gran Lógica: “Lo particular es lo universal mismo; pero es su diferencia o relación con un otro, su aparecer hacia lo externo (...) Lo universal se determina, y así es él mismo lo particular; la determinación es su propia diferencia; es diferente sólo de sí mismo” (Hegel, 1982: III/ § 285). Lo particular, dentro de esta perspectiva, es solo un momento de lo universal: únicamente cuenta como una determinación suya. Lo universal, por tanto, no reconoce ninguna diferencia con respecto de lo particular, pues, de otro modo, no podría ser deducido especulativamente. Ahora bien, de acuerdo con Adorno, este mecanismo no es más que una abstracción que hace lo conceptual para poder justificar su dominio. Aquello que realiza es una

particularización de lo particular, es decir, negar su especificidad para asegurarse de antemano la posibilidad de subsunción de lo particular por lo universal. Bajo este proceder lo singular e individual es licuado de su riqueza cualitativa, para tornarse en una cáscara vacía, solo mensurable y aprehensible en tanto ejemplar de una generalidad que lo contiene:

La unidad de lo comprendido bajo conceptos universales es fundamentalmente distinta de lo particular conceptualmente determinado. En esto el concepto siempre es, al mismo tiempo, su negativo; recorta lo que esto mismo es y que, sin embargo, no se deja nombrar inmediatamente, y lo sustituye por la identidad. Esto negativo, falso, sin embargo al mismo tiempo necesario, es el escenario de la dialéctica (...) Como Hegel se arredra ante la dialéctica de lo particular por él concebida —ésta aniquilaría la primacía de lo idéntico y consecuentemente el idealismo-, se ve constantemente empujado al simulacro. En lugar de lo particular, él desliza el concepto universal de particularización sin más. (Adorno, 2008: 166)

En consonancia con lo antedicho se comprende que la estrategia de Adorno será recuperar lo particular de la imposición asfixiante y violenta de lo universal: “la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular”

(Adorno, 2008: 19). Empero, ello no implica abandonar la reflexión sobre lo universal, recayendo en una suerte de defensa irrestricta de lo inmediato “Puesto que el ente no es inmediatamente, sino sólo a través del concepto, habría que comenzar por el concepto, no por el mero dato” (Adorno, 2008: 149). La crítica adorniana le imputa a la dialéctica hegeliana el no reconocimiento de la diferencia entre lo conceptual y la realidad a la que se refiere. En el mismo momento en que tal disimilitud se niega, se produce una regresión de la propia razón hacia el principio de identidad, elevando su operatoria en tanto único mecanismo de vinculación con lo distinto, con aquello que escapa y se resiste a ser normalizado. Como corolario de tal sesgo, la razón termina por convertirse en sede de la ideología: “La identidad es la protoforma de la ideología. Se la saborea como adecuación a la cosa en ella reprimida; la adecuación ha sido siempre también sujeción a objetivos de dominación, en este sentido su propia contradicción” (Adorno, 2008: 144). De esta manera, Adorno sostendrá que la ideología es un proceso tanto subjetivo como objetivo. Rompiendo con ciertas interpretaciones marxistas que consideran a la ideología como una mera distorsión de la conciencia individual, el frankfurtiano sostendrá que la identidad es tanto un esquema mental que permite conocer a las cosas, así como el modo en que se encuentra estructurada la realidad social.

De acuerdo con Adorno, la premisa central de la dialéctica idealista, como se ha visto anteriormente, basada en la idealidad de lo finito, solo se consagra como un principio eficiente al precio de concebir a lo finito como un elemento que no tiene un valor *per se*, sino solo en pos de la realización de una totalidad siempre-ya

espiritualizada. Elocuente al respecto son las palabras del propio Hegel al señalar que: “la filosofía constituye un círculo: ella posee algo primero, inmediato, y allí tiene que comenzar y es algo no demostrado y no es resultado alguno. Pero con lo que comienza la filosofía es inmediatamente relativo teniendo que aparecer en otro punto final como resultado (...) ella se redondea a sí misma” (Hegel, 2000: § 2).

Frente a la metafísica especulativa, la dialéctica negativa buscará reorientar su tendencia, anclar el pensamiento al momento a-conceptual del cual emerge, y que no se disipa en el proceso de abstracción: “Cambiar esta dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa. La comprensión del carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción a la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida, comporta” (Adorno, 2008: 23). Este modo de comprender la relación entre lo universal y lo particular termina por trastocar la conceptualización misma de la noción de contradicción. Esta ya no es el motor que permite deducir lo infinito a partir de la idealización de lo particular, sino que lo contradictorio ahora es interpretado como aquello que rompe con los cánones del *statu quo*, con los principios de la lógica: lo diferente “adquiere la forma lógica de la contradicción porque todo lo que no se pliega al principio del dominio aparece, según el criterio del principio, no como algo distinto indiferente a éste, sino como una violación de la lógica” (Adorno, 2008: 55). La primacía del momento cuantificador, por encima del rasgo cualitativo del concepto, es la sede de la crítica a la dialéctica especulativa, no solo en el plano metafísico, sino también, en

base a las repercusiones que tal uniteralización tiene en el edificio socio-político que fundamenta.

Para comprender cabalmente las consecuencias que se dependen de tal cuestionamiento es necesario comprender el modo en que esta dialéctica entre lo cualitativo y lo cuantitativo incide en la articulación entre lo económico y lo político, a partir de la noción de valor e intercambio de mercancías.

En su *Principios de filosofía del derecho*, Hegel deduce especulativamente el valor de cambio de una mercancía a partir de su valor de uso. La dimensión cualitativa constituye un complemento dialéctico de su determinación cualitativa:

El punto firme del razonamiento hegeliano es que la instancia que permite el intercambio -el valor- es el resultado de la universalización de lo cualitativo por medio de la superación dialéctica del rasgo que particulariza y distingue cada objeto. El valor representa una consideración más "universalizante" de los productos del trabajo humano en la forma de una homogeneidad cuantitativa, la cual se asienta en el carácter más general que adquieren las necesidades, y con ellas la cualidad (utilidad) de la cosa que las satisface, con la ampliación de la división del trabajo. (Dotti, 1983: 149)

Puesto que Hegel sostiene que el valor de una cosa depende de su capacidad para satisfacer una necesidad y que, debido a la división del trabajo existe una cesura

entre su producción y las necesidades que ella cancela, solo pueden conservar dicha especificidad en tanto valores. El proceso de abstracción de lo cualitativo hacia lo cuantitativo es el correlato necesario para que el andamiaje especulativo se despliegue. Ello explica su capacidad para circular por el mercado, permitiendo que “lo cuantitativo para sí”, posibilite “el cambio de un algo cualitativo por otro” (Hegel, 1997: § 124).

El movimiento anteriormente descrito es un sucedáneo del organicismo metafísico de la propuesta hegeliana. Su visión profundamente ética permite integrar la lógica de la circulación de mercancías, con el andamiaje político-institucional del Estado. Esto se debe a que es la propiedad la que dota al individuo de su personalidad jurídica y, por ello, un productor no solo es el dueño de un bien, sino un propietario con determinados derechos y obligaciones, así como sus clientes no son solo compradores, sino quienes lo reconocen como un sujeto jurídico, “en el mercado el hombre abstracto comienza a realizarse como persona” (Dotti, 1983: 152).

De esta manera Hegel hace congeniar en su perspectiva, tanto la visión aristotélica que sostiene que es la noción de consumo, más que la inversión, lo que expande el proceso económico mismo, con la tradición clásica liberal que, bajo la mecánica de la “mano invisible” de Smith o el “proceso mágico” de Mirabeau, logra deducir del interés particular de cada quien, una armonía generalizada que beneficie al conjunto:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades vitales, el egoísmo objetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades vitales de todos los otros, en la mediación de lo particular por lo universal como movimiento dialéctico, de tal modo que adquiriendo, produciendo y gozando cada uno para sí, de ese modo precisamente produce y adquiere para el goce de los otros. (Hegel, 1997: § 199).

Este andamiaje es precisamente el que viene a desmontar Adorno, a través de la enseñanza marxista*. Según su perspectiva, el principio de intercambio de equivalentes, se encuentra emparentado primariamente con el principio de identidad, estableciéndose una imbricación mutua:

El principio del canje, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene en el canje, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. (Adorno, 2008: 142-143)

Esta familiaridad primigenia detectada, no solo tiene una función de tipo social, sino que remite a una ingeniería metafísica particular, sostenida por la filosofía

*“No es menos importante para el concepto de identidad de Adorno que el análisis de los juicios predicativos de Hegel, es el análisis del fetichismo de la mercancía de Marx. En el intercambio económico Adorno encuentra el epítome de un juicio identificatorio” (Jarvis, 2004: 167).

del sujeto: “el proceso de abstracción transfigurado por la filosofía y únicamente atribuido al sujeto cognoscente tiene lugar en la sociedad real del canje” (Adorno, 2008: 171).

Llegado a este punto es necesario considerar el estatuto de esta noción de “familiaridad primigenia” entre ambos principios. Autores que integran la llamada “segunda generación” de la escuela de Frankfurt, siendo los más relevantes Habermas y Wellmer, han desarrollado una crítica al posicionamiento de Adorno a partir de dicha relación entre el concepto identidad y el de intercambio. Según sostiene Habermas en obras como *Teoría de la acción comunicativa* y especialmente *El discurso filosófico de la modernidad*, así como Wellmer en los ensayos contenidos en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno**, el proyecto frankfurtiano se consume al calor de una serie de inconsistencias y flaquezas teóricas, producto, en gran medida, de su adscripción al modelo nietzscheano, a saber: por un lado, reducir la razón a razón instrumental, por otro, llevar adelante una autorreflexión del pensamiento desde esa misma racionalidad con arreglo a fines, cayendo su entramado categorial, por tanto, en una contradicción realizativa:

La razón, en tanto que instrumental, se ha asimilado al poder, renunciando con ello a su fuerza crítica —éste es el último desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada ahora a sí misma. Mas ésta se ve en la precisión

¹Para una crítica a las lecturas que hacen Habermas y Wellmer a la obra de Adorno, véase Maiso (232-275) y Gómez (163-193).

de describir la autodestrucción de la capacidad crítica en términos asaz paradójicos, porque en el instante en que efectúa tal descripción no tiene más remedio que seguir haciendo uso de la crítica que declara muerta. Denuncia la conversión de la ilustración en totalitaria, con los propios medios de la ilustración. (Habermas, 1993: 149-150)

Si bien es cierto que los autores aquí señalados rastrean, con justeza, que Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración* sostienen que la facultad de identificación está anclada a la propia historia de la humanidad, dado su papel para la autoconservación del individuo en un medio hostil, de este postulado no se deriva una superposición conceptual entre identificación y razón. Por el contrario, desmontar tal correlación es la sede de los esfuerzos teóricos de Adorno. La segunda revolución copernicana lleva adelante una autorreflexión del concepto que demuestra su unilateralización como herramienta de la razón instrumental, es decir, que busca recuperar ese momento cualitativo-mimético del pensamiento que permita conocer la especificidad del objeto, su historia sedimentada así como el plexo de relaciones que lo han constituido*.

Como han señalado comentaristas de la talla de Simon Jarvis (1998: 48-55 y 165-168) o José Zamora (2004: 187-192), la identidad es necesaria al pensamiento, pues conocer significa identificar, lo que critica Adorno es la reificación del momento cuantitativo de la identidad, basada en el principio de abstracción, y que opera como fundamento filosófico del intercambio de equivalentes. Apoyado en la enseñanza de

¹Cfr. Gómez (1998: 143-144).

Sohn-Rethel (1980), el pensador frankfurtiano sostendrá tal correspondencia al afirmar que “en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta obligadamente el trabajo social” (Adorno, 2008: 169).

Lo interesante de esta tesis es que demuestra que las formas del conocimiento, es decir, la lógica de la identidad, no surge de una conciencia espontánea y prístina, sino son el resultado del proceso de socialización y de abstracción que tiene lugar en la sociedad del intercambio. Dicho esto, no hay que suponer que Adorno adopte sin cuestionar esta hipótesis*. Su principal inconveniente radica en derivar, casi en términos lineales, las estructuras del pensamiento de la lógica de la producción de mercancías. Para Adorno, este tipo de postulados es propio de una filosofía del origen que olvida el carácter mediado de todo lo existente. El esquema de Sohn Rethel deja a la conciencia subjetiva sin capacidad de modificar lo existente, pues deviene un reflejo del dinamismo del intercambio de equivalente. Por el contrario, según Adorno, existe una relación dialéctica entre lo universal y lo particular, de mutua implicación y no solamente de producción del primero sobre lo segundo. De ahí la importancia del Espíritu hegeliano para desentrañar la especificidad del proceso de abstracción que ocurre dentro de la sociedad. A través del análisis de las categorías hegelianas, se percibe de modo *invertido y falso*, el funcionamiento y desarrollo de la sociedad capitalista: “el insaciable y destructivo principio de expansión de la sociedad de cambio, se refleja en la metafísica hegeliana: ésta describe -pero no en perspectivas históricas, sin o esencialmente- lo que el mundo auténticamente es” (Adorno, 1974: 47).

*Escuela Cruz (2013: 232 y ss.).

En base a lo antedicho, se comprende que Adorno señalará la convergencia entre el Espíritu objetivo retratado por Hegel, con la ley del valor, tal cual es analizada por Marx: “El espíritu objetivo y finalmente absoluto de Hegel, la ley marxista del valor que se impone sin consciencia de los hombres son para la experiencia incontrolada más evidentes que los hechos preparados de la rutina positivista de la ciencia” (Adorno, 2008: 277).

Fredric Jameson ha notada que la vinculación de Adorno con Marx está basada en dos variantes, convergentes, pero, a la vez, distinguibles. La primera apunta a la relación entre las nociones de identidad e intercambio. La otra es la propia lógica del capital.

Por cierto, si la derivación del momento del intercambio es por lo general llamada “identidad” (...) debe distinguirse de la basada en el más complejo surgimiento del capital en cuanto tal. El intercambio de tipo local se supone que es antiquísimo y las nociones de identidad y de comparación lógica nos acompañan desde los primeros homínidos. El capital, sin embargo, es una construcción histórica original más tardía sobre la noción de intercambio, que trae consigo sus propias derivaciones lógicas originales, la mayoría de las cuales se centran en torno al movimiento paradójico del capital como única fuerza general que es, al mismo tiempo una multiplicidad de fuerzas individuales. (Jameson, 2010: 353-354)

En base a esta diferenciación se presenta la capacidad de modificar la relación entre identidad, intercambio y capital. El propio Adorno sostiene que la superación de la sociedad como puro nexo funcional de autoconservación no puede ser una negación abstracta del principio de intercambio, sino mediante el cumplimiento efectivo del motivo que le dio origen como forma de superación de formas de violencia directa:

Si simplemente se anulara la categoría métrica de la comparabilidad, en lugar de la racionalidad, la cual, por cierto que ideológicamente pero también como promesa, es inherente al principio del canje, aparecerían la apropiación inmediata, la violencia, hoy en día puro privilegio de monopolios y camarillas. La crítica del canje como el principio identificador del pensamiento quiere la realización del ideal del canje libre y justo, hasta hoy en día un mero pretexto. Sólo eso trascendería. (Adorno, 2008: 143)

La vinculación entre intercambio e identidad no decanta en la igualación de razón y dominio, como se desprende de las lecturas de Habermas y Wellmer, sino que, para comprender cabalmente el sentido de la crítica de Adorno a la racionalidad instrumental, es necesario destacar el modo en que ambos, identidad e intercambio, se pliegan y se ponen al servicio del capitalismo.

El interés de Adorno por estudiar la lógica del capital en correlación a las categorías de la metafísica hegeliana se debe a que permite entender el modo en que la teoría del valor permea en la dialéctica entre lo universal y lo particular. Como es bien sabido, la noción del capital dentro de la teoría marxista no se refiere a un monto o suma de dinero específica que se invierte para desencadenar un proceso productivo. Antes bien, constituye verdaderamente un tipo de relación social singular, de ahí que, al mismo tiempo en que se inmiscuye capilarmente regulando toda actividad desarrollada por los hombres, se comporta indiferente respecto de ellos, puesto que su reproducción obedece a sus necesidades, antes que a las propiamente humanas. De esta forma, el valor “es *el nexo del individuo con el conjunto*, pero al mismo tiempo *la independencia de este nexo respecto de los propios individuos*” (Marx, 1971: 89)

Marx sostiene que el trabajo abstracto objetivado en la riqueza social capitalista adquiere un carácter productivo, auto-valorizándose mediante su relación consigo mismo. El capital como *sujeto* implica no solo la producción de un tipo de relación social determinada, sino una actividad que se autodesarrolla mediante un proceso de producción y reproducción de sí mismo a partir de sus propias determinaciones formales y sociales, en pos de acrecentar indefinidamente su volumen: “el valor se convierte en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su

valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor” (Marx, 2009: 188).

En base a esta caracterización Adorno sostendrá que, si el capital adquiere el valor de sujeto del proceso social, aquello que encarna verdaderamente la mediación especulativa hegeliana, la cual se eleva por encima del sujeto trascendental kantiano al ubicar en forma conjunta el actuar y el engendrar, no es otra cosa que el trabajo social: “esta mendaz identificación del trabajo con lo absoluto tiene sus razones atinadas: el mundo, en tanto forme un sistema, lo hará justamente a través de la cerrada universalidad del trabajo social, el cual es, de hecho, la mediación radical” (Adorno, 1974: 44).

Adorno, en su crítica al hegelianismo, no se contenta con develar en el plano teórico la correlación entre el principio de identidad y el intercambio de equivalentes, sino que realiza un análisis más profundo, buscando detallar lo que ello implica en el plano socio-político. Las condiciones de explotación necesarias para la reproducción del capital, en tanto sujeto del proceso histórico, hace que el *Weltgeist*, representante cabal de la teoría del valor, no pueda ser descrito como la “exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas” (Hegel, 1999: 76) sino como “impregnado de sufrimiento y falibilidad” (Adorno, 2008: 282).

El desprecio que Hegel ha mostrado sobre el sufrimiento y el padecimiento de lo particular, sublimándolo como mera arbitrariedad del Espíritu en el despliegue de su racionalidad, le permitirá a Adorno asestar el golpe de gracia a su noción de

totalidad. Esta, debido a que solo consigue plasmarse al precio de destruir y someter lo distinto y diferente, se revela como dominación particular:

La filosofía del sujeto absoluto, total, es particular (...). Es precisamente el insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio. Lo que no tolera nada que no sea como él mismo impide la reconciliación por la cual se toma. La violencia de la igualación reproduce la contradicción que extirpa. (Adorno, 2008: 139)

Llegado a este punto, Adorno no dudara en sostener que, para su supervivencia, la dialéctica hegeliana debe encontrar un punto ubicado fuera de su despliegue para que asegure su perpetuidad. El Estado, de esta manera, se yergue como garante y armonizador del dechado de antagonismo que surcan la dinámica social: “La sociedad burguesa es una totalidad antagonística: se mantiene viva únicamente merced a sus antagonismos. Y no puede suavizarlos. En la obra hegeliana de peor reputación por su tendencia restauradora, su apología de lo existente y su culto del Estado, la *Filosofía del derecho*, se formula tal cosa sin rodeos” (Adorno, 1974: 47).

Estatalidad y dialéctica. El paso de la reconciliación a la emancipación.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, la dialéctica idealista se encuentra emparentada originariamente con el intercambio de equivalentes. El despliegue especulativo que une ambos elementos no solo implica una mediación entre el campo de la lógica y las relaciones socio-económicas, sino que tiene su correlato en el ámbito político. Hegel sostiene que la sociedad civil, “en medio del *exceso de riqueza no es suficientemente rica*, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe” (Hegel, 2000: § 245), por ello requiere de una instancia superior que logre contener su accionar. Ahora bien, si la lectura materialista de Hegel ha demostrado que la totalidad resultante de su proyecto no es más que una universalidad que se recorta a sí misma, instaurando una dominación particular, el Estado inscribirá su funcionamiento dentro de este mismo proceder. No es menor que, como sostiene Adorno, la noción de derecho, dota de una racionalidad jurídica al principio de identidad, ocultando con ello las desigualdades realmente existentes.

Hegel suministró la ideología del derecho positivo porque, en la sociedad ya visiblemente antagonista, había la más urgente necesidad de ella. El derecho es el profenómeno de la racionalidad irracional. En él se convierte en norma el principio formal de equivalencia, mide a todos por la misma vara. Tal igualdad, en la que desaparecen las diferencias, ayuda en secreto a encubrir la desigualdad. (Adorno, 2008: 285)

El derecho se torna, de esta manera, en una esfera que regula las relaciones entre los individuos, comprendiendo a esta última categoría bajo la lectura adorniana de la particularización de lo particular. El hombre, sujeto al derecho y del cual no puede escapar, no es más que el resultado de un proceso de abstracción donde la imposición de un universal se nutre de sus intereses particulares al mismo tiempo que los desprecia. El derecho, de esta forma, es la consagración de la racionalidad instrumental basada en el principio de auto-conservación: “constituido como un orden arbitrario y abstracto que, no obstante, no puede ser resistido, el derecho sería la expresión más acabada del nominalismo que condena ND: universales abstractos, por un lado, individuos concretos, por el otro, y la coerción como mediadora” (Schwarzböck, 2008: 161).

Según Adorno es el propio Hegel quien demuestra la imposibilidad de su sistema, situación retratada con absoluta claridad en su filosofía política. El cortocircuito que impide la realización plena, en lo real, de lo infinito, mediante la idealización de lo finito, se pone en evidencia en el modo en que Hegel trata el concepto de Estado, erigido en el testimonio más cabal de la escisión entre la Idea y su realización en lo concreto. Su visión sostiene que el Estado solo puede ser considerado desde el punto de vista ideal y no real:

En relación a la idea del Estado, no hay que tener presente a Estados particulares ni instituciones particulares; antes bien hay que considerar para sí a la idea, este dios real. Cada Estado que podría ser considerado

escuetamente, según las proposiciones fundamentales que se tengan, se podrían conocer estas o aquellas deficiencias de ellas, tiene en él siempre, si pertenece especialmente a nuestra época cultivada, los momentos esenciales de su existencia. Pero por cuanto es más fácil encontrar deficiencias que concebir lo afirmativo, se cae fácilmente en la falta, respecto a aspectos singulares, de olvidar al organismo interno del Estado. (Hegel, 2000: § 258)

A modo de la enseñanza freudiana, la diferencia entre la cosa y su concepto, que ha sido reprimida por el idealismo, retorna señalando la violencia que ejerce esta ingeniería metafísica-especulativa: el postulado de que el Estado debe ser pensado desde su idealidad, y no desde el punto de vista de su manifestación histórico-concreta, así como no detenerse en la crítica de sus fallas, sino en comprender su organismo interno, no hacen más que operar a favor de la tesis adorniana del carácter coercitivo de la lógica hegeliana. Según el análisis del frankfurtiano, el Estado para ser efectivo debe ser puesto por fuera del proceder dialéctico, que sí rige el dinamismo inherente de la sociedad. La cuestión a tener en cuenta es que este desprendimiento del Estado responde a una exigencia interna del sistema hegeliano, producto de la propia característica de la dinámica social, ya que su mismo autor advierte que “por esta dialéctica suya la sociedad civil es empujada más allá de sí misma, sobre todo *ésta determinada sociedad*” (Hegel, 2000: § 246), razón por la cual el Estado debe regular y refrenar su accionar. El vínculo ético establecido entre el mercado y el

Estado, en tanto necesario para evitar el colapso de lo existente, no consuma la realización de la libertad sustancial del individuo, sino que, por el contrario, desemboca en el establecimiento de una formación de tipo autoritaria, correlación *vis-a-vis* de la razón auto-conservadora:

El famoso rol apologético que Hegel exigió del Estado tiene precisamente aquí su lugar, esto es, que con una suerte de salto desesperado por fuera de la dialéctica –se podría decir- estableció al Estado como una suerte de árbitro que debía poner en orden lo que en la dialéctica misma debía fragmentarse en partes por la acumulación de las oposiciones. [Esta descripción] tiene en sí la más profunda de las intelecciones, esto es, que la sociedad burguesa, en la medida en que quiera sustentarse en sus propias condiciones como sociedad burguesa, será empujada al final en su fase última, a producir a partir de sí formas de tipo permanente o autoritario que en cierta manera, violentamente y ya sin confiarse al juego de fuerzas inmanente, terminan por frenar la dinámica y hacen regresar a la sociedad al estadio de la simple reproducción. (Adorno, 2013: 161-162)

Ahora bien, el hecho de que se requiere de esta instancia trascendente es producto de la coexistencia de dos fuerzas centrífugas que desgarran el interior mismo del sistema hegeliano, ya que este, paradójicamente, se mantiene unido a partir de dos principios inconciliables: “la intranquilidad del *ad infinitum* hace saltar el sistema,

cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; esta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al Idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa” (Adorno, 2008: 30). Por un lado, la totalidad se encuentra formada por el sujeto, en tanto principio único y absoluto del cual se deriva todo lo existente. A su vez, el sistema requiera, para poder subsistir y desplegarse al infinito, la producción y generación, siempre renovada, de elementos ajenos a él. El sujeto subsume lo diverso, a la vez que establece su diferenciación con el objeto.

Como se ha visto *supra*, la cuña que permite desmentir la pretensión absolutista de la razón, es la noción de lo no idéntico. Es necesario retener que este no remite a algo ya existente, con una esencia propia, esperando ser liberada: “lo no idéntico no puede obtenerse inmediatamente como algo por su parte positivo, ni tampoco mediante la negación de lo negativo” (Adorno, 2008: 153). Su accionar opera como un concepto límite, que desmiente la posibilidad de constituir una totalidad en términos positivos, sin la existencia de algún resto silenciado violentamente. La liberación de lo no-idéntico, por tanto, “hace estallar el idealismo hegeliano. El conocimiento apunta a lo particular, no a lo universal” (Adorno, 2008: 302).

El énfasis que pone Adorno en la recuperación de la figura de lo no idéntico no solo tiene un papel preponderante en el entramado categorial de su dialéctica negativa, sino que es el puntal de su teoría crítica de la sociedad. Esta noción, hasta aquí mayormente trabajada en un plano próximo a la teoría del conocimiento -al señalar la

distancia entre la cosa y su concepto-, tiene su correlato dentro de la teoría social adorniana. Según su perspectiva, la problemática de la no identidad está ligada a desandar el par individuo-sociedad. Como se ha visto, la universalidad hegeliana no constituye el despliegue del Espíritu, sino su imposición externa sobre los individuos. Su proceder, por tanto, tiene el valor de una apariencia socialmente necesaria, caracterización que no opera en detrimento de su poder real en la conformación y producción de subjetividad. El individuo *espiritualizado* es aquel que reproduce la universalidad falsa, pues el principio que rige su existencia es el de la auto-conservación. El todo pervive gracias a la particularización de cada particular, encerrado en sí mismo y atomizado del resto.

La sociedad es concepto tan esencialmente como lo es el espíritu; en ella, en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie; se convierte el espíritu en objetivo, en independiente de toda reflexión y en algo que prescinde de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores; y el principio de la equivalencia del trabajo social cambia a la sociedad-en el sentido burgués moderno en algo abstracto y máximamente real: cabalmente lo que Hegel enseña del concepto enfático del concepto. (Adorno, 1974: 37)

Existe, de este modo, una correlación *vis-a-vis* entre universalidad falsa y la pseudo-actividad. El individuo, que se piensa como agente, en realidad no es más que

un apéndice del Espíritu que, a su vez, solo puede existir gracias a su reproducción por lo particular. La autonomización de lo universal respecto del individuo dota a ambos de un carácter abstracto: “durante milenios la ley del movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de sus sujetos individuales. De igual modo los ha rebajado realmente a meros ejecutores, a meros partícipes en la riqueza social y en la lucha social, lo mismo que, de manera no menos real, sin ellos y su espontaneidad no sería nada” (Adorno, 2008: 281).

Llegado a este punto parecería resurgir, bajo otra modalidad, esa encerrona detectada por Habermas o Wellmer, retratada anteriormente. Sin embargo, Adorno desplegará una sutil y compleja mediación dialéctica en pos desarrollar “la diferencia, dictada por lo universal, de lo particular con respecto a lo universal” (Adorno, 2008: 18). Según su perspectiva, si bien el entramado funcional “reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad.” (Adorno, 2008: 143), la inmanencia total del sistema se demuestra como externa al individuo a causa de su propia coacción. Debido a ello, el sujeto deviene “el único potencial, mediante el cual puede transformarse esta sociedad. En él se acumula toda la negatividad del sistema, pero, al mismo tiempo, también aquello que va más allá del sistema tal como es en este momento” (Adorno, 1996: 199). La posibilidad de romper con la circularidad idealista entre sociedad e individuo no depende de ninguna clase social en particular, tal y como sugería el marxismo clásico. Las clases trabajadoras se encuentran totalmente integradas y adaptadas a los requerimientos de la reproducción del capital. La apelación a la dimensión subjetiva que Adorno apunta está referida a la incapacidad del Espíritu de

domeñar totalmente la dimensión somática del hombre. Apoyado en la enseñanza de Freud, el frankfurtiano sostendrá que “en las necesidades mismas de los hombres aprehendidos y administrados reacciona algo en lo que no están del todo aprehendidos, un excedente de participación subjetiva del que el sistema no se ha apoderado por completo” (Adorno, 2008: 95). Esta afirmación no implica sostener una creencia en el valor transformador *per se* que posee la dimensión afectivo-pulsional de individuo. Una situación así apuntaría a un sensualismo remozado, una inmediatez que permitiría un acceso directo a la realidad por fuera del entramado ideológico. Por el contrario, estas mismas necesidades, que Adorno las estudió extensamente en su ensayo sobre la industria cultural, son pasible de ser producidas y gobernadas por el principio de intercambio de equivalentes: el principio del placer se pone al servicio de la moral del trabajo*. La dialéctica negativa, por tanto, no busca liberar una fuerza pulsional creadora y eminentemente transformadora, como si lo hace Marcuse en *Eros y civilización*, que serviría para remediar los males de la civilización*. Por el contrario, su accionar intenta movilizar la mediación de lo objetivo y lo subjetivo a través de la experiencia del sufrimiento: “pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está objetivamente mediado” (Adorno, 2008: 28).

El sufrimiento, en la teoría adorniana, es la cuña que desmiente la realización de la reconciliación, pues sin conciencia de los padecimientos acaecidos no hay posibilidad de establecer una diferencia crítica frente a la realidad. El dolor, de esta

[†]Adorno y Horkheimer (2001: 246).

[†]Wiggershaus (2010:629).

forma, es una inmediatez mediada, que pone a la experiencia subjetiva como el lugar desde el cual desmontar el estado de ofuscación reinante, a la vez que ejerce la crítica al intento de configurar una individualidad puramente espiritualizada. Cuando Adorno sostiene que “la más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad” (Adorno, 2008: 191), apunta a cuestionar la constitución abstracta tanto de lo universal como de la particular. En lo más subjetivo se hace presente el peso y la imposición de la objetividad; este es, en definitiva, el motivo que permite erigir a lo no idéntico dentro del sujeto mismo, es decir, su dimensión afectiva-somática, como el vértice de todo trabajo crítico: “Cuanto más penetra la universalidad negativa lo singular y cuanto más lo determina, tanto más lo destruye y lo niega, es decir, tanto más fracasa su penetración, tanto más se muestra lo no idéntico como no idéntico y la identidad como falsa” (Zamora, 2004: 206).

Dicho esto es necesario señalar que no existe en Adorno una tendencia a trascendentalizar el dolor, en tanto una condición inherente a la humanidad. “El dolor habla: pasa” (Adorno, 2008: 191) y ello debido a que el sufrimiento es la consecuencia de la escasez, de la represión de la pulsión, de la dominación de clase, de la explotación, de la violencia y de la voluntad de destrucción de la sociedad injusta*. Apoyarse en su carácter crítico permite marcar los límites del principio de identidad, señalando que no todo conocimiento debe reducirse a su lógica de funcionamiento. En los quiebres que el sufrimiento realiza sobre el pensamiento discursivo se efectúa el desencantamiento del concepto, es decir, reconocer su carácter

¹Cfr. Zamora (2004: 212).

mediado por lo a-conceptual. De allí que la dialéctica negativa sostenga que la condición de verdad de todo pensamiento es dar elocuencia al dolor.

Ahora bien, la constatación que el aporte del polo subjetivo al conocimiento está dado por el sufrimiento, en tanto objetividad que pesa sobre el individuo, constituye el primer paso de la argumentación de Adorno acerca de la reinscripción de los aportes de la metafísica al materialismo. Para avanzar en su propuesta, es necesario adentrarse en la confrontación que lleva adelante tanto con Kant como con Hegel, en pos de señalar no solo el valor moral de su posicionamiento, sino también su aspecto político o, para decirlo en otros términos, como desarrollar una praxis que, emergiendo de lo particular, se transforme a sí mismo y con ello a la falsa totalidad que lo conforma

En Hegel se anuncia por primera vez la experiencia de que el comportamiento del individuo, aunque su voluntad sea pura, no alcanza a una realidad que le prescribe y restringe al individuo las condiciones de su actuación. Hegel, al ampliar el concepto de lo moral hacia lo político, lo disuelve. Desde entonces no sirve la reflexión apolítica sobre la praxis. Pero tampoco no hay que engañarse sobre el hecho de que la ampliación política del concepto de praxis incluye la represión del individuo por lo general. La humanidad, que no existe sin la individuación, es revocada virtualmente por la supresión arrogante de la individuación. Una vez que la actuación del individuo (y de todos los individuos) se ha vuelto

despreciable, también la actuación colectiva se paraliza. La espontaneidad parece inane a la vista de la preponderancia fáctica de las relaciones objetivas. La filosofía moral de Kant y la filosofía del derecho de Hegel representan dos niveles dialécticos de la autoconsciencia burguesa de la praxis. Ambas son, escindidas en los polos de lo particular y lo general que esa consciencia desgarrada, falsas; ambas tienen razón la una frente a la otra mientras en la realidad no se desvele una figura superior posible de la praxis. (Adorno, 2009: 680)

Según su perspectiva, Hegel, buscando superar con el concepto de *Sittlichkeit* el subjetivismo kantiano, desprecia la figura de lo particular, reificando lo universal mismo. Sin embargo, retraerse sin más a esta figura, luego de la crítica hegeliana, no tiene sentido alguno. Adorno suscribe que la liberación de lo particular debe ser a partir de lo general y, por ello, es necesario pensar en términos políticos y no meramente morales. Su apuesta por el individuo implica, necesariamente, el ejercicio de una reflexión atenta a la totalidad y lo colectivo. No es posible una modificación de lo particular sin la exigencia de un cambio en lo universal: “En suma, cualquier cosa que se pueda llamar moralidad hoy, emerge dentro de la pregunta por la organización del mundo. Se puede decir que la pregunta por lo que sería una vida justa es la pregunta por la forma política justa” (Adorno, 2000: 176). En definitiva, para repensar lo singular, sin despojarlo de su relación con lo colectivo, se torna necesario romper con la lógica de la subsunción, propuesta por el idealismo, entre ambos términos.

En pos de dismantelar la base metafísica que sustenta tal coincidencia, Adorno reflexionará acerca de lo que denomina la posibilidad de lo absurdo:

En la teoría kantiana no aparece en absoluto el problema (...) de si no sería posible que entre tal ley, entre la idea de la buena y correcta acción y la posibilidad de siquiera cumplirla existiera una contradicción real, es decir, que esta posibilidad bajo ciertas condiciones no se dé: este horizonte (...) no aparece en absoluto en la teoría de Kant. No aparece la posibilidad de lo absurdo: de que si exista la idea del bien y la obligación de hacerlo y de cumplir la ley, pero que, al mismo tiempo, se esté negando a los hombres la posibilidad de cumplirla, por ejemplo, por la totalidad del plexo social en que ellos se encuentran inmersos. (Adorno, 2000: 75)

Esta posibilidad de lo absurdo, de acuerdo con el análisis de Menke (2005: 179-184), consiste en dismantelar los postulados de aquella metafísica optimista, leída por Adorno como falsa, que establece una linealidad entre el poder (subjetivo) y el logro (práctico). Dicha metafísica considera que si se han adquirido las habilidades adecuadas y estas se aplican correctamente, se encuentra asegurado de antemano el éxito de los logros prácticos.

La experiencia de lo absurdo supone una reinscripción de la metafísica en términos materialistas ya que no depende más de las facultades del sujeto la efectividad de las acciones realizadas. Ahora bien, la descripción de este contexto no

es una simple maniobra teórica o una mera propuesta abstracta. Por el contrario, surge del análisis del entramado social actual que remite al *dictum* adorniano “no cabe la vida justa dentro de la vida falsa”.

De acuerdo con Adorno la pregunta por la metafísica debe enunciarse ya no en términos gnoseológicos, como pretendía Kant, sino en términos de filosofía de la historia. Amarrarla al campo de la experiencia conlleva necesariamente la pregunta por su capacidad de incidencia sobre lo real. Empero, debido al contexto de ofuscación reinante no es posible predicar o delinear una estrategia específica de intervención que posea resultados asegurados. Por tanto, no se puede hacer afirmaciones positivas sobre el contenido de lo que es el bien; solamente existe la posibilidad de resistencia contra el mal: “no podemos saber que es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso que es el ser humano o lo humano y la humanidad; pero que es lo inhumano lo sabemos perfectamente” (Adorno, 2000: 175).

Sin embargo, esta situación no significa que el curso del mundo sea “absolutamente cerrado ni tampoco la desesperación absoluta; más bien es ésta la cerrazón de aquél” (Adorno, 2008: 369). El pesimismo de Adorno no supone la imposibilidad de modificar lo existente. Por el contrario, la mirada sin resquicios sobre las inclemencias de su tiempo trae aparejada la idea de libertad como resistencia frente a lo establecido: “la libertad se concreta en las figuras cambiantes de la represión: en la resistencia contra éstas” (Adorno, 2008: 246).

En pos de trascender lo actual, esta misma libertad se empalma con la experiencia metafísica, en tanto esfera que resguarda la esperanza de lo distinto y no

reglamentado, de ahí su importancia para toda acción emancipadora. Cualquier actividad humana que tienda a la resistencia no origina una trama dilatoria, sino que implica una transformación sobre el objeto mismo sobre el que opera: “En tal resistencia sobrevive el momento especulativo; lo que no se deja prescribir su ley por los hechos dados los trasciende incluso en el contacto más estrecho con los objetos y en el repudio de la sacrosanta trascendencia. Donde el pensamiento va más allá de aquello a lo que se vincula, resistiéndose a ello, está su libertad” (Adorno, 2008: 28).

Dado que en todo acto de resistencia se pone en juego la dimensión de lo especulativo, Bernstein (2001: 436 y ss.) sostendrá que no es necesario concebir a la apariencia estética –en tanto apariencia de lo que no tiene apariencia- como la única modalidad que tiene la obra de Adorno de cuestionar y trascender los mecanismos de dominación vigentes. En la realidad existen dispersos fragmentos de felicidad que no se ajustan al curso del mundo: sino existiesen, el arte no tendría elementos que tematizar, de ahí la afirmación que “la consciencia no podría en absoluto desesperarse por el gris de no albergar el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en el todo negativo” (Adorno, 2008: 346).

En este contexto de lo absurdo, el cumplimiento de una acción siempre tiene una cuota de contingencia, por lo cual implica un momento de “tener-fortuna”. Por tanto, el sujeto solo puede *creer* en el logro de su praxis o *esperar* a que alcance su cometido, sin ningún tipo de garantías. Este momento de tener-fortuna, inherente a toda praxis, se liga a la experiencia de felicidad, en tanto experiencia metafísica. Esto se debe a que la felicidad remite a la satisfacción del deseo del sujeto, pero anclado al

mundo de la experiencia, ya que esta “brinda el interior de los objetos como lo al mismo tiempo sustraído de estos” (Adorno, 2008: 342). Bajo su órbita, se alcanza el contenido propio de lo objetivo, del mundo y su organización. Por consiguiente,

La promesa de felicidad no consiste en remitir a otro mundo, sino en hacer aparecer este mundo aunque sea momentáneamente, como otro mundo: como un mundo en que se cumple y se verifica la esperanza del logro y la creencia en él, las cuales se abrigan en toda acción subjetiva pero no pueden ser cumplidas o verificadas solo mediante la acción subjetiva, mediante las facultades y los ejercicios propios del sujeto. Todo logro incluye (...) que mi poder y actuar sea favorecido o apoyado por algo sobre lo cual no tengo poder alguno y que únicamente puede esperar. (Menke, 2005: 178)

Todo acto de resistencia, por tanto, tiende a romper, bajo la forma de una promesa y dentro del contexto de lo absurdo, es decir, sin avales de consumación efectiva, con aquella segunda naturaleza que se concibe como necesaria e inmutable.

Empero, Adorno, como es bien sabido, rechaza toda forma de activismo ciego y voluntarista, ya que ello implica pretender cambiar el régimen de opresión existente a partir del propio deseo subjetivo, obstaculizando su verdadera modificación. Una intervención de ese tipo, antes que proceder de un modo político y colectivo, es una

reafirmación del punto de vista particular*. Para salir de tal encerrona, Adorno pensará la praxis en una tensión dialéctica con la teoría. Esta última es imprescindible para el estudio y crítica de las relaciones de producción vigente, así como para determinar si los efectos de cualquier actividad humana contribuyen a contrariar o reforzar el hechizo total de la identidad. Si bien la teoría es una forma de praxis, esta, por sí misma, no tiene el poder de modificar lo sido, pues no debe traducirse directamente al servicio de la estrategia política. En dicho caso lo que acontecería es una instrumentalización del pensamiento, antes que el desarrollo de una actividad crítica. Es decir, establecer una continuidad ficticia entre teoría y praxis mientras que su verdadero nexo es de no identidad. Como afirma Adorno “la praxis es fuente de donde la teoría extrae fuerzas, pero nunca es servida por esta. En la teoría aparece ella únicamente, y por cierto que de manera necesaria, como punto ciego, como obsesión por lo criticado” (Adorno, 1993: 180).

Esta interpretación permite señalar el límite al elogio de la teoría: la praxis es su punto ciego, aquello que la desborda y pone un coto a sus pretensiones. Sostener que desde el pensamiento se resuelvan los antagonismos que surcan lo social no es más que reponer la metafísica hegeliana que trasciende las contradicciones y tensiones dentro un esquema puramente conceptual. En este sentido debe interpretarse la importancia que Adorno le otorga a la participación efectiva de los ciudadanos dentro de la esfera pública: “la invitación a participar en los asuntos políticos no es en verdad tan vacua como pudiera sonar en los oídos de la gente común. Su propio destino

¹Para excelentes estudios sobre la relación entre teoría y praxis en la obra de Adorno, véase Cook (2004: 47-67), Freyenhagen (2014: 867-893) y Juárez (2012:89-118).

dependerá al cabo de su conciencia de la necesidad de que ella misma conforme su propio Estado” (Adorno, 2010: 291). La relación de no identidad entre teoría y praxis, por ende, no debe unilateralizarse como una acción crítica de la primera sobre la segunda, sino que también opera en sentido inverso. De allí que pese a los múltiples cuestionamientos basados en un supuesto “teoricismo” exacerbado de Adorno, este no deje de reconocer que “todos los procesos que pudiesen llevar adelante un cambio, son procesos políticos. La política es tanto ideología como genuina realidad” (Adorno, 2011: 38).

Según la lectura desarrollada por Wolfgang Leo Maar (2013: 205-219), la teoría crítica expone una “antinomía de lo político”: esta apunta a demostrar que bajo las condiciones actuales, donde la praxis política es absolutamente necesaria, se torna superflua. Ello se debe a que la extensión del principio de identidad reifica toda actividad humana. La parálisis a la que lleva dicha situación requiere de una teoría que piense la praxis por fuera de la lógica meramente conceptual-discursiva, a la vez que aquella encuentre un modo de desenvolverse contrariando el *statu quo*, antes que reforzarlo.

El activismo, según Adorno, con su fetichización de la espontaneidad, violentaba el “primado del objeto”. Tal y como fue expresado en *Dialéctica negativa*, esta segunda revolución copernicana no significaba eliminar la mediación subjetiva, por el contrario, implica la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado en sí. La toma de conciencia de la situación de dominación en la que vive el individuo respecto de una objetividad que lo desborda y reduce es un requisito de su liberación.

Gracias a su reflexión se torna visible la madeja de interconexiones que le dan a la totalidad su carácter de falsa universalidad: “Primacía del objeto quiere decir primacía de la experiencia reconstruida en los términos de esta experiencia política” (Maar, 2013: 219).

Ahora bien, si se postula que una autorreflexión del pensamiento es posible mediante la creación de constelaciones conceptuales abiertas, destotalizadoras y cambiantes, buscando captar la dinámica de la cosa a desentrañar*, ello debe tener un correlato en la praxis. En base a lo trabajado hasta aquí, la postura adorniana respecto de la praxis, en tanto resistencia y abierta a ese momento de trascender lo establecido, sienta las bases de una política de la no identidad, es decir, desarrollar una actividad *contra* lo que *es*, frente a lo establecido y determinado por la síntesis del sistema. Esta intención está manifestada por Holloway, quien al referirse a las luchas de los trabajadores sostendrá que “no luchamos como clase trabajadora, luchamos en contra de ser clase trabajadora, en contra de ser clasificados. Nuestra lucha no es la del trabajo alienado: es la lucha contra el trabajo alienado” (Holloway, 2010: 189). Una política de la no-identidad, por tanto, busca *des*-clasificar a los sujetos del lugar asignado dentro del todo social. En la senda inscripta por Rancière, se puede afirmar que este tipo de acción tiende a problematizar “la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él” (Rancière, 1996: 41). Como bien señala el pensador francés, esta desidentificación implica la construcción de un ordenamiento *otro* a partir de la emergencia de nuevos actores. Rota las cadenas de su identificación abstracta, el sujeto no se dispersa ni deviene en una masa amorfa sin

¹Adorno (1994:88 y ss.).

significación. En este sentido debe interpretarse la idea de Adorno acerca de que “lo no-idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (Adorno, 2008: 156), o dicho de otro modo, “la no-identidad es el *telos* de la identificación (...) El conocimiento de lo no-idéntico es también dialéctico porque precisamente él, más y de manera diferente al pensamiento de la identidad, identifica” (Adorno, 2008: 145). El trabajo de resistencia frente al principio de identidad permite no solo cuestionar la posición determinada de un sujeto, particular o colectivo, sino, como consecuencia de este mismo gesto, desencadenar un mecanismo que permita asumir una existencia pensada por fuera de la lógica de la identificación, es decir, de la particularización de un particular.

Este horizonte de sentido es el que permite despejar la propuesta de Adorno de la dialéctica hegeliana de la reconciliación. Ella tiene como corolario el establecimiento de una totalidad cerrada que sustente las distintas transiciones lógicas que permiten alcanzar la fusión de lo universal y particular. Dicho modelo apunta a reintegrar y reunir lo escindido, haciendo del momento de la enajenación de lo para-sí un devenir necesario en el autodespliegue del concepto.

Frente a este sistema, sostenido en la imposición de la identidad de lo idéntico y lo no idéntico, un proyecto que haga suya la exigencia de desarrollar estrategias de des-identificación, se aproxima a lo que se puede llamar una lógica de la emancipación*, la cual apunta a liberarse de ese lastre de la abstracción, que no es más

¹Si bien es cierto que no existe una expresa diferenciación dentro de la obra de Adorno entre las nociones de reconciliación y emancipación, se propone realizar una interpretación de sentido que permita separar ambas categorías para contrastar las propuestas de Hegel y Adorno, en base al concepto de dialéctica que desarrollan.

que el reverso exacto de la atomización de lo particular requerida para la reproducción indefinida del capital. Como se ha dicho, no se pretende con ello generar una sociedad por fuera del intercambio o de la identidad, sino abolir sus injusticias: “En la resistencia al mundo fungible del canje es indeleble la del ojo que no quiere que los colores del mundo sean aniquilados” (Adorno, 2008: 370).

Cuando Adorno sostiene que “[la] libera[ción] de lo no-idéntico (...) abriría por primera vez la multiplicidad de lo diverso” (Adorno, 2008: 18) no debe interpretarse en términos posmodernos. La diferencia, noción tan cara a dicha corriente, en la perspectiva de la teoría crítica es algo a producir, es decir, la diferencia apunta a una transformación respecto de lo actual* . A su vez, la apelación a la multiplicidad de lo diverso es el resultado de una transformación que implica a lo universal mismo. No hay un polo de la dialéctica universal-particular que tenga una preeminencia sobre el otro, pues solo un universal que opera por fuera de la síntesis especulativa permite la “comunicación de lo distinto” (Adorno, 1993: 145). La emancipación no es en relación a lo universal; antes bien, es la liberación de lo universal mismo respecto de su particularización, es decir, de su pliegue interno a la teoría del valor. Una universalidad real es aquella que permita vivir en “paz” a los particulares, concepto que, como sostiene Martin Jay (1984: 65), refiere una modificación conjunta a nivel de la subjetividad colectiva, la subjetividad individual y el mundo material.

¹Para el estudio de la relación entre Adorno y Deleuze, véase *Dipaola y Yabkowski (2008)* y *Bonnet (2007-37:72)* mientras que para su relación de Derrida, véase *Menke (1997)*.

De este modo, Adorno se pone a distancia tanto de las lecturas reduccionistas que quieren volverlo un posmoderno *avant la lettre*, como de aquellos que encuentran en sus postulados un continuador sin más de la filosofía de la conciencia. Frente a propuestas que intentan concebir un pensamiento posmetafísico, Adorno sostendrá la importancia de la metafísica, señalando la dimensión de la promesa que vibra en toda praxis emancipatoria: “el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia hasta llegar a la idea de una constitución del mundo en la que no sólo sería abolido el sufrimiento existente, sino incluso revocado el irrevocablemente pasado” (Adorno, 2008: 368).

Ahora bien, según Wellmer (1993: 152 y ss.), una descripción de este tipo parecería dejar a la teoría de Adorno dependiente de un pensamiento mesiánico o teológico. Empero, nada está más alejado de la realidad. De acuerdo con el frankfurtiano, las posibilidades de modificación de lo acaecido surgen de su propio desarrollo, a partir de aquellos elementos heterogéneos a su principio rector. En esta senda, cobra vital importancia la apuesta de Adorno por la educación como una herramienta con un gigantesco valor político en pos de evitar que las estructuras de dominación que causaron las tragedias del pasado permanezcan vigentes. Si bien no desconoce, en una senda que lo ubica claramente con Foucault, que la educación es una herramienta de adaptación y disciplinamiento social, en ella descansa la capacidad de desarrollar una conciencia individual crítica, base de toda emancipación política:

Quisiera seguidamente arriesgarme, apoyándome sobre un único pie, a presentar lo que ante todo concibo como educación. No precisamente la llamada formación de las personas, porque nadie tiene el derecho de formar personas desde fuera; pero tampoco la simple transmisión de conocimiento, en la que lo muerto y cosificado ha sido tantas veces subrayado, sino la consecución de una consciencia cabal. Sería a la vez de la mayor importancia; su idea viene, además, políticamente exigida, por así decirlo. Lo que significa que para no limitarse simplemente a funcionar, sino para trabajar de acuerdo con su concepto, una democracia exige personas emancipadas. No es posible representarse una democracia realizada sino como una sociedad de emancipados. (Adorno, 1998: 95)

Este empeño en subrayar el papel de la educación también permite echar por la borda las pretensiones de encontrar en la obra de Adorno algún tipo de determinismo económico. La crítica a la interrelación entre el principio de identidad y el intercambio de equivalentes no torna a la economía en una suerte de determinación en última instancia. Como sostiene Jay, “Adorno no privilegiaba la dimensión económica, el modo de producción, en su intento de conceptualizar el todo. Mantenía que en el siglo XX era necesario dar igual importancia a los factores psicológicos, culturales y sociales en general” (Jay, 1984: 73). La educación se muestra así como una herramienta más efectiva y real que la confianza ciega en la revolución social

producida a partir de la contradicción entre las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas.

Por último, y en consonancia con la problemática de la formación educativa y pedagógica, no es menor la ligazón que Adorno establece entre la experiencia metafísica y el modo en que los niños conocen e interactúan con el mundo circundante. En ambas situaciones se plasma la aprehensión de lo distinto por fuera de los mandatos del principio de identidad. Por ello, los juegos de los infantes “son ejercicios inconscientes de la vida justa. La comparación de los niños con los animales se basa por entero en que la utopía late embozada en aquellos a los que Marx ni siquiera concede que puedan, como trabajadores, generar plusvalía” (Adorno, 2001:230)*.

Del mismo modo en que Arendt ha sostenido que “cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo (...) Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre” (Arendt, 1998: 383), la utopía adorniana, antes que esperar la llegada del Mesías o abrigar esperanzas teológica, es profundamente materialista: su apuesta es la educación política de las futuras generaciones, como si, con cada nacimiento, se renovara la esperanza de descifrar ese mensaje enviado en una botella*.

Bibliografía.

¹Ello no implica que “la experiencia auténtica, (...) significaría una restauración de la inocencia anterior a la caída en el lenguaje ni la armoniosa conciliación en un futuro utópico, sino, más bien, una relación no dominante entre sujeto-objeto” (Jay 2009: 405).

²Claussen (2006: 182).

Aguilera, Antonio. “Salvación de la apariencia”. *Individuo, Modernidad, Historia*. Ed. Manuel Cruz. Madrid: Tecnos, 1992: 189-211.

Adorno, Theodor. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

Adorno, Theodor. *Crítica de la cultura y sociedad Vol. II*. Madrid: Akal, 2009.

Adorno, Theodor. *Educación para la emancipación*. Barcelona: Morata, 1996.

Adorno, Theodor. *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2008.

Adorno, Theodor. *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.

Adorno, Theodor. *Introducción a la sociología*. Barcelona: Grijalbo, 1996.

Adorno, Theodor. *La actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya, 1994.

Adorno, Theodor. *Mínima Moralia*. Madrid: Taurus, 2001.

Adorno, Theodor. *Miscelánea I*. Madrid: Akal, 2010.

Adorno, Theodor. *Problems of Moral Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Adorno, Theodor. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.

Adorno, Theodor. *Teoría estética*. Madrid: Akal, 2005.

Adorno, Theodor. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1974.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 2001.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Towards a New Manifesto*. London: Verso, 2011.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.

Bernstein, Jay. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Amengual, Gabriel. *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta, 2001.

Bonnet, Alberto. “Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo”. *Negatividad y Revolución: Theodor W. Adorno y la Política*. Coord. John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler. Buenos Aires y UAP, Puebla: Herramienta, 2007: 37:72.

Claussen, Detlev. *Theodor W. Adorno: Uno de los últimos genios*. Valencia: Universitat de Valencia, 2006.

Cook, Deborah. “Ein Reaktionares Schwein ? Political Activism and Prospects for Change in Adorno”. *Revue internationale de philosophie*. 227 (2004/1): 47-67.

Deranty Jean-Philippe. “Lectures politiques et spéculatives des Grundlinien der Philosophie des Rechts”. *Archives de Philosophie*. 65 (2002/3): 441-462.

Dipaola, Esteban y Yabkowski, Nuria. *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Dotti, Eugenio. *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político de Hegel*. Buenos Aires: Hachette, 1983.

Escuela Cruz, Chaxiraxi. “[El materialismo como anamnesis de la génesis. La influencia de Alfred Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto trascendental](#)”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. 5 (2013): 220-235.

Freyenhagen, Fabian. “Adorno's Politics: Theory and Praxis in Germany's 1960s”. *Philosophy & Social Criticism*. 40 (9) (2014): 867-893.

Giusti, Miguel. “¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?”. *Areté. Revista de Filosofía*. Vol. XXV (1) (2013): 45-60.

Giusti, Miguel. (ed.). *La cuestión de la dialéctica*. Madrid: Anthropos/PUCP, 2011.

Gómez, Vicente. *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Valencia: Fronesis, 1998.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1999.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993.

Hegel, G. W.F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.

Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 1997

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza, 1999.

- Hegel, G. W. F. *Principios de filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. México: Sísifo Ediciones– Bajo Tierra Ediciones, 2010.
- Jay, Martin. *Adorno*. London: Fontana Paperbacks, 1984.
- Jay, Martin. *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Jameson, Fredric. *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Jarvis, Simon. *Adorno: A Critical Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, 1998.
- Juarez, Esteban. “Th. W. Adorno. El elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis”. *Signos Filosóficos*. XIV (27) (2012): 89-118.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Maar, Wolfgang Leo. “[Experiência política e experiência filosófica: Marx, Adorno e a compreensão da práxis](#)”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. 5 (2013): 205-219.
- Maiso, Jordi. *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2010.
- Marx, Karl. *El capital T. I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política T. I*. México: Siglo XXI, 1971.

Menke Christoph. *La soberanía del arte, la experiencia estética en Adorno y Derrida*.

Madrid: Visor, 1997.

Menke, Christoph. “Metafísica y experiencia. Acerca del concepto de filosofía en

Adorno”. *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Ed. Gustavo Leyva.

Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa: Anthropos, 2005: 170-183.

Rancière, Jacques. *El Desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión,

1996.

Rosenfield, Denis. *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del*

Derecho de Hegel. México D.F.: FCE, 1989.

Schwarzbock, Silvia. *Adorno y lo político*. Buenos Aires. Prometeo, 2005.

Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de*

la razón después de Adorno. Madrid: Visor, 1993.

Sohn-Rethel, Alfred. *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la*

epistemología. Bogotá: Ediciones El viejo topo, 1980.

Wiggershaus, Rudolf. *La Escuela de Frankfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura

Económica, 2010.

Zamora, José Antonio. *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta,

2004.

La topografía política de Maquiavelo.[#] The political topography of Machiavelli.

Stefano Visentín*

Fecha de Recepción: 20/05/2016
Fecha de Aceptación: 29/05/2016

Resumen: *El presente artículo afronta la cuestión del significado del espacio en la reflexión política de Maquiavelo, en particular en El príncipe, en los Discursos y en la Historia de Florencia. A través de un análisis de las modalidades por las que el príncipe nuevo y el pueblo se presentan en la escena política, modificando el contexto dado y produciendo siempre nuevas tipologías de organización del espacio, resulta posible interrogar la existencia de un pensamiento de la especialidad política moderna irreductible al de la construcción de la forma-Estado, es decir, al de la soberanía que se impone como principio unificante y homogeneizador. Frente a este pensamiento, la reflexión maquiaveliana acerca de la naturaleza del espacio político —que en el artículo es definida como su “topografía política”— muestra el carácter plural y en continua transformación de la espacialidad moderna, ligada a la naturaleza coyuntural y riesgosa de la acción política y a las dinámicas conflictivas que se reproducen constantemente.*

Palabras clave: *Maquiavelo; príncipe; espacios políticos; republicanismo; pasiones políticas.*

[#] Traducción del italiano a cargo de Guillermo Sibia (guillermosibia@gmail.com) y Agustín Volco (agustinvolco@gmail.com).

* Stefano Visentín es investigador y profesor en la Universidad de Urbino Carlo Bo. Es autor del libro *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza* (Pisa 2001), y de muchos artículos sobre Spinoza y el pensamiento político holandés. Asimismo es co-editor de los libros: *Spinoza. Individuo e moltitudine* (Cesena 2007), *Spinoza: la potenza del comune* (Hildesheim 2012) y *Machiavelli: tempo e conflitto* (Milano 2012). Visentín estuvo a cargo además de la edición italiana del libro de Sébastien Castellion, *De haereticis* (La persecuzione degli eretici, Torino 1997), y participó de la primera traducción italiana del *De jure belli ac pacis* de H. Grocio. En lengua española ha publicado: «El profeta y la multitud. Notas sobre Strauss, lector de Spinoza» (*Res publica*, 2001); «Potencia y poder en Spinoza» (contenido en: Giuseppe Duso (coord.), *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*); «El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza» (Córdoba 2011); y «Libertad, democracia, común. El republicanismo holandés y el Tratado Político de Spinoza». Correo electrónico: stefano.visentin@uniurb.it.

Abstract: *This article addresses the question of the meaning of space in the political thought of Machiavelli, particularly in The Prince, Discourses, and Florentine Histories. Through an analysis of the modalities through which the new prince and the people present themselves on the political scene (changing the given context and always producing new types of space organization), it is possible to investigate the existence of a thought concerning spaciality, irreducible to the construction of the state-form, ie, the sovereignty imposed as a unifying principle and homogenizer of space. Faced with this thought, the Machiavellian thinking on the nature of political space -which in the article is defined as "political topography" - shows the plural character and the continuous transformation of modern spatiality, linked to the cyclical and risky nature of politics and to the conflicting dynamic of action.*

Keywords: *Machiavelli; Prince; Political Spaces; Republicanism; Political Passions.*

1. Introducción¹

En los últimos decenios la concepción maquiaveliana del tiempo (o de los tiempos) de la política fue objeto de análisis profundos y reflexiones originales, de parte de John Pocock y Quentin Skinner en los países angloparlantes, por Claude Lefort y Louis Althusser en Francia, Miguel Vatter y Sebastián Torres en América Latina, Vittorio Morfino y Filippo Del Lucchese en Italia². Al contrario, el tema del

¹La primera parte de este ensayo retoma algunos temas de mi artículo *Il luogo del principe. Machiavelli e lo spazio dell'azione politica*, "Rinascimento", LIII (2013), pp. 57-72.

²John G.A. Pocock, *El momento maquiavélico*, Tecnos, Madrid, 2002; Quentin Skinner, *Machiavelli. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1981; Id., *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Claude Lefort, *Maquiavelo: Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid, 2010, Louis Althusser, *Solitude de Machiavel*. in Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp. 311-324; Miguel E. Vatter, *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*, Dordrecht: Kluwer, 2000; Sebastián Torres, *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013; Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano: Led, 2002; Filippo Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Ghibli, 2004.

espacio y de la espacialidad en la política de Maquiavelo ha sido menos estudiado; y eso a pesar de que ya Antonio Gramsci había producido reflexiones esclarecedoras respecto de la relación entre el pensamiento de Maquiavelo y el desarrollo territorial del Estado-Nación³. Ahora bien, creo que volver a afrontar la cuestión del espacio político en Maquiavelo puede ofrecernos la oportunidad de reabrir la discusión —en realidad nunca cerrada— de la relación entre el pensador florentino y la modernidad.

En su libro sobre los espacios políticos, Carlo Galli nos recuerda que el espacio es una de las dimensiones imprescindibles de la política puesto que es precisamente a través de las representaciones espaciales, incluso más que a través de las temporales, que la teoría política forma sus conceptos y distribuye los roles de sus actores⁴. Esto significa sobre todo que la política, como teoría y como práctica (y en particular la política moderna que pretende ser ciencia⁵), debe saber construir y controlar la dimensión espacial en la cual piensa y actúa, de manera análoga a como supieron hacer los geómetras citados por Thomas Hobbes en la dedicatoria del *De cive*, los cuales “han hecho su parte muy admirablemente”⁶. La referencia a la geometría no es simplemente una metáfora: en efecto, el conocimiento moderno de y sobre la política elaborado por Hobbes se propone realizar una simplificación radical de la espacialidad, transformando la forma múltiple y caótica del estado de naturaleza (en

³La referencia es principalmente a los textos gramscianos compilados en el volumen *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Roma: Editori Riuniti, 1996³.

⁴Carlo Galli, *Espacios Politicos. La Edad Moderna y La Edad Global*, Buenos Aires: Nueva Vision, 2002 [ed. it. 2001].

⁵Sobre el carácter científico del pensamiento político moderno (a partir de Hobbes) y sus aporías cfr. Giuseppe Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza: Bari-Roma, 1999; Id. (coordinador), *El poder. Para una historia de la filosofía política*, México: Siglo XXI, 2005 [ed. it. 1999].

⁶Thomas Hobbes, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza, Madrid, 2000, p. 35.

donde los lugares de la acción individual se yuxtaponen y entran en conflicto, determinando la guerra de todos contra todos) en la uniformidad pacificada del estado civil, o si se quiere del Estado: un espacio organizado artificialmente que expulsa el desorden fuera de sí. De esta manera, el movimiento de los súbditos es perimetrado por las leyes, que neutralizan cualquier elemento conflictivo que pueda emerger entre los diversos recorridos existenciales, ahora devenidos simplemente privados. Frente a esta espacialidad segmentada, pero en realidad profundamente unitaria desde el punto de vista cualitativo —los espacios privados de los súbditos son homogéneos entre sí porque se conforman o ajustan a la norma que los produjo— se contrasta otro espacio, éste sí cualitativamente diverso, que es el espacio de la política y de sus instituciones: espacio en el que actúa el soberano (trátese de un solo individuo, de una asamblea aristocrática, o bien del pueblo entero, a través de sus representantes), espacio en el que el soberano puede expresar el carácter absoluto de su poder, sin que nadie pueda oponer resistencia, en la medida en que todos lo han autorizado a actuar en su nombre y todos se reconocen plenamente —en el tiempo del futuro perfecto— en sus acciones⁷.

Teniendo como telón de fondo esta reconstrucción esquemática de un camino histórico-conceptual que es mucho más complejo —reconstrucción a la que, por otra parte, le falta tener en consideración el problema de la relación entre espacio estatal interno y espacio externo, y en consecuencia no considera las reflexiones desarrolladas en el curso de los siglos sobre los confines, la guerra, el colonialismo—,

⁷Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, cap. XVI

quisiera intentar pensar la manera en que Maquiavelo enfrenta la cuestión del espacio de la acción política, o sea, la utilización de la dimensión espacial en la construcción de los dos sujetos que, autónomamente o en su relacionarse, constituyen la trama principal de su reflexión política: el príncipe nuevo y el pueblo. El análisis que propongo se basa en una interpretación, hoy en día consolidada, de la naturaleza del príncipe maquiaveliano, según la cual el príncipe no posee ninguna realidad que preceda a su manifestarse, de manera que su ser corresponde integralmente con su aparecer, con su mostrarse a los ojos de los súbditos. Ahora bien, tal concepción, según mi opinión, se extiende también al pueblo, en la medida en que éste tampoco dispone de ninguna identidad preconstituida respecto de las figuras determinadas a través de las cuales se vuelve visible en la escena de la política: el pueblo maquiaveliano, intentaré mostrar, no se representa en una identidad homogénea, como sucede en el caso del pueblo del Estado Nación moderno, sino que está constantemente atravesado por divisiones que determinan su heterogeneidad constitutiva⁸. De hecho, si Maquiavelo rechaza o refuta, contra la tradición estoica, la sumisión del hombre al destino e introduce en la política una dimensión radical de contingencia —una contingencia que no se opone a la necesidad sino únicamente al fatalismo—, de allí se sigue que también el espacio de la política deviene contingente o, para decirlo mejor, coyuntural: se pluraliza, se dinamiza, adquiere mayor fluidez⁹.

⁸Sobre este tema cfr. Stefano Visentin, «*Tenere animato l'universale*»: *visibilità del popolo in Machiavelli*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (coordinadores), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano: Mimesis, 2013, pp. 275-292; Fabio Frosini, «*E questa difficoltà è ragionevole*». *La perdita della libertà nei «Discorsi» di Machiavelli*, in Nicola Panichi (coordinadora), *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, Firenze: Le Lettere, 2010, pp. 99-119.

⁹Cfr. Diogo Pires Aurelio, *Razionale e irrazionale nella politica: la presunta scienza politica di Machiavelli*, in Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli (coordinadores), *Machiavelli 500*.

Algunos intérpretes de Maquiavelo han hablado de una “sensibilidad cartográfica” desarrollada por parte del florentino en la escritura de *El Príncipe*, subrayando el hecho de que el espacio que Maquiavelo busca dibujar no es tanto “el espacio jurídico del derecho, en el cual los confines y las áreas de influencia están determinadas por lógicas de legitimidad” sino más bien o ante todo “un espacio que es espacio permanente de guerra”¹⁰: un “espacio intenso”¹¹, es decir, al mismo tiempo multiforme y desordenado. Se trata, ciertamente, de una concepción estrechamente dependiente de la crisis de época que atraviesa la Italia del post-renacimiento, de aquella “catástrofe” —como lo define Giorgio Inglese— que entiende el espacio político italiano como el lugar de lo negativo, del no-ser de la virtud, “de la pluralidad y de la defectibilidad institucional”¹². Y sin embargo, ésta es una visión que puede ser proyectada también en la contemporaneidad, o para decirlo mejor, en aquella posmodernidad que ve la crisis del Estado Nación democrático, de su unidad interna y sus confines, y al mismo tiempo también del sujeto que lo habita y constituye, es decir, precisamente el pueblo soberano. No es azaroso por lo tanto que el historiador y filósofo indio Partha Chatterjee cite al propio Maquiavelo —retomando la reflexión de Foucault— como el precursor de la noción de gubernamentalidad, o sea, de aquella estrategia de gobierno de la población (que sustituye al pueblo como sujeto colectivo); estrategia que no pasa por la transformación jurídica de los individuos en ciudadanos,

Mezzo millennio del Principe, Milano: Mimesis, 2015, pp. 129-144.

¹⁰Carlo Varotti, “Disegnare” *il principe: gli spazi della politica*, in Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli (coordinadores), *op. cit.*, pp. 245-260; cita de p. 251.

¹¹Mario Tronti, *Quod principem deceat*, in Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli (coordinadores), *op. cit.*, pp. 121-128; cita de p. 124.

¹²Giorgio Inglese, *‘Italia’ come spazio politico in Machiavelli*, in Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini, Vittorio Morfino (coordinadores), *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, Leiden-Boston: Brill, 2015, pp. 73-80 (cita en p. 76).

portadores de derechos iguales en todo el territorio nacional, sino que utiliza un poder pastoral que, de muchas maneras, parece poder atribuírsele con propiedad al mismo príncipe maquiaveliano¹³. En este sentido, aunque sin adentrarnos en los análisis de Chatterjee o de Foucault, hay que reconocerle a la reflexión maquiaveliana, particularmente a aquella que trata del espacio político, la capacidad de hablarle también a una posmodernidad que ve a la categoría de la estatalidad moderna sufrir profundas transformaciones.

2. El “lugar” de Maquiavelo

Sin embargo, antes de analizar las características del espacio de la acción principesca y de la acción popular, quisiera decir algo acerca de la cuestión preliminar (epistemológica), relativa al “lugar” que el escritor florentino ocupa en relación con el argumento de su escritura. En el ensayo *Maquiavelo y nosotros*, Louis Althusser afirma que *El príncipe* (en este caso el libro de Maquiavelo) no pertenece al espacio ordenado de la teoría sino más bien al espacio caótico de la práctica política, un espacio libre de coordenadas cartesianas, es decir, libre de cualquier orden apriorístico, de cualquier legitimación trascendente. El espacio del pensamiento maquiaveliano, por lo tanto, es estructuralmente heterogéneo, y está diversificado, compuesto —para citar a Althusser— “de lugares, en los cuales los hombres se reagrupan bajo relaciones. Y, en el caso de que fuera un punto, no sería un punto fijo

¹³Partha Chatterjee, *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*, New York: Columbia University Press, 2011.

sino móvil, mejor aún, inestable en su ser mismo, puesto que todo su esfuerzo debe tender a dotarse de existencia”¹⁴.

Tomemos, por ejemplo, las famosas palabras con las que se cierra la dedicatoria de *El príncipe*: “Tampoco quiero que sea considerado presunción si un hombre de bajo e ínfimo estado (*stato*) se atreve a discurrir y a poner reglas sobre los gobiernos de los príncipes: es que así como los que dibujan paisajes se ubican abajo en el suelo para considerar la naturaleza de los montes y de los lugares altos, y para considerar la de los lugares bajos se ubican en lo alto sobre los montes, de manera similar, para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe y para conocer la de los príncipes es necesario ser del pueblo”¹⁵. En la definición de sí mismo como “un hombre de bajo e ínfimo estado (*stato*)”, Maquiavelo utiliza el término italiano “*stato*” para indicar su propia “condición social”, pero sobre todo la “posición” específica del escritor en relación con la materia de su investigación¹⁶. Esta imagen plantea entonces la cuestión de la presunta objetividad o neutralidad del saber contenido en *El príncipe*: contra toda interpretación de carácter ilustrado, que pone al teórico fuera del espacio de la materia que estudia, Maquiavelo se coloca al interior de la coyuntura política, haciendo de *El príncipe* un texto declaradamente de parte, marcado por la elección subjetiva del autor de colocarse en el lugar ocupado por el pueblo. Como ha observado recientemente Étienne Balibar, la obra de Maquiavelo

¹⁴Louis Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal, 2004, p. 58.

¹⁵*El príncipe*, Colihue, Madrid, 1981, p. 3-4.

¹⁶Sobre los múltiples sentidos del término “estado” en el *Príncipe* cfr. Miguel E. Vatter, *Machiavelli's The Prince*, London: Bloomsbury, 2013, pp. 39-42, así como la bibliografía citada in apéndice al volumen; para un análisis del significado diverso de “estado” entre el renacimiento y la edad moderna cfr. Quentin Skinner, *From the state of princes to the person of the state*, in Id. *Visions of Politics*, vol. II: *Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 368-412.

implica la continua puesta en juego de la relación compleja entre conocimiento y partidismo político¹⁷.

Además, este fragmento se deshace de cualquier interpretación de *El príncipe* como caso o ejemplo —si bien peculiar— del modelo retórico degli *specula principum*¹⁸. De hecho, en el texto maquiaveliano está precisamente ausente la figura del personaje que debería sostener el espejo, es decir (más allá de la metáfora), está ausente la figura del escritor que pertenece al mundo principesco y, por ello, se encuentra tan cercano al príncipe que puede ofrecer de éste una imagen perfectamente objetiva (podría decirse, la imagen que el príncipe querría, o mejor, debería tener de sí). La corte es en efecto un espacio compartido por el príncipe y sus consejeros (y aduladores), en el cual todos se mueven observando las mismas reglas de comportamiento y modalidades de comunicación. Por el contrario, el lugar del autor de *El príncipe* es otro; es el lugar del sujeto considerado como el antagonista del príncipe, o por lo menos, la materia sobre la cual él debe intervenir (o sea el pueblo). Por eso, no se trata de una obra neutral, que observa el mundo desde la altura de una posición externa con una mirada a vuelo de pájaro, pero tampoco de una obra producida al interior del entorno principesco, como una suerte de auto-reflexión del ambiente en el cual vive el príncipe. Se trata más bien de un texto que toma su fuerza cognoscitiva de la posición externa —posición diferente a la del príncipe—, y por lo tanto de la propia parcialidad. Fabio Frosini —como otros antes que él— ha

¹⁷Étienne Balibar, *Essere Principe, Essere Popolare: The Principle of Antagonism in Machiavelli's Epistemology*, in Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini, Vittorio Morfino (coordinadores), *op. cit.*, pp. 349-367.

¹⁸Véase a propósito Angela De Benedictis (coordinadora), *Specula principum*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1999. Sobre la distancia de Maquiavelo de esta tradición cfr. M. Senellart, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris: Seuil, 1995.

reconducido esta cuestión al lenguaje renacentista de la perspectiva¹⁹; sin embargo, la perspectiva es utilizada por Maquiavelo no para eliminar las aberraciones y alcanzar una descripción libre de errores, sino más bien para enfatizar la diferencia entre el lugar de la observación y aquel en el que se coloca lo observado, y por eso para poder estudiar mejor la relación que transcurre entre estos dos lugares, su intrínseca politicidad.

Como ha observado Etienne Balibar en un hermoso ensayo sobre la “*verità effettuale della cosa*” (la verdad efectiva de la cosa), en la obra maquiaveliana está presente “el intento de fundar una filosofía de la acción política que se distinga de un análisis especulativo de los regímenes o constituciones políticas, y en la cual la acción no esté predeterminada sino que se presente como una hipótesis, como el riesgo correlativo al esfuerzo por cambiar las circunstancias y resistir a la fortuna”²⁰. No se trata, de ninguna manera, de reconducir la verdad a la voluntad de potencia, como muchos intérpretes de Maquiavelo intentaron hacer, identificando en el príncipe —entendido ya sea como libro, ya sea como figura histórica o incluso metahistórica— al sujeto privilegiado de esta operación. Se trata más bien de reconocer el carácter fluido y coyuntural de lo verdadero (de la verdad) en política, su génesis magmática desde el conflicto (o mejor: desde los conflictos) que atraviesan el cuerpo de la ciudad: forzando un poco la cosa, podríamos decir su origen desde el inagotable dinamismo de los deseos humanos, que se desenvuelven e interactúan no en la dimensión

¹⁹Fabio Frosini, *La prospettiva del prudente. Prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCII (2013), n. 3, pp. 508-542.

²⁰Étienne Balibar, “*La verità effettuale della cosa*”. *Spinoza et Machiavel*, in Daniela Bostrenghi y Cristina Santinelli (coordinadoras), *Spinoza. Ricerche e prospettive*, Napoli: Bibliopolis, 2007, pp. 189-210; cita de p. 193.

atemporal de una naturaleza preconstituida, sino en la especificidad de la coyuntura histórica.

Volviendo a nuestro tema, es necesario mostrar cómo la insistencia en la diferencia de posición entre el escritor y el príncipe no significa que *El príncipe* (el libro) es una obra escrita contra este último, como sostiene una larga tradición republicana que tiene a Rousseau como su exponente más conocido. Es más bien una obra que mira al príncipe, que “charla” con él desde la posición del pueblo; o para decirlo mejor, desde la declaración de una irreductible centralidad política del pueblo mismo, con su fuerza y con su debilidad; en una palabra, con las tensiones y las contradicciones que lo atraviesan (al pueblo), y que el príncipe está llamado a neutralizar, o al menos actuar políticamente.

3. Espacios del príncipe

Si examinamos las modalidades en que el príncipe nuevo “ocupa”, constituye y utiliza el espacio político, observamos que Maquiavelo elabora una serie de ejemplos que muestran un uso diferenciado de lugares heterogéneos, en función del sujeto con el cual se enfrenta el príncipe. Antes hay que recordar, sin embargo, que la “novedad” del príncipe maquiaveliano depende del hecho de que él no hereda nada, y por lo tanto no se coloca en un lugar predefinido (la corte, el palacio), sino que debe literalmente conquistar su espacio y sus lugares de poder: el príncipe nuevo viene de “afuera”, y por eso no dispone de un territorio a defender y proteger, sino que busca conquistar y

refundar uno, mostrándose “irrespetuoso” respecto de las tradiciones y las costumbres consolidadas: literalmente, él no tiene nombre, es decir, no tiene una estirpe o cuna de la cual desciende y que le garantice la legitimidad del poder. En este sentido, el “verdadero” modelo del príncipe nuevo sería Agatocles antes que Cesar Borgia, que tenía un nombre; y de hecho Maquiavelo declara que el límite de la virtud del Valentino está dado por la fortuna de tener un padre como Papa²¹. Sabemos que, como mostrará algunos decenios después Etienne de la Boétie en el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, el nombre de uno es un instrumento de fascinación para los súbditos²²; sin embargo, el príncipe nuevo no puede contar con él, y por este motivo debe introducir la novedad en la ciudad que ocupa, alterando su orden —también el orden espacial— para poder imponer su propia autoridad.

Me voy a limitar a dar dos ejemplos de este uso novedoso de los espacios ciudadanos, que literalmente reordenan la ciudad de acuerdo a los deseos del príncipe: el primero, presente en el capítulo VII de *El príncipe*, concierne al homicidio de Ramiro de Orco por parte de César Borgia; el segundo, narrado en el capítulo sucesivo, nos habla del modo en que Oliverotto hace matar a toda la clase dirigente de Fermo. El primer caso es quizás la manifestación más conocida de la “política teatral” del príncipe nuevo maquiaveliano: la construcción escenográfica (Maquiavelo dice: “el espectáculo”²³) del cadáver de Ramiro, dividido en dos y colocado en el medio de

²¹Cfr. Riccardo Caporali, *La virtù scellerata e nefaria (sul capitolo viii del Principe)*, in “Rinascimento”, LIII (2013), pp. 39-56.

²²Etienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires: Terramar, 2008. Sobre el poder del nombre en La Boétie véase Stefano Visentin, *Potere del nome e potenza del linguaggio. Il Discorso sulla servitù volontaria di Etienne de La Boétie*, in “Isonomia. Rivista dell'Istituto di Filosofia A. Massolo – Università di Urbino”, 2007, pp. 1-26.

²³Maquiavelo, *op cit.*, p. 38

la plaza principal de Cesena, está preparada para atraer y perturbar a la población de la ciudad, que de hecho permanece al mismo tiempo “satisfecha”, porque fue liberada de un gobernante tiránico, y “atónita”, es decir maravillada por el *coup de théâtre* del Valentino²⁴. Aquí, el espacio de la acción principesca coincide con el espacio en el que se mueve la población ciudadana: es un espacio público, abierto, visible a todos, porque el acto debe ser observado, debe permanecer impreso en la imaginación de los ciudadanos, debe producir un efecto en su ánimo, modificar sus pasiones. Volveremos más adelante sobre el nexo imaginativo y pasional que se produce entre el príncipe y “su” pueblo (y viceversa).

El capítulo VIII, al contrario, muestra un uso diferente político del espacio, determinado por las intenciones diversas del príncipe, pero sobre todo por la diversidad del objeto. El rápido ascenso de Oliverotto de Fermo en la conquista de su ciudad, en efecto, requiere la eliminación física de todos los posibles contendientes, o sea, de todos los ciudadanos notables. Por eso, Oliverotto los atrae a su palacio con una “fiesta solemne”, y desde allí los conduce por medio de una artimaña a un “lugar más secreto”²⁵, en donde los hace masacrar por sus soldados, quedando como el dueño absoluto de la ciudad. En este caso, entonces, el príncipe huye de la visibilidad de un espacio público y se esconde en el secreto, en lo invisible; pero no se trata tanto de

²⁴Así comenta Sandro Landi: “Nel ricordo di Machiavelli, la «purga» collettiva interviene in un contesto di pubblica rappresentazione («spettacolo»), al culmine di un’esperienza di intensa partecipazione emotiva. Egli sembra ricavarne la certezza che lo shock suscitato dall’enormità della scena è da un lato omeopatico, in quanto libera il pubblico che vi assiste dalle passate paure e, dall’altro, rinforza il vincolo di attonita gratitudine e sottomissione nei confronti di colui – deus ex machina – che ha determinato lo scioglimento inatteso della vicenda” («Per purgare li animi di quelli populi». “Per purgare li animi di quelli populi”. *Metafore del vincolo politico e religioso in Machiavelli*, in “Storia del pensiero politico”, III (2014), n. 2, pp. 187-212; citazione da p. 206).

²⁵Maquiavelo, *op. cit.*, p. 46

ocultar un acto contrario a la moral común, sino más bien de encontrar el espacio adecuado a la especificidad política de aquel acto, y en particular al hecho de que el príncipe se enfrenta no con el pueblo sino con los grandes, con la nobleza, y con ella debe comportarse de manera diferente, debe saber utilizar otros lugares y otras estrategias (en este caso, la eliminación de cualquier potencial adversario).

Por lo tanto, la primera polaridad espacial que el príncipe debe saber usar bien es la de “interno-externo”, o si se quiere “adentro-afuera”: adentro de las habitaciones secretas del poder, en los lugares ocultos a la vista; afuera del palacio, en las calles y las plazas, para construir una estrategia de comunicación afectiva e imaginativa con el pueblo. Pero existe también otra polaridad espacial, muy importante, que es la de “alto-bajo”, que encontramos ya en la dedicatoria de *El príncipe*, y que en el resto del texto vuelve con insistencia para definir la relación entre el príncipe y el pueblo, más allá del capítulo IX sobre el principado popular. El capítulo XV recuerda en efecto que “todos los hombres cuando de ellos se habla, y máxime los príncipes, por estar en un puesto más alto, son juzgados por algunas de estas cualidades, que les acarrearán o censura o alabanza”²⁶. El príncipe no es por lo tanto únicamente sujeto observador y agente, sino también objeto observado y juzgado sobre la base de las cualidades que le son asignadas. Los súbditos lo observan y también observan sus actos como a un “espectáculo” —como en un teatro— y no pueden evitar comentar y discutir el resultado de esta representación; de la misma manera que no pueden evitar ser “afectados”, emocionados, asustados: en una palabra, modificados en su constitución

²⁶Maquiavelo, *op. cit.*, p. 82. En el capítulo XXIV Maquiavelo recuerda que “a un príncipe nuevo se lo observa mucho más en sus acciones que a uno hereditario” (*op. cit.*, p. 128).

imaginativa y pasional. Como escribe Sebastián Torres: “Para un príncipe, gobernar será establecer una lógica de mutua adecuación, simple e inacabada, entre él y el pueblo – el universal –, porque es la potencia del pueblo la causa principal de la estabilidad del Estado”²⁷. Volveremos en la conclusión sobre esta interacción.

4. Espacios del pueblo

A partir de las cosas dichas hasta aquí, creo que es claro que la relación entre el príncipe y el pueblo no puede ser entendida en una óptica unidireccional, como si el primero fuera el principio activo que impone la forma sobre la materia inerte del segundo. De hecho la “materia” del pueblo es ella también en parte activa, en la medida en que es muy inestable y heterogénea, y está atravesada por deseos que la descomponen y la recomponen continuamente; por este motivo, el pueblo se relaciona en la obra maquiaveliana con el espacio político, modificando la estructura existente a través de una serie de figuras que se alternan y se superponen, sobre la base de una coyuntura histórica siempre cambiante²⁸.

Intentemos entonces identificar algunas de estas figuras, a partir de la que tal vez sea la más célebre: la figura del pueblo como plebe, es decir, como principio de

²⁷Sebastian, Torres *Tempo e politica: una lettura materialista di Machiavelli*, in Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini, Vittorio Morfino, *op. cit.*, pp. 174-189; citazione da p. 178. Cfr. también Sandro Landi, *Les opinions du peuple chez Machiavel. Une relecture de Discours, I, 58*, in Cristina Ion, Yves-Charles Zarka (coordinadores), *Machiavel: le pouvoir et le peuple*, Paris: Mimesis, 2014, p. 115-128: “Gouverner une ville ou un territoire signifie, entre autres, éviter que des «rumeurs sinistres» ou disproportionnées ne circulent et ne parviennent à émouvoir l’«humeur» du peuple, voire, en dernière instance, à activer le tumulte” (p. 120)..

²⁸Para un análisis atento de la presencia del lema “pueblo” en *El Príncipe*, véase el capítulo IV de la tesis de doctorado de Eugenia Mattei, “Una escritura alusiva: los líderes y el pueblo en la obra de Nicolás Maquiavelo”, mimeo.

división de la ciudad (o de la república). El lugar preciso en el que tal figura emerge es la exposición de la llamadas “doctrina de los humores”, que Maquiavelo representa, con algunas variaciones, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos* y en la *Historia de Florencia*: 1. *El Príncipe*, cap. IX: “en cada ciudad se encuentran estos dos humores diversos; y de esto nace que el pueblo desea no ser mandado ni oprimido por los grandes y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo, y de estos dos apetitos diferentes nace en las ciudades uno de estos tres efectos: o principado o libertad o licencia”²⁹; 2. *Discursos sobre la Primera década de Tito Livio*, libro I, cap. IV: “en toda República hay dos humores distintos, el del pueblo y el de los grandes; y [...] todas las leyes que se hacen a favor de la libertad, nacen de la desunión entre ambos”³⁰; 3. *Historia de Florencia*, libro II, cap. 12: “quedaban encendidos solamente aquellos humores que naturalmente suele haber en todas las ciudades entre los poderosos y el pueblo: porque, queriendo el pueblo vivir según las leyes, y los poderosos imponerse a éstas, no es posible que vayan al unísono”³¹. Aquí el pueblo no ocupa enteramente el espacio político: no es un pueblo entendido como totalidad unidad y no es, por lo tanto, el pueblo soberano de las modernas democracias representativas, ni tampoco su “antepasado”. Por el contrario, oponiéndose “tumultuariamente” —es decir, a través de una conflictividad violenta y no una ordenada por las leyes³²—, al humor de los nobles y a su pretensión de detentar un

²⁹*Op. cit.*, p. 49

³⁰Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 64 (Traducción modificada).

³¹Maquiavelo, *Historia de Florencia*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 93.

³²Sobre el tema de los tumultos en Maquiavelo véanse al menos Gabriele Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Roma: Bulzoni, 2011; Fabio Raimondi, *Les “tumultes” dans le Prince et dans les Discours. Notes pour un lexique machiavélien des luttes*, in Cristina Ion, Yves-Charles Zarka (coordinadores), *op. cit.*, pp. 137-

dominio absoluto, destruye cualquier presunta homogeneidad y cualquier pretensión de una jerarquía natural entre las partes de la ciudad. Además, el carácter “fluido” de la noción de “humor”, que Maquiavelo recupera de la terminología médica de la época³³, indica la inestabilidad del deseo que mueve tanto a los nobles como al pueblo, de modo que la frontera entre el actuar de estos dos sujetos está siempre en movimiento, y nunca está definido de una vez por todas.

En cualquier caso, la división aparece como la única condición de posibilidad para que se garanticen la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos. Invirtiendo el principio medieval y luego humanista de la concordia, Maquiavelo atribuye a la discordia y al antagonismo un rol constitutivo en la vida política, y asigna al pueblo un espacio simultáneamente parcial y universal, en la medida en que su humor es tendencialmente expansivo, mientras que el humor aristocrático de querer dominar es siempre jerarquizante y en última instancia excluyente (necesitando producir continuamente una desigualdad entre las partes). De cualquier manera, el pueblo maquiaveliano no puede asumir nunca la forma de una totalidad cerrada: su universalidad (Maquiavelo usa reiteradas veces el término “universal” como sinónimo de “pueblo”) está siempre “abierta” a las transformaciones de las relaciones políticas que se dan en la ciudad, esto es, a una lucha con aquellos sujetos que intentan, al

153.

³³Sobre el uso maquiaveliano del léxico médico de la época cfr. Marie Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté: La politique machiavélique entre histoire et médecine*, Paris: Champion, 2004; Landi, «*Per purgare li animi di quelli populi*», cit. (p. 190: “La metáfora dell’umore richiama l’attenzione sulla funzione svolta in Machiavelli dalla casistica medica, una forma «d’argomentazione abbastanza diversa da quella dei giuristi» che, fondandosi sulla lettura di segni probabili, non lascia spazio al procedimento di tipo deduttivo”); Luca Zanzi, *I «segni» della natura e i «paradigmi» della storia: il metodo del Machiavelli. Ricerche sulla logica scientifica degli umanisti tra medicina e storiografia*, Manduria: Lacaita, 1981.

contrario, fijar el espacio ciudadano dentro de las coordenadas del poder establecido.

Como subraya Torres, mientras “el deseo de los poderosos no tiene límites, puesto que el miedo de perder lo que poseen mantiene permanentemente el deseo de tener más, el deseo del pueblo tiene en su seno el cambio posible de un estado de cosas, no de modo necesario, sino como oportunidad”³⁴. El deseo popular es un “deseo sin objeto”³⁵, que no se fosiliza sobre lo que posee o sobre relaciones de poder existentes, sino que busca romper las relaciones existentes y a crear por si mismo el propio espacio de acción. Es decir, se trata de un deseo que no busca apropiarse de un bien existente o encontrar el “espacio” propio en la realidad política dada, sino más bien de un deseo que puja hacia una dimensión incierta, en la medida en que rompe el *statu quo* preexistente. En este sentido, la libertad que desea el pueblo puede definirse como negativa³⁶, pero no en el sentido “moderno”, sino en cuanto fuerza que resiste cualquier intento de sumisión.

Y sin embargo, la conflictividad a través de la cual el pueblo se manifiesta no produce un desorden absoluto (y de hecho la “república tumultuaria” romana no está “dividida” ni “desordenada”³⁷), sino que sostiene una política que se nutre de la división, que extrae de ella su propia fuerza y la gobierna a través de leyes: “no hay nada capaz de hacer a una república tan firme y estable como organizarla de modo

³⁴La trama política del desiderio: Machiavelli, in “Consecutio temporum”, VI (2014), pp. 174-191; cita de p. 184.

³⁵En este sentido se expresa Claude Lefort en “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”, in Id., *Las formas de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 112: “El deseo del pueblo, por el contrario, hablando rigurosamente, no tiene objeto. Es la operación de la negatividad [...] [porque] en tanto que pueblo, no podría apoderarse de los emblemas del dominante, sin perder su posición”.

³⁶Sobre el carácter negativo del humor popular, véanse también: Vatter, *Between Form and Event*, cit.; José Luiz Ames, *Liberdade e Conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel*, in “Kriterion”, CXIX (2009), pp. 179-196.

³⁷Cfr. *Discursos*, cit., I, 4.

que la alteración de los humores que la agitan tenga una salida ordenada por las leyes”³⁸. De hecho, como escribe Maquiavelo, Roma fue capaz de “dar lugar a los tumultos”³⁹, es decir, de producir el espacio político adecuado para que la relación entre los tumultos y las instituciones fuese productivo de la libertad del pueblo, y no de su sumisión.

Debe subrayarse por último que el deseo popular de no ser dominado ni oprimido no nace de una superioridad antropológica o moral del propio pueblo respecto de la nobleza, sino más bien del hecho de que el pueblo ocupa un lugar que, desde el exterior de la ciudad y de sus instituciones (en cuanto objeto pasivo de gobierno y de dominio), se vuelve interno; de invisible se hace visible, y de esta manera, por un lado descompagina la presunta naturalidad del orden aristocrático, y por otro, constriñe a los otros sujetos políticos —entre los cuales, como veremos, se incluye el príncipe nuevo— a reajustar permanentemente sus acciones⁴⁰. El pueblo, “parte de los sin parte”, para usar una célebre terminología de Rancière⁴¹ se vuelve parte de la ciudad, se vuelve sujeto político “de pleno derecho”, transformando radicalmente el espacio político en el que actúa. Las instituciones republicanas asumen de esta manera el carácter dinámico y fluido del humor y de las pasiones populares: “una República tiene vida más larga y también más larga buena fortuna que un principado, porque puede acomodarse mejor a la diversidad de las

³⁸*Discursos, cit.*, I, 7, p. 74

³⁹*Discursos, cit.*, I, 6, p. 70

⁴⁰Cfr. José Luiz Ames, *Trasformacoes*, in “Kriterion”, CXXIX (2014), pp. 265-286: “Quando se instaura esta relação de poder, aqueles que se situam na posição de comando – e enquanto se situam nesta posição – são animados pelo desejo de domínio; já aqueles que estão na posição contrária – e também enquanto estão na posição de submissão – são movidos pelo desejo de liberdade” (p. 270).

⁴¹Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Vision, 1999 [ed. or. 1995].

circunstancias y por la diversidad de sus ciudadanos, y no un príncipe”⁴².

En todo caso, el espacio dibujado por el humor del pueblo es, como decíamos, estructuralmente inestable: en el primer libro de los *Discursos*, Maquiavelo cuenta cómo la plebe romana, una vez que se asegura contra la voluntad de dominio de los nobles, “empezó a combatir por ambición y a querer compartir con la nobleza los honores y las riquezas”⁴³. Y más adelante, en el capítulo 40, nos dice que la tiranía nace de “un deseo excesivo del pueblo por ser libre, y del excesivo deseo de los nobles por mandar”⁴⁴; como si el deseo de libertad del pueblo se encontrara frente a una tarea que en ocasiones es superior a sus propias fuerzas, y que trae consigo el riesgo de invertirse en servidumbre. Solo entonces, como se afirma en *Discursos*, III, 27, está presente en los hombres una inclinación natural a “tomar parte en cualquier cosa dividida, y a preferir más ésta que aquella”⁴⁵. Esto significa que cada división del espacio político es, al mismo tiempo, necesaria y arriesgada: allí donde se busca eliminarla, ella se vuelve a presentar constantemente, pero no siempre los efectos de esta ruptura de la unidad son virtuosos.

El ejemplo más evidente de la espiral viciosa que se puede activar en una ciudad a partir de su división es presentado en las *Historia de Florencia*, donde aparece otra figura del pueblo: la de un pueblo que se separa en su mismo interior, dividiendo ulteriormente el espacio político⁴⁶. La historia de Florencia testimonia,

⁴²*Discursos, cit.*, III, 9, pp. 360-361.

⁴³*Discursos, cit.*, I, 37, p. 144. Trad. modificada.

⁴⁴*Discursos, cit.*, I, 40, p. 156.

⁴⁵*Discursos, cit.*, p. 124.

⁴⁶Para una reconstrucción integral de las cuestiones presentes en *Historia de Florencia*, véase Fabio Raimondi, *L'ordinamento della libertà. Machiavelli a Firenze*, Verona: Ombre corte, 2013. Un análisis más articulado de esta figura del pueblo dividido internamente aparece en: Stefano Visentin, *The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography*, in Filippo Del Lucchese, Fabio

según Maquiavelo, el riesgo constante de que el humor del pueblo se traduzca en sectarismo: “es también cierto que hay divisiones que son perjudiciales para las repúblicas, pero que hay otras que son beneficiosas. Resultan perjudiciales que van acompañadas de *sètte* o partidismos (...) las rivalidades en Florencia siempre dieron origen a *sètte* y, por ello, fueron siempre nocivas. Por otra parte, ni siquiera el bando vencedor logró permanecer unido más que mientras seguía en pie la *sètte* enemiga, ya que, apenas desaparecía la *sètte* vencida, la *sètte* vencedoras se fraccionaba al desaparecer el miedo que le daba cohesión y al no doblegarse a un orden que lo frenase”⁴⁷.

La división, interna al pueblo florentino, entre el “pueblo *grasso*” y la plebe, descrita en el tercer libro de la *Historia*, es causada por el diferente resultado respecto a la Roma antigua de las luchas entre nobles y pueblo. Mientras que en Roma las instituciones habían sido capaces de transformar este conflicto en energía positiva, por el contrario, en Florencia, a causa del carácter defectuoso de los ordenamientos políticos, el deseo popular se volvió rápidamente “injurioso e injusto”⁴⁸, puesto que apuntaba no a resistir al dominio aristocrático, sino a reemplazarlo, mutando su propio carácter de deseo de no ser dominado ni oprimido en deseo de dominar y oprimir. La rígida división entre conflictos “útiles” (que implican la lucha por la libertad y los honores) y los conflictos “nocivos” (es decir, la lucha por los bienes materiales) contenida en los *Discursos*, es aquí sustituida por un único tipo de lucha, la lucha por la posesión de bienes (*roba*). Como ha subrayado Filippo Del Lucchese, esta mutación

Frosini, Vittorio Morfino (coordinadores), *op. cit.*, pp. 368-389.

⁴⁷*Historia de Florencia, cit.*, VII, 1, p. 352.

⁴⁸*Historia de Florencia, cit.*, III, 1, p. 142

radical en el pensamiento de Maquiavelo modifica el concepto de crisis presente en sus escritos precedentes: la crisis no es ya el signo de la debilidad de la república, como en el caso de la Roma antigua, sino el principal agente de toda la historia de Florencia, tanto su fuerza como su debilidad⁴⁹.

La necesidad de una ulterior división del espacio político emerge entonces del carácter específico del deseo del pueblo florentino: este último, en efecto, una vez eliminada la aristocracia, y para poder comandar, debió crear otro sujeto sobre el cual ejercer el propio dominio. Y para hacerlo debió dividirse en su propio interior, separando una parte de sí: el “*popolo minuto*” o plebe⁵⁰. De esta manera, el intento popular de unificar la ciudad bajo una única autoridad produce el efecto opuesto de recrear la división en términos más dramáticos, como muestra el relato maquiaveliano en estas páginas, que tiene su *climax* teórico en el discurso de un Ciompo (miembro de la corporación de la lana, a la cabeza de la revuelta plebeya⁵¹), referido en el capítulo 13 del libro tercero: un discurso que no es solamente una reflexión sobre la imposibilidad de trascender la igualdad humana, ni tampoco una repetición retórica de la enseñanza maquiaveliana acerca de la fuerza de la necesidad, sino sobre todo una lección sobre la imposibilidad de detener la lucha entre las partes de la ciudad, en

⁴⁹Filippo Del Lucchese, “*Disputare*” e “*combattere*”. *Modi del conflitto nel pensiero politico di Machiavelli*, in “*Filosofia Politica*”, XV (2001), n.1, pp. 71-95.

⁵⁰Ames, *Transformacoes*, cit., p. 280: “A divisão é inevitável, pois constitui a natureza mesma das sociedades. O ideal de uma república harmoniosa e unida é uma ilusão. As divisões, muito embora constitutivas do ser social, não têm, contudo, um modo único de aparecer. Na forma de umori de classes – grandes e povo – opõem entre si forças sociais naturais a todas as sociedades cujos desejos, se não adequadamente regulados, podem levar a república à crise e, finalmente, à destruição, como aconteceu com Roma”.

⁵¹Sobre estas páginas de la *Historia*, véanse: Mattei, cit., cap. VI, y Yves Winter, *Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising*, in Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini, Vittorio Morfino, op. cit., pp. 306-336.

ausencia de instituciones capaces de contener los humores dentro de sus límites⁵².

La revuelta de los Ciompi testimonia el hecho de que la división es la única constante de la política, y que sus efectos pueden ser diversos, si no incluso opuestos, de acuerdo al modo en que el espacio político, aún sometido a continuas fracturas y tensiones, es reordenado (si bien jamás de manera definitiva) por el gobierno de las leyes que hacen de la división una fuerza vital, y no destructiva, frenando la ambición de una parte de volverse totalidad.

Por lo tanto, no es casual que, al inicio del Libro III de la *Historia*, Maquiavelo distinga el humor del pueblo romano y el del pueblo florentino. Este último manifiesta un odio desenfrenado hacia la nobleza al punto de querer aniquilarla, no sólo prescindiendo de ella en el gobierno, sino también apoderándose de sus bienes⁵³. No se trata simplemente de un interés nuevo de Maquiavelo por la dimensión económica de los conflictos ciudadanos, sino de la génesis de un espacio público plebeyo diferente de aquel que se había generado en la antigua Roma; un espacio en el cual la rabia, el odio y la violencia se absolutizan, hasta el punto de tornar imposible cualquier mediación institucional: el espacio ciudadano no puede “componerse”, las partes no pueden generar ninguna unidad, pero tampoco pueden encontrar ningún equilibrio, ni siquiera uno inestable.

⁵²Ciertamente, estas páginas contienen otras sugerencias teóricas, que otros autores han puesto en evidencia (para una reseña, cf. Mattei, *op. cit.*); sin embargo, me interesa mostrar sobre todo el aspecto de la desunión como estructura constitutiva de la política, que vincula la *Historia* con las obras precedentes de Maquiavelo.

⁵³En este sentido, Ames, *Transformacoes*, cit., pp. 273-4: “Já foi notado (Bock, 1990, p. 193) que o tumulto dos ciompi pode ser lido como contraponto das disputas em torno da lei agrária descritas nos “Discursos” (I, 37): passagem da luta política para a econômica; transformação da discórdia civil em guerra civil; recurso aos meios privados em substituição aos públicos; emergência de líderes individuais de ambos os lados em confronto e a consequente emergência de um poder único – César em Roma, Cosimo em Florença”.

5. Una topografía política de las pasiones

La utilización variable y constituyente (pero también siempre riesgosa) del espacio, tanto por parte del pueblo como del príncipe, encuentra un momento significativo de interacción en el capítulo IX del *Príncipe*, dedicado al tema del “principado civil”. De hecho, si el deseo de los nobles y el del pueblo son irreconciliables, puesto que el primero insiste sobre un espacio ordenado que el segundo tiende constantemente a descompagnar, entre el príncipe nuevo y el pueblo pueden producirse relaciones y entrecruzamientos cuyos resultados varían significativamente, según la coyuntura política⁵⁴.

Se dan principalmente dos situaciones opuestas en las cuales pueblo y príncipe “se ponen en contacto”: en un caso la tiranía, en el otro, el principado civil. Tómese como ejemplo, en lo que respecta al primer caso, el capítulo 16 del libro I de los *Discursos*, que se titula “un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe, si por alguna circunstancia se vuelve libre, mantiene la libertad con dificultades”⁵⁵. Aquí Maquiavelo introduce la imagen (que constituye una suerte de sombra, o de doble oscuro, del deseo popular de no ser dominado) de un pueblo que, como un “animal feo, (...) alimentado siempre en cárcel y en servidumbre”, asume una suerte de segunda naturaleza, un hábito de servir que remueve cualquier deseo de libertad: “un pueblo donde en todo ha entrado la corrupción, no puede, “más que por un breve período, vivir libre”, afirma el texto maquiaveliano. Más aún, en los capítulos

⁵⁴Para una reconstrucción de las diversas interpretaciones de la relación príncipe-pueblo, véase las notas 49 y 50 del capítulo IV de la tesis de Mattei.

⁵⁵*Discursos, cit.*, p. 101.

sucesivos (a partir del 17), parece emerger —aparentemente tan natural como el deseo de no ser dominado— una suerte de predisposición del pueblo (que en estas páginas toma el nombre de “multitud”, remarcando la multiplicidad y heterogeneidad constitutiva) a dejarse dominar, e incluso, abrumado por la corrupción, se pone “él mismo” el yugo en el cuello⁵⁶. En el origen de esta voluntad de servir se encuentra la incapacidad de poner un límite al deseo: “los hombres cometen este error, que no saben poner termino a sus esperanzas, y apoyados en ellas, sin medirse de otro modo, encuentran la ruina”⁵⁷. La falta de medida, o sea, de una determinación (como son las instituciones republicanas) que contenga el deseo popular del riesgo de transformarse en otro, arrastra a la multitud y la vuelve disponible a ser sujeta al poder de un solo hombre. Sucede así que el espacio del pueblo es totalmente absorbido por el del príncipe, terminando por identificarse con este último, en un lazo de fusión plena y totalizante. El deseo del príncipe “captura” y engloba el del pueblo, de modo que la libertad se transforma “naturalmente” en servidumbre, se representa como tal: por eso un príncipe con el cual los súbditos se identifican no puede ser sino un tirano, porque los priva de cualquier espacio de autonomía⁵⁸: el deseo sin objeto del pueblo se transforma en un deseo que tiene como objeto el príncipe y la identificación con él. El afecto que más que cualquier otro produce esta identificación es la concordia, o se si

⁵⁶En este sentido Landi, *Opinion, cit.*, p. 123: “À plusieurs endroits, les *Discours* témoignent d’une réflexion, à caractère anthropologique, sur la prodigieuse capacité de la multitude à croire et à se tromper. Par exemple, dans I, 25 on peut lire que «les hommes, dans leur généralité (lo universale degli uomini), se nourrissent autant des apparences que de la réalité et souvent ce sont plutôt les apparences que la réalité qui les font agir». Et dans I, 47 Machiavel étudie de façon détaillée le processus cognitif – fondé sur la vue et sur la distance – qui mène nécessairement la multitude à former des fausses opinions (« les hommes se trompent dans les jugements généraux, mais ils ne se trompent pas dans les détails »)”.

⁵⁷*Discursos, cit.*, II, 27, p. 295.

⁵⁸Sobre el nexo imitación-tiranía cfr. Rinaldo Rinaldi, *Comunione e obbligazione. Per un profilo del consenso nel Principe*, in Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli, *op. cit.*, pp. 203-212.

quiere el amor: el amor (verdadero o presunto) del pueblo por “su” príncipe (y viceversa) produce inevitablemente la tiranía, porque tiende a cancelar la distancia, la diferencia, y a generar identificación – y con ella una suerte de amnesia colectiva. El amor/concordia crea un espacio homogéneo, sin fracturas, al interior de la ciudad, colocando al mismo tiempo fuera de ella cualquier elemento conflictual (el rebelde, el criminal, el “diferente”, expulsados de la comunidad y considerados “muertos”), removidos como antinaturales, o absorbidos y despotenciados como instrumento para producir la armonía entre las partes. El pasaje, característico del renacimiento, del amor de la ciudad al amor del príncipe no puede darse, obviamente, por descontado, pero se pone de hecho en una línea de continuidad, en la medida en que el príncipe representa la unidad de la comunidad política a través de su linaje, de su nombre⁵⁹. Según una bella intuición de Eugenia Mattei⁶⁰, en Maquiavelo se puede identificar una crítica del amor “narcisista”, que implica la tendencia a producir una fusión en la que el lugar del príncipe/tirano y el espacio del pueblo se superponen, hasta ensimismarse: el príncipe deviene de esta manera el representante del pueblo, se hace uno con él — a través de un vínculo simbólico y afectivo, que termina creando un hábito (la costumbre de servir) que se convierte en una segunda naturaleza. Como si los hombres se pusiesen a sí mismos la soga en el cuello.

Existe sin embargo otra posibilidad, que es aquella explorada en el capítulo noveno (pero también en los sucesivos) del *Príncipe*, de construir una relación entre el (lugar del) príncipe nuevo y el (lugar del) pueblo que no sea de identificación total,

⁵⁹Sobre esto cfr. Jean-Louis Fournel, *La questione dell'amore nella politica machiavelliana: amore, odio, paura*, in Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli, *op. cit.*, pp. 261-272.

⁶⁰Mattei, *op. cit.*, cap. IV.

sino mas bien de confrontación y de comunicación a la “justa” distancia, es decir, entre dos sujetos que ocupan cada uno un espacio diferente y parcialmente independiente del otro. En esta perspectiva el amor absoluto se vuelve un afecto a evitar absolutamente (así como, por otro lado, el odio, que crea una distancia imposible de colmar), puesto que volvería a los dos actores demasiado dependientes el uno del otro, y en consecuencia incapaces de organizar una política del espacio capaz de mantener activos los deseos y las pasiones de ambos. La ubicación del príncipe en una posición elevada⁶¹ (su “majestad”, dice Maquiavelo, que no debe jamás perder⁶²) lo obliga a vestir una pluralidad de máscaras⁶³, con las cuales presentarse a la mirada proveniente desde lo bajo de sus súbditos. La política del príncipe tiene entonces como fundamento el principio, que Maquiavelo explicita en el capítulo XVIII, según el cual “los hombres juzgan más según los ojos que según las manos”⁶⁴. En consecuencia lo que cuenta del príncipe es su “reputación” – términos que en Maquiavelo indica tanto el sentimiento directo hacia un individuo, como la cualidad que emana del individuo mismo; o tal vez, mejor dicho, expresa la imposibilidad de distinguir entre estos dos planos, en la medida en que cada fenómeno afectivo-imaginativo es al mismo tiempo en parte generado por el sujeto que lo expresa, y en parte suscitado por aquel hacia quien la pasión es dirigida. El espacio de la política principesca se identifica así con el espacio de la imaginación, más que con el de una objetividad inalcanzable e ineficaz.

⁶¹Véase lo dicho sobre esto en las páginas iniciales de este ensayo.

⁶²“Teniendo siempre asegurada la majestad de su dignidad” (*El Príncipe, cit.*, cap. XXI, p. 122).

⁶³En el capítulo XIX Maquiavelo afirma que el emperador Severo “supo usar bien la persona del león y del zorro”, donde el término “persona” refiere etimológicamente a “máscara” (p. 105, traducción modificada).

⁶⁴*El Príncipe, cit.*, p. 94-95.

A partir del capítulo XV de *El Príncipe* Maquiavelo razona constantemente en el registro de lo imaginario y las interacciones pasionales entre el príncipe y el pueblo, observando por ejemplo como el primero debe siempre cuidarse de incurrir en “infamia” respecto del segundo, y mantener *buena* su propia reputación. Por esto, frente a la pregunta contenida en el capítulo XVII, “si es mejor [para un príncipe nuevo] ser amado que temido o más bien lo contrario”, Maquiavelo no duda en invertir la versión “moralista” de la política clásica y luego humanista (aquella de los *specula principum*, para ser precisos), respondiendo que es preferible suscitar miedo antes que amor, puesto que el amor de los súbditos transforma al príncipe en objeto (del mismo modo en que el amor del príncipe anula la subjetividad del pueblo), lo pone frente al riesgo de depender excesivamente del deseo popular, perdiendo toda autonomía⁶⁵; contrariamente, el miedo es generado por una percepción del príncipe como sujeto activo, capaz de intimidar a sus súbditos, y entonces de ser independiente, al menos parcialmente, del deseo de estos últimos. El miedo mantiene “viva” la relación, con la condición de que no se transforme en odio, o sea, en una distancia tal entre los dos sujetos que ninguna interacción resulte posible.

Las otras pasiones que según Maquiavelo el príncipe debe saber suscitar el pueblo, en particular la admiración, la satisfacción y la benevolencia⁶⁶, se insertan en el juego de intercambios y relaciones que, a diferencia de las situaciones extremas –

⁶⁵Cfr. *El Príncipe, cit.*, cap. XVII: “Y los hombres tiene menos escrúpulos en ofender a uno que se hace amar que a uno que se hace temer, porque el amor se mantiene por un vínculo de obligación que, por ser malos los hombres, se rompen que sea de propia utilidad; en cambio el temor se mantiene por un miedo al castigo, que nunca te abandona”, p. 88.

⁶⁶Cfr. *El Príncipe, cit.*, cap. XIX: “pero de la parte del príncipe están la majestad del principado, las leyes, las defensas de los amigos y del estado que lo defienden; a tal punto que sumando a todas estas cosas la benevolencia popular es imposible que alguno sea tan temerario que conjure”, p. 98.

cómo el ya citado amor, pero también como el odio –, producen una suerte de cuerpo a cuerpo entre las opiniones⁶⁷ y los afectos de uno y otro, constriñendo a ambos a remodelar constantemente el propio comportamiento sobre la base de la percepción de las acciones de los otros. El príncipe virtuoso es entonces aquel que construye su dominio sobre la (justa) distancia, y no sobre la identificación, con el pueblo: los espacios el príncipe del pueblo deben mantenerse separados, para que el deseo de cada uno pueda encontrar su propia realización a través de la relación con el otro, siempre inestable y arriesgada. En esta perspectiva resulta evidente que Maquiavelo es extraño a cualquier concepción contractualista de la política - tanto calvinista o monarcómaca, como iusnaturalista: ninguna *reductio ad unum* puede garantizar la seguridad del orden político, ningún mecanismo representativo puede uniformar el espacio en el que actúan los múltiples actores que se mueven en un principado o en una República.

Más bien, es solamente a través de un análisis topográfico de las pasiones y de las imaginaciones que Maquiavelo delinea su concepción del espacio político (o de los espacios políticos) como de un espacio inestable, al interior del cual tanto el espacio del príncipe, como el del pueblo, mutan constantemente, remodelándose sobre la base de las relaciones que ellos mantienen entre sí (y, en el caso del pueblo, Por

⁶⁷Cfr. Landi, *Opinion, cit.*, p. 119: “Comme ses contemporains, Machiavel qualifie cette catégorie d’opinion de «fama», «voix publique», «rumeur», rarement, nous le verrons, d’«opinion universelle». Ce lexique indique la présence d’un phénomène verbal ambivalent qui investit, à la fois, la réputation d’un individu, celle d’un groupe ou d’une institution, ainsi que le substrat d’oralité protéiforme qui la propage ou qui propage, plus généralement, toute sorte d’information, vérifiable ou pas”; p. 125: “la rumeur, en effet, y apparaît comme une sagesse paradoxale qui, par une vertu occulte, instinctive, colporte des sentences dignes de foi. C’est justement l’attention portée à la sagesse instinctive du peuple qui – contrairement à ce que Leo Strauss affirme – permet de distinguer la position de Machiavel sur la multitude de l’«opinion commune» sur son incapacité politique. Les peuples sont sans doute «inconstants et obtus», mais leurs jugements, parfois, sont étonnamment vrais.”

esto cada ordenamiento político es repetidamente descompuesto el recompuesto por las dinámicas que dividen y remodelan el espacio de la acción, un espacio entonces no solo inestable, sino también polimorfo, magmático, sometido tanto a tensiones centrípetas como a impulsos centrífugos. En consecuencia para Maquiavelo la política sólo se da como ruptura constante de la uniformidad espacial y como consecuente tentativo de recrear un equilibrio dinámico entre las diversas fuerzas en juego, que no pueden nunca ser neutralizadas o subsumidas en un único sujeto. La de Maquiavelo es entonces una “escritura de lugares” (de acuerdo con la etimología de “topografía”) que debe someterse a continuas correcciones y reelaboraciones. La famosa metáfora del capítulo XXV del *Príncipe*, que describe la fortuna como “uno de estos ríos torrentosos que ... inundan las llanuras y arruinan los árboles y los edificios, levantan la tierra de acá, la ponen allá”⁶⁸ expresa justamente la imposibilidad de ordenar el espacio según principios universalmente válidos, dictados tal vez por los geómetras hobbesianos que citamos al principio. Más bien, la intervención devastadora de las inundaciones de la fortuna impone la necesidad de volver a medir cada vez, desde el comienzo, el territorio; esto es, para decirlo claramente, reinventar siempre de nuevo el espacio de la acción política, y recalibrar constantemente la justa distancia entre el lugar del príncipe y el del pueblo. Esta búsqueda constante es, tal vez, uno de los rasgos decisivos de la modernidad de Maquiavelo, en tantos sentidos todavía por reconstruir, aún en sus aspectos más perturbadores.

⁶⁸p. 132.

Reseña bibliográfica

O DNA Kantiano dos Direitos Humanos e sua Crítica a partir da Filosofia Imanente de Spinoza.

Rogério Pacheco Alves. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

Gonzalo Ricci Cernadas*

Fecha de Recepción: 22/04/2016

Fecha de Aceptación: 22/04/2016

Resumen: *Reseña del libro O DNA Kantiano dos Direitos Humanos e sua Crítica a partir da Filosofia Imanente de Spinoza, de Rogério Pacheco Alves, en el que el autor investiga la potencial existencia de una teoría de los derechos humanos de informada por el pensamiento de Baruch Spinoza.*

Palabras clave: *Spinoza, Kant, derechos humanos.*

Abstract: *Review of the book Human Right's kantian DNA and its Critic from Spinoza's Immanent Philosophy, by Rogério Pacheco Alves, where the author studies the hypothetical existence of a human right's theory informed by the thought of Baruch Spinoza.*

Keywords: *Spinoza; Kant; Human Rights.*

Postular que la problemática concerniente a los derechos humanos se circunscriba solamente a una dimensión propia de la reflexión teórica sería, ciertamente, un comienzo en falso, o, en todo caso, una limitación a su carta de ciudadanía. Los

* Licenciado en Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Maestrando en Teoría Política y Social de misma casa de estudios. Correo electrónico: gconcernadas@gmail.com.

derechos humanos, antes bien, se encuentran imbricados en una dimensión inextricablemente práctica que podemos advertir no sólo en el ámbito de las relaciones internacionales a través de las distintas problemáticas que se suceden día a día, sino que también involucran a nuestro mismísimo campo social circundante, a la comunidad a la cual cada uno de nosotros pertenece, y de la cual su vida cotidiana depende. Así, a ojos de Rogério Pacheco Alves se hace imperiosa la formulación de una *teoría crítica de los derechos humanos* capaz de hacer frente a los problemas y contradicciones del mundo moderno, a la vez que cuestionando los fundamentos universales y etnocéntricos de los derechos humanos tal y como rigen actualmente. En este sentido, se trata de inmanentizar la noción de derechos humanos, esto es, interpretarla de una manera no trascendente y que permitiría refutar cualquier concepción neutral del pensamiento y separación entre teoría y praxis: en suma, nos dice el autor, el espíritu que alimenta esta empresa es contra-kantiano. ¿Pero a qué se debe que Kant ocupe semejante punto de imputación? Muy sucintamente: al filósofo de Königsberg se atribuye una de las principales inspiraciones dentro de la formulación de los conceptos fundamentales del derecho en el Estado liberal, junto con una profunda influencia en los filósofos contemporáneos. Frente a esta formulación de la teoría y praxis de los derechos humanos de raigambre kantiana, denominada el *ADN kantiano*, el autor intentará elucidar una alternativa crítica a partir del pensamiento de Baruch Spinoza. Para lograr este mentado objetivo, el presente libro procederá en tres capítulos.

El primer capítulo se aboca a Kant, y, más precisamente, comienza estudiando la antropología del filósofo crítico. Al calor del nacimiento de la biología como disciplina, en el siglo XVIII, Kant se encuentra imbuido en un paradigma organicista y finalista que se opone al mecanicismo materialista del siglo XVII. En este sentido, el filósofo alemán adhiere a la hipótesis epigenista por la cual se afirma que Dios habría creado a los seres humanos al mismo tiempo que los habría dotado de la capacidad de generar otros seres sin involucrar a Dios en cada nueva generación. Esta adscripción no sólo le permite concebir su doctrina como un sistema de la epigénesis de la razón pura, en tanto la espontaneidad del entendimiento y la razón son bienes dados por la naturaleza, sino que también le permite considerar una teleología de la naturaleza *qua* sistema habitado por seres organizados para así extender dicha teleología natural al ámbito de la moral, postulando un reino de los fines. Así, desde la biología hacia la teleología natural, y de esta hacia la teleología moral, que funda una teología: pues el hombre, como fin último, incondicionado, se representa a Dios como autor del mundo moral. Así, este hombre, partícipe tanto del mundo sensible de la naturaleza como del mundo suprasensible de la razón, puede, mediante la educación, pasar de la condición animal a la humana, moralizándose y perfeccionándose a través de su disposición natural favorable. Si el hombre es su propio fin último, entonces en Kant la ontología es fundada por la ética. De esta manera, Kant ingresa en el terreno del derecho y de la moral: hay en el kantismo un concepto moral del derecho que determina lo justo y lo injusto. Estos dos conceptos son aunados en su imperativo categórico, de donde el hombre también gana su dignidad. Posteriormente, Kant

avanza en su formulación del derecho público, versando sobre las relaciones entre los Estados, buscando una eficaz protección de los derechos humanos mediante la formación de una opinión pública internacional y la creación de compromisos estatales de respeto de derechos del hombre: podría entonces hallarse en Kant un imperativo categórico jurídico que obliga a la comunidad de libertad externa a cumplir la legalidad universal.

Luego, en el segundo capítulo, el autor pasa revista a aquellas críticas formuladas a la versión kantiana de los derechos humanos, haciendo especial hincapié en dos de ellas. Primero, se menciona la crítica materialista propiciada por Marx en *Sobre la cuestión judía*, donde ésta es desplegada a lo largo de tres movimientos: comenzando por demostrar que los derechos consagrados en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793 constituyen únicamente la expresión del hombre egoísta; se pasa a dar cuenta que el contenido de los derechos humanos (la consagración de la propiedad privada) es en sí mismo una negación de su pretendida universalidad al tratarse de individuos propietarios; para finalizar con una crítica de la revolución burguesa al negar el contenido político de los derechos humanos en tanto derecho de participación en la comunidad política, enmascarando así la desigualdad. La segunda crítica analizada en este capítulo se constituye de los aportes teóricos que fundan una dimensión negativa de los derechos humanos: las concepciones negativas de la dignidad humana, cementadas en la creación de obligaciones y restricciones, tendrían tanto un origen medieval (específicamente las nociones de honor y dignitas) como teológico. No obstante, esta faz negativa, se encontraría presente en la filosofía

moral de Kant y en su doctrina de la virtud que tiene por corolario una idea de vida digna y honrada que se sobrepone a la mera inclinación natural de preservar la vida.

Finalmente, el tercer capítulo trata sobre Spinoza como alternativa crítica a los derechos humanos. En primer lugar se da cuenta de la recepción de Spinoza como iluminista radical en la Alemania del siglo XVIII, específicamente remarcando la relación con el holandés establecida por Kant, quien lo consideraba como un ateo excéntrico. Así, se procede a reconstruir la concepción antropológica de Spinoza: un proyecto ético sin sujeto en el que el hombre es apenas una modificación finita de la sustancia pero que, al mismo tiempo, es tan perfecto como podría llegar a serlo en el marco de una filosofía donde la perfección se funde con la realidad y se halla enlazada con nuestra potencia en acto. Entendido de esta manera, el *conatus* es considerado desde la perspectiva de la razón, en cuanto lleva al hombre a conservarse, en una perspectiva no finalista, lo que nos lleva a evitar aquellas afecciones tristes que disminuyan nuestra potencia y a perseguir aquellas alegres que la aumenten. Así las cosas, vemos que la asociación recíprocamente proporcional obrada por Spinoza entre potencia y virtud pone directamente en liza la formalista y kantiana concepción que llama a cumplir el deber en detrimento de la preservación de la propia vida y que, precisamente por ello, la felicidad pasa a un aspecto secundario de la vida moral del hombre. Así, esta ética spinoziana radicalmente immanente abocada a la vida tal cual es permite también postular que todos los hombres, *qua* racionales, son iguales poseen una dignidad inalienable. Y esta consideración antropológica, entonces, no puede más que ligarse con una dimensión epistemológica en un sistema racionalista como el de

Spinoza: es por ello que el autor puede, a partir de la restitución de los géneros de conocimiento, echar luz sobre una noble concepción de los derechos humanos: entendidos, en la perspectiva spinoziana propulsada, como nociones comunes, y, por tanto, como ideas adecuadas. En este sentido, los derechos humanos en Spinoza, ahora lejos de Kant y de Marx, no son meros universales abstractos sino que brotan de las relaciones que los hombres trazan con otros hombres con quienes persigue algo en común, útil a un orden comunitario, sin por eso devenir necesariamente identitarios y homogeneizadores. Para concluir con este apartado dedicado a Spinoza, Pacheco Alves aborda la dimensión política del pensamiento de Spinoza, haciendo énfasis especial en 1) su antropología analizada desde su faz realista, 2) la ligazón entre derecho, política y potencia, 3) la multitud como sujeto de derechos, y 4) la importancia de los arreglos institucionales en una democracia. Estos cuatro puntos permiten dar cuenta de este anómalo pensamiento que aplica la ontología del conato de tal modo que concluye que la humanidad del hombre presupone la vida en común, y que detalla que la resistencia y la persistencia se extiende inclusive hasta la propia dominación política, una resistencia que es, a su vez, un principio de alianza.

Luego de todo este recorrido puede entonces postularse la existencia de una teoría de los derechos humanos informada por el pensamiento de Spinoza, y opuesta a la concepción kantiana: una crítica immanente que trabaja precisamente con conceptos siempre ya dados, torciéndolos contra su significación anterior: los derechos humanos, así entendidos, lejos de ser el universal abstracto por antonomasia, son una noción común que se establece por y en el encuentro de los cuerpos, mediante el

reconocimiento de sus conveniencias en el marco de una teoría de estrategia del *conatus*.

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 – Volumen 6 – N° 10
Mayo 2016 – Noviembre 2016
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina