

ANACRONISMO e IRRUPCIÓN

Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna

11

La(s) historia(s).
Origen,
repetición y
diferencia.



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Revista Anacronismo e Irrupción
ISSB 2250-4982 – Volumen 6 – N° 11
Noviembre 2016 – Mayo 2017
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



Anacronismo e Irrupción

La(s) historia(s). Origen, repetición y diferencia.

ISSN 2250-4982 - Vol. 6 N° 11 - Noviembre 2016 a Mayo 2017

Sumario

Cuerpo Editorial	4 – 6
Editorial	7 – 10
 Dossier: La(s) historia(s). Origen, repetición y diferencia.	
Riesgos de lo abstracto y políticas de lo concreto. Las Declaraciones de Derechos del Hombre y sus primeras críticas: conservadores, utilitaristas y feministas <i>avant la lettre</i> . <i>Risk of the Abstract and Politics of the Concrete. The Declarations of the Rights of Man and its First Critics: Conservatism, Utilitarianism, and Feminism avant la lettre.</i>	
Facundo C. Rocca	11 – 44
El concepto de historia en Marx. De la noción hegeliana a la lucha de clases. <i>Marx's Concept of History. From Hegel's Notion to Class Struggle.</i>	
Diego Ezequiel Litvinoff	45 – 83
Violencia divina y catástrofe. Reflexiones sobre la stásis en la teoría política de Walter Benjamin. <i>Divine Violence and Catastrophe. Reflections on Stasis in the Political Theory of Walter Benjamin.</i>	
Javier Benyo	84 – 130
El concepto de crisis en Koselleck. Polisemias de una categoría histórica. <i>The Concept of Crisis in Koselleck. Polysemies of a Historical Category.</i>	
Lucila Svampa	131 – 151
Anti-determinismo y luchas. Hacia una concepción “postoperaísta” del desarrollo histórico. <i>Anti-determinism and Struggles. Towards a « Postoperaist » Conception of Historical Development.</i>	
Andrea Fagioli	152 – 171

-

2

Tiempo y transformación: Historia e instituciones en el pensamiento político de China clásica. <i>Time and Transformation: History and Institutions in Classical Chinese Political Thought.</i> Ignacio Villagran	172 – 198
---	-----------

Más allá del dossier

More than Justice: The Structural and Systemic Organization of Aristotle's Polis. Más que justicia: la organización estructural y sistemática de la <i>polis</i> de Aristóteles. Patricio Tierno	199 – 212
¿Qué es la desobediencia civil? La formulación seminal de Henry David Thoreau. <i>What is Civil Disobedience? The Seminal Formulation by Henry David Thoreau.</i> Agustín Molina y Vedia.	213 – 250
Nietzsche, ¿el primer psicoanalista? <i>Nietzsche, the First Psychoanalyst?</i> Leandro Drivet.	251 – 286
Ricardo Rojas y el hado de la proscripción: liberalismo y democracia en la década de 1930. <i>Ricardo Rojas and the Fate of Proscription: Liberalism and Democracy in the 1930s.</i> Graciela Ferrás y Germán Aguirre	287 – 318

Reseñas

Reseña de <i>Carl Schmitt, pensador español</i> , de Miguel Saralegui. Fabricio Castro	319 – 322
Reseña de <i>Crítica de la Razón Negra</i> , de Achille Mbembe. Buenos Aires, Futuro Anterior, 2016, 288 pp. Juan Francisco Martínez Peria	323 – 330

Normas de Publicación	331 – 334
------------------------------------	-----------

-

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.*

Marta Alesso. *Universidad Nacional de La Pampa.*

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.*

José Luis Villacañas Berlanga. *Universidad Autónoma de Madrid, España.*

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

Editorial

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

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

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

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

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

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

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

Lo que está a la base de esta obligación autoasumida de rechazar el anacronismo se resume en la noción de “época” que antes criticamos, entendida como aquella concordancia eucrónica, aquel tiempo idéntico, adecuado a sí mismo, en el

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

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

El anacronismo y la irrupción no desconocen tradiciones. Más bien, toman a esas tradiciones como efectos de un citado de textos y de acontecimientos que se quieren emparentar, y al hacerlo, algo pervive y algo muta, en una dinámica durable.

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

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

Riesgos de lo abstracto y políticas de lo concreto. Las Declaraciones de Derechos del Hombre y sus primeras críticas: conservadores, utilitaristas y feministas *avant la lettre*.

Risk of the Abstract and Politics of the Concrete. The Declarations of the Rights of Man and Its First Critics: Conservatism, Utilitarianism, and Feminism avant la lettre.

Facundo C. Rocca *

Fecha de Recepción: 01/07/2016
Fecha de Aceptación: 26/10/2016

Resumen: *La serie de Declaraciones de Derechos de fines de Siglo XVIII, constituyen un hito fundante de la lógica política de la sociedad moderna al organizar las categorías y el léxico propios de la modernidad política. Para interrogarlas, el presente trabajo se propone revisar un cuerpo de iniciales consideraciones críticas realizadas por pensadores conservadores (Burke, de Maistre), utilitaristas (Bentham) y feministas avant la lettre (Condorcet, Wollstonecraft, de Gouges). De la puesta en conjunto de estas críticas surge un rasgo central de aquellos modernos derechos: su abstracción. Pero cada crítica diagnosticará de forma divergente el riesgo de tal abstracción (ya sea moral y políticamente endeble, fuente de inestabilidad o coartada para una exclusión) y le opondrá una forma particular de política de lo concreto: la certeza de la historia y la tradición, la imprevisibilidad del cálculo político de la utilidad, o una obligada ampliación a la situación particular de la mujer oprimida.*

Palabras clave:

Derechos del Hombre, conservadurismo, utilitarismo, feminismos.

* Lic. en Ciencia Política UBA. Maestrando Ciencia Política IDAES-UNSAM. Doctorando en Filosofía (UNSAM/PARIS 8). Becario Doctoral CONICET/IIGG-UBA. Correo electrónico: rocca.facundo.c@gmail.com.

Abstract: *This work attempts to question the Rights of Men by analyzing its early critics: conservatism, utilitarianism, and feminism avant la lettre. By putting these critics together a central aspect of these rights comes to light: its abstraction, which would be divergently thought as dangerous: moral and politically feeble, source of instability or alibi for exclusion. We will show how each critic opposes to this risk of the abstract a particular politics of the concrete: the certainty of history and tradition, the unpredictability of the political calculus, and the experience of patriarchal oppression.*

Keywords: *Rights of Man, Conservatism, Utilitarianism, Feminisms.*

¡No son verdades autoevidentes! Los derechos modernos del hombre y su crítica.

La serie de declaraciones de *derechos del hombre* de fines de Siglo XVIII constituyen un hito fundante de la lógica política de la sociedad moderna. Ese supuesto carácter fundante es fuertemente remarcado por el discurso contemporáneo de los *derechos humanos*. Aun cuando las viejas declaraciones estén casi exclusivamente referidas al problema de las bases político-morales de los nacientes Estados-nación modernos, antes que al problema de un cuerpo de derechos supra estatales que desde la posguerra conforma el núcleo de efectividad de alcance más global de los “Derechos Humanos”, suele ponerse a estas declaraciones como una suerte de carta originaria de buenas intenciones de la modernidad a las que siempre se puede volver para reconstruir el proyecto de lo político moderno frente a sus derivas inhumanas o destructivas.

Sin embargo, este mito de (un buen) origen está lejos de proveernos la certeza de que estos derechos sean aquellas *verdades auto-evidentes* que eran para Thomas Jefferson en la *Declaración de Independencia Norteamericana*¹. La historia de las

¹“We hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of happiness —That to secure these Rights, Governments are instituted among Men ...”

declaraciones de derechos del hombre es por el contrario heterogénea y profundamente conflictiva desde su inicio.

Contra este *mito*, la historización de la génesis político-conceptual de la idea de *Derechos del hombre/derechos humanos* se vuelve una tarea necesaria. Igualmente útil puede ser visitar la historia de aquellos que o bien se opusieron a estos novedosos postulados o bien señalaron inmediatamente los límites que debían ser rebasados.

En este trabajo reseñaremos algunos de los discursos críticos sobre las Declaraciones de derechos – mayoritariamente concentrados en la Declaración Francesa ya que fue esta la considerada paradigmática (Hunt, 2010: 128) –que se sucedieron inmediatamente después de su origen, como suerte de aporte para la desmitificación de estos conceptos tan caros a nuestra modernidad política. Pero también para intentar identificar, por medio de su puesta en conjunto, los elementos y problemas comunes del léxico de los derechos que, cada una a su manera y a partir de sus propios temas y categorías, estas críticas lograron nombrar.

Veremos que las críticas conservadoras, utilitaristas y feministas *avant la lettre* girarán centralmente alrededor del carácter abstracto de los nuevos derechos. Contra los peligros o los límites de esta abstracción, cada conjunto de críticas ensayará diversas *políticas de lo concreto*: querrán hacer valer o bien la experiencia histórica como certeza; o bien la complejidad del cálculo político; o bien las necesidades particulares de un grupo excluido.

La certeza de la historia contra la “metafísica abstracta”: la crítica conservadora.

La Declaración de Derechos francesa suscitó de forma inmediata un amplio debate en el mundo anglosajón, ya agitado por la reciente Revolución Americana. Indisociables de la Revolución que les dio origen, las Declaraciones fueron un puntote debate

dentro de la llamada *Revolution Controversy*, que tuvo como inicio el texto publicado en 1790 y hoy considerado fundante del conservadurismo, por el diputado y ensayista inglés Edmund Burke: “Reflexiones sobre la Revolución francesa”(1789), en que combatía la celebración de la revolución francesa que, con la excusa del aniversario de la Gloriosa Revolución Inglesa de 1688, había realizado el ministro Richard Price en su sermón *A Discourse on the Love of our Country*(Price, 1789) en la Sociedad de rememoración de la Revolución.²

Habiendo apoyado la Revolución de las colonias norteamericanas³, su invectiva contra la revolución francesa y su cerrada defensa de los principios aristocráticos y monárquicos fue un escándalo político. Entre las más famosas respuestas se cuentan la “*Vindication of the Rights of Men, or a letter to the Right Honourable Edmund Burke, occasioned by his Reflections on the Revolution in France*” de Mary Wollstonecraft(1790), discípula del mismo Price, y feminista temprana, sobre cuya obra hablaremos más adelante. Otra importante respuesta, fue el conocido ensayo sobre el tema de los *derechos del hombre* del padre fundador norteamericano (aunque inglés de origen) Thomas Paine, que en su título completo rezaba “*Rights of Man: being an answer to Mr Burke’s attack on the French Revolution*” (2008: 83-197). Este tipo de embate conservador contra los novísimos derechos del hombre, no fue por cierto exclusivo del mundo anglosajón. El saboyano Joseph de Maistre, desde una posición explícitamente patriarcal, cristiana y

²Luego de este Discurso/Sermón de Price donde enunciaba una forma de patriotismo republicano de principios democráticos esenciales a la Gloriosa Revolución, y como resultado de su moción, la Sociedad resolvió unánimemente enviar la siguiente misiva a la Asamblea Nacional Francesa recién constituida: “The Society for commemorating the Revolution in Great Britain, disdaining national partialities, and rejoicing in every triumph of liberty and justice over arbitrary power, offer to the National Assembly of France their congratulations on the Revolution in that country, and on the prospect it gives to the two first kingdoms in the world, of a common participation in the blessings of civil and religious liberty. / ‘They cannot help adding their ardent wishes of a happy settlement of so important a Revolution, and at the same time expressing the particular satisfaction, with which they reflect on the tendency of the glorious example given in France to encourage other nations to assert the unalienable rights of mankind, and thereby to introduce a general reformation in the governments of Europe, and to make the world free and happy’ (Price, 1789)

³Ver “On American Taxation” y “On Conciliation with the Colonies” (Burke, 1999).

monárquica hizo lo propio en un texto titulado “*Considérations sur la France*” (1980).

Comencemos entonces por analizar la crítica de Edmund Burke a la Declaración de Derechos.

Remarquemos antes que nada que esta es una crítica indirecta. Su escrito se dirige específicamente, como ya dijimos, contra el intento de asociación positiva que Price hace entre la Revolución inglesa de 1688 y la reciente Revolución en París. Esta celebración del presente revolucionario francés es, a su vez, una relectura de la previa revolución inglesa. Price parecía saludar en la nueva Revolución aquellos mismos principios que constituyen para él el espíritu de *su* propia revolución:

Primero; el derecho a la libertad de conciencia en asuntos religiosos
Segundo; el derecho a resistir el poder, cuando este sea abusivo, y
Tercero, el derecho a elegir nuestros gobernantes; a deponerlos por mala conducta; y a formar un gobierno por nosotros mismos. (Price, 1789: 14-15)

Burke quiere discutir, en los mismos principios, aquel anudamiento entre pasado inglés y presente francés, con el objetivo de separar la Revolución que ha sido (bien) hecha, de la Revolución que se (mal) hace. Contra aquel tercer principio republicano-democrático con que Price afirmaba el derecho a elegir los gobernantes (y la forma de gobierno), Burke reaccionará defendiendo las instituciones monárquico-aristocráticas inglesas, con centralidad en la idea de herencia:

Si los principios de la Revolución de 1688 pueden hallarse en alguna parte, es en el estatuto llamado *Declaración de derechos*. En esa declaración, la más juiciosa, sobria y considerada hecha por grandes

jurisconsultos y grandes estadistas, y no por fogosos e inexpertos entusiastas, no se dice una palabra ni se formula sugestión alguna acerca de un derecho general “*a elegir nuestro gobernantes; a deponerlos por mala conducta; y a formar un gobierno por nosotros mismos*” (Burke, 1980: 61-62)

Desde la Carta Magna hasta la Declaración de derechos ha sido la política uniforme de nuestra constitución reclamar y afirmar nuestras libertades como una herencia vinculada recibida por nosotros de nuestros antepasados [...] como un bien perteneciente en especial al pueblo de este reino, sin referencia alguna a ningún otro derecho más general o anterior[...] Tenemos una corona hereditaria; una nobleza hereditaria y una Cámara de los Comunes y un pueblo, herederos de privilegios, franquicias y libertades, de una larga línea de antecesores.

Esta política me parece ser el resultado de una profunda reflexión [...] Un espíritu de innovación es por lo general el resultado de un temperamento mezquino y de miras estrechas. La gente que jamás mira hacia atrás pensando en sus antepasados, no tendrá en cuenta su posteridad. Además el pueblo de Inglaterra sabe bien que la idea de herencia proporciona un principio seguro de transmisión, sin excluir de ningún modo un principio de mejoramiento (Burke, 1980: 83-84)

En esta defensa de la constitución monárquica inglesa encontramos una primera crítica a las nuevas Declaraciones de Derechos. Esta cuestiona indirectamente –por medio de una crítica al postulado de Price antes que al articulado concreto de la Declaración francesa –la idea de los nuevos derechos en términos de una contraposición que los pone como fruto de la *pasión* y la *ignorancia* derivadas de cierta ambición de *novedad*, frente a los derechos políticos ingleses como resultado de la *razón*, la *experiencia*, la *reflexión* y la *tradicición*.

Para Burke, el primer pecado que cometen estos nuevos derechos franceses es un pecado original: el nacer *ex nihilo* de una voluntad empecinada con la novedad y la fundación. Burke reprocha a los franceses ese desprecio por las instituciones heredadas del que surgieron los modernos derechos: “Teníais [...] ventajas en vuestros antiguos Estados Generales; pero preferisteis obrar como si jamás hubieseis estado moldeados en una sociedad civil, y debieseis empezarlo todo de nuevo. Empezaste mal, porque empezasteis por despreciar todo lo os pertenecía” (1980: 87).

La crítica sino superficial, es al menos externa. Poco nos dice del contenido de su objeto. Parece ser más bien una estrategia para el debate público, que descalifica antes que analiza aquello a lo que se opone. Burke declara la falsedad del tercer principio de Price, poniéndolo como ajeno a las razonables tradiciones inglesas, y como propio de aquellas otras revoluciones y declaraciones que Price se apresura en saludar, pero que no son sino invenciones *fogosas, inexpertas, mezquinas, y de miras estrechas*.

Pero en los términos con que Burke afirma aquel principio de herencia, aparecen ya ciertos nombres de lo concreto que se opondrían (ahora sí internamente) a lo indeterminado de los nuevos derechos franceses. Es al “pueblo de Inglaterra”, como sujeto de una tradición y un pasado, al que pertenecen las libertades inglesas “sin referencia alguna a otro derecho más general”. Por el contrario, la Declaración francesa no pone a su pueblo francés como sujeto, sino a los hombres abstractos. Esta constitución heredada por el pueblo inglés parece, en las palabras de Burke, constituir, una especie de carnadura, de huesos y sangre histórico-concreta al sistema político inglés y sus derechos:

Con esta elección de la herencia hemos dado a nuestra organización de la política la imagen de una relación en la sangre; y hemos enlazado la constitución de nuestro país con nuestros más caros lazos domésticos; hemos adoptado nuestras leyes fundamentales en el seno de nuestros

afectos familiares; hemos conservado inseparables y abrigado con todo el calor de todos sus amores combinados y mutuamente reflejados, nuestro estado, nuestros hogares, nuestros sepulcros y nuestros altares(Burke, 1980: 85)

Esta imbricación del sistema político inglés en el cuerpo concreto e histórico mismo del pueblo inglés es lo que parecería faltarle entonces a los nuevos derechos franceses que Price celebra. (Hart, 1985)

La insistencia en la necesidad de esta base histórico-concreta para cualquier ley, que toma a la historia en su larga duración y su lenta sedimentación, la reencontramos en el igualmente fundacional texto de Joseph de Maistre contra la Revolución Francesa. Esta oposición de la historia en su forma sedimentada, es decir como tradición, a lo abstracto de la política moderna parece constituir entonces una suerte de punto inicial del conservadurismo moderno:

Señalaré solamente el error de teoría que ha servido de base a esta constitución y que ha hecho equivocar el camino a los franceses desde el primer momento de su constitución.

La constitución de 1795, al igual que sus hermanas mayores, está hecha para el *hombre*. Pues bien, no existe *el hombre* en el mundo. He visto en mi vida a franceses italianos, rusos, etc.,; sé incluso, gracias a Montesquieu, “que se puede ser persa”; pero en lo que haga al *hombre*, declaro no habérmelo encontrado nunca en mi vida; si existe, por cierto que es a mis espaldas.

[...] Una constitución que es apropiada para todas las naciones, no es apropiada para ninguna: es una pura abstracción, una obra de escuela fabricada para ejercitar la mente según una hipótesis ideal, y que debe ser remitida al *hombre* en los espacios imaginarios donde este vive.

¿Qué es una constitución? ¿No es la solución del problema siguiente?:

Dadas la población, las costumbres, la religión, la situación geográfica, las relaciones políticas, las riquezas, las buenas y las malas cualidades de determinada nación, hallar las leyes que le convienen.

Pues bien, este problema no es abordado siquiera en la constitución de 1795, que no ha pensado más que en el *hombre*. (de Maistre, 1980: 75)

La constitución y los derechos revolucionarios – de la que la Declaración es a la vez, anticipación, preámbulo y base – son entonces un *abstracción*, una *ficción-artificio* ('obra de escuela fabricada') *ideal* que pone un *sujeto irreal* ('no existe el hombre en el mundo') constituyendo lo político como un *espacio imaginario* condenado al *error* y al fracaso ('ha hecho equivocar el camino'). A esto se contrapone la constitución como *respuesta concreta* ('solución de un problema') a un *sujeto concreto* ('franceses, italianos, rusos, incluso persas') con una serie de *características histórico-concretas* ('la población, costumbres, religión, geografía, relaciones políticas, riquezas, cualidades') que deben ser respetadas o atendidas.

Burke y de Maistre abren así una segunda crítica a los Declaración de Derechos, que denuncia su forma abstracta, es decir su incapacidad de darse un contenido concreto y efectivo que responda a la historia y la particularidad de *un* pueblo. Aquí la crítica no es ya solo una descalificación retórica, sino la oposición de lo concreto contra lo abstracto. De un lado, una constitución que es ella misma un cúmulo de contenidos histórico-concretos; del otro, una nueva Constitución, que es forma indeterminada, sin carne, sin historia y, sobre todo, sin relación íntima con el pueblo al que viene a ordenar, al que solo puede pensar como una suma de sujetos inexistentes: los *hombres*.

Pero en sus *Reflexiones*, Burke extiende una tercera crítica, también interna al contenido de los derechos, que se refiere a los riesgos lógicos y políticos que estos

implican como fundamento de un gobierno. Crítica que volveremos a reencontrar en la polémica de Bentham contra los derechos franceses.

Según Burke (1980) la declaración de derechos del hombre no solo ignora la historia concreta del pueblo del que debería surgir, sino que se abstiene de considerar sus efectos político-constitucionales. Para el ensayista conservador los efectos prácticos de estos derechos abstractos no pueden ser sino desestabilizantes:

Ellos desprecian la experiencia, que consideran la sabiduría de los iletrados; y por lo demás han enterrado una mina cuya explosión grandiosa arrasará de una sola vez con todos los ejemplos de la antigüedad, todos los precedentes, cartas y actas del parlamento. Les basta con los “derechos del hombre”. [...] Contra sus derechos del hombre que ningún gobierno busque seguridad en la longitud de su duración, o en la justicia y benignidad de su administración [...] Siempre están en pugna con los gobiernos, no por cuestiones de abuso, sino por razón de competencia [...] Nada tengo que decir de la torpe sutileza de su metafísica política (Burke, 1980: 116)

La metafísica de los derechos, que desprecia toda enseñanza de la experiencia, se revela como un peligroso explosivo que destruiría toda institución política. Aún más, así constituidas, estas “falsas reclamaciones de derechos” (Burke, 1980: 117), que están *siempre en pugna con los gobiernos*, tienen como resultado práctico la puesta en peligro de lo que él llama los “reales derechos del hombre” (Ibíd.) que solo un gobierno fuerte podría asegurar. Entre estos derechos reales amenazados por los falsos derechos abstractos, rápidamente se cuenta, claro está, el derecho de propiedad - “tienen derecho a los frutos de su industria, y a los medios de hacer fructífera su industria. Tienen derecho a las adquisiciones de sus progenitores...” (Ibíd.); a la justicia como igual tratamiento frente a la ley; y a la libertad (negativa) – “todo

aquello que cada hombre puede hacer individualmente, sin violar el derecho ajeno, tiene derecho a hacerlo por sí mismo” (Ibíd.)

Pero además de la enumeración de estos primeros *derechos reales*, Burke se encarga de negar de forma explícita la existencia real de un derecho natural a la participación igualitaria en la soberanía, que como vimos era el objetivo central de su crítica a Price:

todos los hombres tienen iguales derechos, pero no a cosas iguales. [...] por lo que respecta a la participación en el poder, la autoridad y la dirección, que cada individuo debería tener en la administración del Estado, debo negar que se halle entre los derechos inmediatos y originarios del hombre en la sociedad civil; pues estoy considerando al hombre civil en sociedad, y a ningún otro. Eso es cosa que se debe determinar por convención. (Burke, 1980: 117-118)

Debe notarse como Burke asocia en un mismo argumento, y de forma sintomática, su rechazo ala potencial efectivización material del igualitarismo moderno, esa *igualdad en las cosas; junto con la crítica* al principio político democrático de igual participación en la soberanía.

Pero, veamos cómo continua Burke, para volver sobre lo que este rechazo conservador señala sobre la forma abstracta de los nuevos derechos modernos:

El gobierno no se constituye en virtud de derechos naturales, que pueden existir y existen con total independencia de él; y que existen con mucha mayor claridad y con un grado de perfección absoluta; pero esta perfección absoluta es su defecto práctico. Por tener un derecho a todo, se carece de todo. El gobierno es un invento de la sabiduría humana para

proveer a las necesidades humanas [...] La sociedad requiere [...] que [...] las inclinaciones de los hombres sean frecuentemente contrariadas, controladas sus voluntades y reprimidas sus pasiones. Cosa que únicamente puede hacer un poder exterior a ellos; y no subordinado [...] a aquella voluntad y aquellas pasiones que es su oficio reprimir y someter. En este sentido las restricciones ejercidas sobre los hombres, así como sus libertades, deben contarse entre sus derechos. Pero como [...] estas] varían [...] no puede establecerse en una regla abstracta [...] (Burke, 1980: 118-119)

A partir de una definición del gobierno que incluye entre las condiciones para cumplir sus fines ('las necesidades humanas') la de ser capaz reprimir y controlar las pasiones y voluntad de los hombres, se deriva la contradicción lógica de un derecho del hombre a participar en tal gobierno. Así, los derechos *abstractos* no pueden ser medios de lo político porque entorpecen sus fines. De querer efectivizarse destruirían los *derechos reales* que los hombres tienen gracias a un gobierno que, rechazando fundarse en los derechos abstractos, se mantiene como un poder exterior capaz de asegurarles este *derecho a la restricción*.

Ahora bien, tanto Price, como la Declaración Francesa parecen declarar explícitamente un opuesto derecho a la insurrección, fundado en una libertad natural a la resistencia al poder: "Artículo II: La finalidad de cualquier asociación política es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del Hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la *resistencia a la opresión*".

La afirmación conservadora sobre el peligro de los derechos abstractos, se vuelve así evidente: si los derechos ponen como fundamento teórico de todo gobierno la libertad de los hombres de rechazarlo no hay fundamento real-práctico eficiente para el gobierno. El orden se ve acosado por los efectos reales de esa metafísica que quiere pasar por fundamento de lo político. A los ojos de Burke, los términos del

léxico francés de derechos, hacen parecer a todo gobierno siempre ya impugnado, y entorpece el ejercicio de las restricciones que son necesarias para la existencia de la asociación humana. La perfección abstracta y absoluta de estos derechos declarados como naturales se traduce, en la práctica, en una pérdida igualmente absoluta de los beneficios de la asociación política.

A esta contradicción lógica de los derechos como fundamento de un gobierno, Burke agrega una cuarta y última crítica que sostiene que la complejidad de lo concreto humano hace imposible declarar apriorísticamente cuáles deben ser sus derechos:

Estos derechos metafísicos, al entrar en la vida cotidiana, como rayos de luz que atraviesa un medio denso, son refractados por las leyes de la naturaleza, y su línea recta se quiebra. De hecho en la espesa y compleja masa de las pasiones y las preocupaciones humanas, los primitivos derechos del hombre sufren una variedad tal de refracciones y reflexiones, que resulta absurdo hablar de ellos como si proseguirán en la sencillez de su dirección originaria. (Burke, 1980: 120)

Otra vez la oposición se resuelve entre los derechos como ideas metafísicas y un contenido concreto (aunque aquí se presente más del lado de lo natural que de lo histórico: las pasiones humanas) al que deberían subordinarse, pero del que no dan cuenta; y que por lo tanto los condena a una ineffectividad peligrosa. Declarados sin considerar esa “espesa y compleja” existencia del hombre, los derechos abstractos no pueden contar siquiera con hacer cumplir los objetivos con que han sido elucubrados.

Luego de esbozar estas críticas Burke concluye que “Los supuestos derechos de aquellos teorizadores son todos extremos; y en la medida que son metafísicamente verdaderos, son moral y políticamente falsos” (Burke, 1980: 121). Se explica del todo aquí, aquel pasaje que ponía a la “perfección absoluta” de los derechos como causa

inmediata de su “debilidad practica”. Cuánto más absoluta sea su perfección metafísica, fundada exclusivamente sobre sí misma, más descuidarán los derechos la compleja trama real de las pasiones humanas y los efectos concretos que tienen como fundamentos del gobierno. Cuanto más verdaderos en su abstracción, más *moral* y *políticamente falsos*.

Pero si los derechos tienen que dar cuenta de lo concreto para ser efectivos, la crítica de Burke les ha cerrado ahora toda posibilidad de innovación súbita y de transformación radical: si el mundo concreto del hombre, es un “medio denso”, una “espesa y compleja masa de pasiones”, la misma idea de captar de un solo golpe un principio político de validez universal para todos los hombres se revela como un imposible. La crítica conservadora solo deja el camino de la lenta experimentación en la historia, que sedimenta en tradiciones aquellos derechos, privilegios y libertades más benéficos, para legarlos como *herencia*.

Era justamente ese peligro de la innovación lo que organizaba aquella primera crítica de Burke contra los derechos franceses. Se evidencia que el *ethos* general de la crítica conservadora de Burke dependía más de aquel primer argumento retórico que se nos aparecía inicialmente como menos significativo. La defensa apriorística del principio de la herencia como salvaguarda de una lenta experimentación política en lo concreto de la historia, contra el acto intempestivo y universal de los derechos declarados en la Revolución Francesa, es lo que ordena en última instancia toda la crítica conservadora. Burke se propone entonces demostrar la ausencia de contenidos histórico-concretos en los modernos Derechos del Hombre, su dificultad para funcionar en el complejo entramado de las pasiones prácticas de los hombres, y su imposibilidad lógica de ser fundamento efectivo de un gobierno. En el camino nos ha señalado hacia una característica central de los derechos modernos: la de su profunda abstracción.

Lo abstracto como lenguaje terrorista: la crítica utilitarista.

La crítica del filósofo utilitarista Jeremy Bentham se dirigirá directamente contra el supuesto efecto desestabilizante de la *Declaración de Derechos* que resultaría de su carácter abstracto y teórico, postulado como preexistente a cualquier práctica de gobierno o ley positiva.

En el conjunto de su peculiar teoría, Bentham desarrolló una crítica persistente a la idea de derechos naturales (Hart, 1985), en una suerte de temprano positivismo jurídico. En estos términos había ya criticado las reminiscencias lockeanas de derechos imprescriptibles que se sugerían en la Declaración de Independencia Americana. Luego de la Revolución Francesa, Bentham retomará este cuestionamiento al escribir, entre 1795 y 1796, una suerte de panfleto condenatorio que analiza artículo por artículo la Declaración de 1789. El escrito no será publicado sino póstumamente, en 1816, en francés, con el título de “*Syllogismes anarchistes*”; luego aparecerá, ya en inglés, en los *Collected Works* de 1843 como «*Anarchical fallacies; Being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*» (Waldron, 1987).

En aquel texto, se propone develar “los errores” que la Declaración “contiene en la teoría”, para señalar “los males que” su enunciación. “entraña en la práctica” (Bentham, 1987: 49). Este será el movimiento argumentativo de su crítica que primero pondrá a la Declaración como “falacia”, “sinsentido”, “abuso de las palabras”, “cuento oriental”, “pura ficción”, “falsedad”; para discutir luego los riesgos de los efectos prácticos que se derivan de esta enunciación teórica; y que la develarán como un “lenguaje terrorista”, un razonamiento propio de “anarquistas”, un “estandarte de la insurrección”.

Para Bentham el efecto disolvente de la Declaración de Derechos parece tener dos causas principales.

La primera responde, como aquella tercera crítica de Burke, a una contradicción lógico-política que surge del intento de presentar los derechos del hombre como fundamento previo y externo al gobierno. Bentham sostiene que enunciar una ley natural imprescriptible, tanto como la existencia de un contrato previo al gobierno, pone siempre al gobierno efectivo y la ley positiva una insuficiencia, en tanto que algo externo a él mismo se presenta como portando mayor validez.

Cuando analice la primera frase del Art. II de la Declaración -que reza “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”- Bentham nos dirá que de ella se implica:

1. Que existe algo como un derecho anterior al establecimiento del gobierno: ya que *natural*, si significa algo al aplicarse a los derechos, tiene que significar lo opuesto a *legal* – a aquellos derechos que reconocen existir gracias al gobierno y que son en consecuencia posteriores a su establecimiento.
2. Que estos derechos no pueden ser derogados por el gobierno: ya que tal imposibilidad está implicada en la palabra *imprescriptibles*.
3. Que los gobiernos que existen derivan su origen de las asociaciones formales, o lo que es llamado ahora *convenciones*: [...] parece de nuevo estar implícito [...] que todos los gobiernos que hayan tenido cualquier otro origen [...] son ilegales [...]; y que la resistencia a ellos, y su subversión, es legal y encomiable [...] (Bentham, 1987: 52)

Para Bentham, ya esta primera oración del Art. II constituye una peligrosa enunciación de un otro del gobierno positivo (las leyes o derechos naturales, el pacto), que no puede sino socavar su existencia efectiva. Y esto se vuelve aún más

peligroso, en cuanto la ausencia de gobierno constituye una amenaza mortal para la felicidad de los hombres:

ausencia de gobierno, consecuentemente ausencia de derechos: ausencia de derechos, consecuentemente ausencia de propiedad – ausencia de seguridad legal – ausencia de libertad legal: una seguridad no mayor a la que pertenece a las bestias [...] en consecuencia vivir en un estadio de felicidad por debajo de los niveles de las razas salvajes (Bentham, 1987: 53)

Vivir sin gobierno es vivir sin derecho y por lo tanto, en un estadio de salvajismo propio de las bestias. Estos derechos naturales que quieren fundar la comunidad política de los hombres, tienen para Bentham el paradójico efecto de amenazar a todo gobierno existente con la insurrección y por lo tanto solo cargan la promesa de sumir a los hombres en el nivel infeliz de los salvajes.

Contra este “lenguaje terrorista” que no es más que un “disparate” (Bentham, 1987: 53), el “lenguaje de la razón” postula que los derechos no pueden ser nunca imprescriptibles, ni inviolables por el gobierno constituido, sino sujetos a un cálculo proporcional que determine (de acuerdo a las circunstancias y el momento) si es conveniente para una sociedad determinada que se instituya o revoque tal o cual derecho (Bentham, 1987: 54). La condición para este cálculo es que sus términos sean precisos, y no vagas formulaciones en las formas de derechos universales.

Como en la crítica conservadora a lo abstracto y apriorístico de los derechos se le contraponen las bondades de lo concreto y lo particular. Pero la preocupación no es tanto ya la de respetar la lenta experimentación de la historia heredada en la forma de tradiciones, sino la de no fijar de una vez y para siempre el resultado de la cuenta que determina la compleja proporción entre derechos, felicidad y orden en una sociedad.

Sobre todo porque querer fijar de antemano el resultado de aquel cálculo no vuelve sino peligrosamente ineficaces a los derechos. La inflexibilidad abstracta de las reglas declaradas, es incapaz de adaptarse a la complejidad y la movilidad de las situaciones concretas:

Obsérvese cuan incapaces de describir de antemano... son las líneas que marcan los límites de lo correcto e incorrecto... que separan lo útil de lo pernicioso – el camino prudente del imprudente! – cuan dependiente del humor de la época – de los eventos y las circunstancias del día –que fatal persecución y tiranía de un lado, o revuelta y guerra civil del otro, puede seguir de la más mínima desviación de la propiedad en el trazado de esas líneas! - y que maldición para cualquier país sería un legislador que, con las más puras intenciones, quisiera resolver el problema para toda la eternidad con reglas inflexibles e irrompibles, trazadas a partir de los sagrados, inviolables e imprescriptibles derechos del hombre, y las primigenias y eternas leyes de la naturaleza (Bentham, 1987: 64)

Se encuentra aquí dentro de la crítica utilitarista una preocupación poética, especialmente atenta a los efectos sensibles de la declaración de derechos, que debiera ser atendida. El problema no es tanto el contenido de los enunciados de derechos, sino los efectos mismos contenidos en la simple idea de que estos pueden declararse de forma previa a toda experiencia como una pura forma hecha de palabras que se impondría luego sobre el mundo. Por eso, más adelante, Bentham impugnará el acto mismo de declarar derechos: “lo que he expuesto no es que la Declaración de Derechos debiera haber sido formulada con palabras diferentes, sino que nunca debía haberse intentado nada con tal nombre, o con tal diseño” (Bentham, 1987: 62). Así, parece ser la indeterminación propia del enunciado de derecho, carente del correctivo de lo concreto que toma a veces la forma del hábito, de la fuerza, o del sentido común,

lo que estaría en el origen de todo desorden civil. Es la idea misma de que la palabra humana puede instituir por sí misma, metaforizando los nombres para producir eso que no puede comprobarse lo que preocupa a Bentham.

Aún más, hay, para Bentham, aun otra causa del carácter disolvente de las Declaraciones de Derechos del hombre. Una causa que reside directamente en su ilimitación:

Obsérvese la extensión de estos supuestos derechos, cada uno de ellos pertenecientes a cada hombre, y todos ellos sin ningún límite. Libertad ilimitada, esto es, entre otras cosas, la libertad de hacer o no hacer en cada ocasión lo que cada hombre guste: - propiedad ilimitada, esto es, el derecho a hacer con todo lo que lo rodea [...] lo que sea que guste: - seguridad ilimitada; esto es, la seguridad para su libertad, su propiedad, y su persona: - ilimitada resistencia a la opresión; esto es, ilimitado ejercicio de la facultad de protegerse a sí mismo de cualquier circunstancia displacentera que se le presente a su imaginación o a sus pasiones bajo ese nombre. (Bentham, 1987: 55)

Lo peligroso de esta ilimitación es que deja vía libre a las pasiones egoístas de los hombres, y estas son, aunque “necesarias”, las “más grandes enemigas de la paz pública”. Pero, a sus ojos, el objeto de tal Declaración de derechos es justamente: “Agregar la mayor fuerza posible a estas pasiones, ya demasiado poderosas – romper todas las cuerdas que las retienen – decir a las pasiones egoístas, allí – en todos lados – está tu presa – a las pasiones enfurecidas, allí – en todos lados – está tu enemigo. Tal es la moralidad de este celebrado manifiesto” (Bentham, 1987: 48)

En esta preocupación por la ilimitación de los derechos naturales reencontramos aquel mismo aspecto de la crítica que denunciaba los enunciados de derechos por su metaforización absolutamente desconectada de la experiencia de las

cosas. Justamente porque esta ilimitación se juega sugerentemente en la indefinición e imprecisión de las propias palabras que nombran los derechos. La generalidad indeterminada con que los derechos del hombre parecen ser declarados es lo que los pone como herramientas inmediatas de las peligrosas e ilimitadas pasiones de los hombres.

Asimismo, esta ilimitación parece agravada por cierta sobreextensión que Bentham encontraba en el Artículo 1: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común”. Otra vez, es la indefinición e indistinción propia de una formulación universal lo que hace inferible una extensión sin límites de tal igualdad y libertad más allá de lo jurídico, hacia otras esferas de las relaciones humanas. Bentham alerta en consecuencia sobre la derivable igualdad entre maestro y aprendiz, entre marido y esposa, entre enfermo y médico, que llevaría incluso a que “el idiota tenga el mismo derecho a gobernar a todos, como cualquiera de gobernarlo a él”. (Bentham, 1987: 50-51).

Esta ilimitación, propia de una indefinición teórica de origen, parece llevar incluso al peligro de una efectivización práctica de la igualdad. Como Burke, quien temía aquella “igualdad en las cosas” casi tanto como la participación democrática en el gobierno, Bentham teme que afirmar de forma abstracta e ilimitada el derecho de propiedad, no resulte sino en la disolución de la propiedad misma. La indeterminación del derecho de propiedad, declarado sin sujeto ni objetos específicos, implica “en pocas palabras, que todo hombre tiene derecho a todo” (Bentham, 1987: 57). Ahora, “en la mayoría de los asuntos de propiedad, lo que es el derecho de todos es el derecho de ninguno” (Ibíd.). De ahí que “si se observase” este derecho en su enunciación indeterminada, tendría como efecto “no [...] establecer la propiedad, sino [...] extinguirla – volviendo imposible para siempre que sea revivida” (Ibíd.)

Aún más, esta ilimitación llega al punto de declarar como norma un ilimitado derecho a sus mismas peligrosas consecuencias: a hacer valer sin límites la resistencia a cualquier ley positiva o gobierno en función de una libertad, seguridad y propiedad

individual-egoísta ilimitadas, que no serían para Bentham más que la respuesta ciega de las pasiones egoístas de los hombres. Así, la Declaración cuenta entre esos derechos inalienables el de la resistencia a la opresión:

En cualquier momento que pienses que eres oprimido, piénsate titular de un derecho a resistir, y actúa en consecuencia. En la misma proporción que una ley de cualquier tipo – cualquier acto de poder, supremo o subordinado, legislativo, administrativo o judicial, resulte displacentera a un hombre, especialmente si considerando tal displacer piensa que tal acto no debía haber sido llevado a cabo, él lo considera, por supuesto, opresión: tan pronto como algo de esta naturaleza sucede a un hombre – tan seguido como sucede algo a un hombre que enardece sus pasiones – a este artículo le preocupa que sus pasiones no sean lo suficientemente enardecidas por sí mismas, y se propone soplar las flamas y urgirlo a resistir. (Bentham, 1987: 59)

La ilimitación de los derechos llega a poner como derecho del individuo el de evaluar por sí mismo – en función de sus pasiones egoístas – la necesidad de acatar o resistir la ley. Esa es para Bentham el verdadero sentido de postular un derecho a *resistir la opresión*: “No te sometas a ningún decreto u otro acto de poder o de justicia, del que no estés perfectamente convencido por ti mismo” (Bentham, 1987: 59).

La crítica es lapidaria. Para Bentham, las falacias propias de la enunciación de los derechos no pueden tener otra explicación que el objetivo de incitar un espíritu anarquizante, opuesto a todo gobierno y a toda ley:

Una cosa, en medio de toda esta confusión, es demasiado clara. Ellos no saben de qué hablan bajo el nombre de derechos naturales y aun así los quieren imprescriptibles – pruebas contra todo el poder de la ley – preñados

de ocasiones que convoquen a los miembros de la comunidad a levantarse en armas contra las leyes. ¿Cuál era entonces su objetivo al declarar la existencia de derechos imprescriptibles, sin especificar ninguno con marca alguna por la que pudiera ser conocido? Este y no otro – excitar y mantener un espíritu de resistencia a todas las leyes – un espíritu de insurrección contra todos los gobiernos [...] – contra el gobierno que ellos mismos estaban pretendiendo establecer. (Bentham, 1987: 54)

La insuficiencia excluyente de lo abstracto: las críticas feministas *avant la lettre*.

Si las críticas conservadora y utilitarista impugnaban la forma general – universal, abstracta, ilimitada - que la Declaración daba a los derechos; las tempranas críticas feministas se dirigirán más bien a la insuficiencia de esa forma abstracta, cuya generalidad se revelaba como silencio cómplice y constitutivo de la exclusión patriarcal.

Si bien los modernos derechos parecían romper toda estamentalización de lo político, rechazando cualquier particularidad como criterio para establecer una diferencia de participación en la soberanía; las mujeres eran deliberadamente excluidas de los derechos políticos.

El objetivo de las críticas feministas *avant la lettre* parece ser el de extender los *derechos del hombre* a esa “otra mitad de la humanidad”. La expresión se repite en Condorcet, De Gouges y Wollstonecraft. Si los nuevos derechos políticos y civiles se habían declarado como derechos de la humanidad, es lógico que el esfuerzo argumentativo central para estos/as autores/as sea el de hacer contar a las mujeres como parte (“otra mitad”) de ese sujeto colectivo de los derechos. Que los derechos del hombre no sean propiedad de los hombres-varones, sino patrimonio común de ambas “partes” de la humanidad.

Así, en primera instancia, las críticas feministas tempranas parecen requerir, antes que una nueva forma de derechos, la extensión de esa universalidad e igualdad declaradas a un contenido aún no considerado: la(s) mujer(es). Serán, así, las primeras en poner atención a la contradicción entre el principio igualitario y universal y una práctica concreta de exclusión, que parecía poder ser impugnada por aquel mismo principio.

Veremos sin embargo, que las críticas feministas, en sus propias paradojas, señalan también hacia algo más que la necesidad de esta extensión. Porque para que la lógica *universal* de los derechos sea delimitada por una exclusión (la de las mujeres), debe oponérsele una razón (o una apariencia de razón) *concreta* que funcione como criterio de demarcación. En el caso de la exclusión de las mujeres de los derechos de ciudadanía, las razones tomarán la forma de la diferencia biológica-sexual, precisamente ubicada en la naturalidad del sujeto de derechos. Las condiciones abstractas del sujeto de derechos (racionalidad, autonomía) serán fijadas por un discurso biologicista en diversos rasgos orgánicos o fisiológicos que justificarían la naturalidad de la limitación de unos derechos también naturales. Una lógica similar sostendrá la exclusión racista de las poblaciones esclavas o coloniales no-occidentales (Wallach Scott, 2012: 23-24)

Esa *diferencia sexual* es, al contrario de la racionalidad del sujeto de derechos, una característica (o una serie de características) concreta(s)⁴. Lo paradójico es que esa particularidad concreta que se usa como criterio de exclusión, corresponde a problemáticas también particulares que el derecho tampoco contempla, a causa de su indeterminación de origen.

De ahí que en las críticas feministas registremos una oscilación entre afirmar y negar lo abstracto de los derechos, paralelo a aquella oscilación entre la aceptación y el rechazo de aquella diferencia sexual (el llamado “dilema Wollstonecraft”) que

⁴ No estamos juzgando con esto el estatuto de realidad/ficción de la *diferencia sexual*. Solo queremos señalar que se presenta como un conjunto determinado de características antes que como una potencia vacía.

fundaba su exclusión del derecho. Esto, aun cuando el movimiento “surge como protesta contra esa exclusión”, y tiene como objetivo “eliminar la diferencia sexual en la política” (Wallach Scott, 2012).

Creemos que esto no puede deberse solamente al hecho de que para ejercer su protesta “debían expresar sus reclamos en nombre de ‘las mujeres’ (que a nivel de discurso eran producto de la ‘diferencia sexual’)” (Wallach Scott, 2012:20); sino que deriva del hecho que una vez abierto el problema de lo concreto del sujeto de derechos con el que se fundaba su exclusión, los discursos feministas querrán poner como objeto de la discusión política los problemas concretos que resultaban de las consecuencias prácticas de la diferencia sexual que la forma jurídica no podía contemplar, en tanto abstracta.

Así, esta trampa de la *diferencia sexual*, que marca de forma profunda a la historia múltiple de los feminismos, nos lleva nuevamente hacia aquella oposición que se aloja en el corazón de la dinámica de los derechos modernos: la de lo abstracto y lo concreto; que ya habían tematizado a su forma las críticas conservadora y utilitarista.

Veamos cómo estos problemas aparecen en uno de los primeros alegatos públicos por la extensión de la ciudadanía a la “totalidad de la humanidad”. Nos referimos a “*Sur l’admission des femmes au Droit de Cité*” del Marqués de Condorcet, de 1790, escrito apenas unos meses después de la Declaración.

La lógica argumentativa del corto ensayo es clara y explícita. Expresa esta necesidad de descartar la validez racional de cualquier diferencia concreta que interrumpa la lógica universal de los derechos. La apuesta de Condorcet es la de hacer jugar la abstracción misma del derecho para “ignorar la diferencia” (Wallach Scott, 2012: 25) y producir la necesaria extensión de la ciudadanía: “Para mostrar que esta exclusión no es un acto de tiranía, debe probarse, o bien que los derechos naturales de la mujer no son absolutamente los mismos que aquellos del hombre, o

que las mujeres no son capaces de ejercitar estos derechos” (Marquis de Condorcet, 1912: 8)

Condorcet responde al dilema así planteado, a párrafo siguiente, afirmando la absoluta igualdad de los derechos naturales de hombres y mujeres. Su argumento funda esta igualdad en una igual cualidad de las mujeres como “seres racionales y sensibles, capaces de adquirir ideas morales, y razonar de acuerdo a tales ideas” (Marquis de Condorcet, 1912: 8). Por lo que “al tener las mujeres” estas “mismas cualidades [que los hombres], tienen necesariamente los mismos derechos” (Ibíd.)

Desechada aquella primera opción, el ensayo se dedica, en consecuencia, a desestimar los argumentos sobre una supuesta incapacidad de las mujeres para el ejercicio de sus derechos. Es decir, a rebatir la segunda argumentación posible que fundaría como todavía racional la exclusión.

Algunas de estas razones se desecharán por falaces – por ejemplo, la supuesta inferioridad intelectual de las mujeres -, otras recibirán un contrargumento más indirecto:

Se dice que las mujeres, aunque superiores a los hombres en algunos aspectos – más gentiles, más sensibles, menos sujetas a esos vicios que proceden del egoísmo y la dureza del corazón – no poseen realmente el sentimiento de justicia; que ellas obedecen a sus sentimientos antes que a su conciencia. Esta observación es más correcta, pero no prueba nada; no es la naturaleza, es la educación, es la existencia social la que produce esta diferencia.

[...] Es, por lo tanto, injusto alegar como una excusa para seguir negando a las mujeres el goce de sus derechos naturales motivos que solo tiene algún tipo de realidad porque las mujeres carecen de la experiencia que se deriva del ejercicio de esos derechos. (Marquis de Condorcet, 1912: 10)

Es decir que si se acepta alguna forma de inferioridad de la mujer, la lógica del argumento (que no es sino una modulación de la lógica de los derechos naturales) debe negar su naturalidad y dar las razones histórico-sociales de su existencia y por lo tanto de su reversibilidad.

Si no hay diferencia natural entre hombre y mujeres como seres racionales; y si toda posible incapacidad de la mujer se demuestra o bien falsa o bien relativa a la existencia histórica, es decir contingente y por lo tanto modificable, no queda sino afirmar como conclusión que:

La igualdad de derechos establecida entre los hombres por nuestra nueva constitución ha traído sobre nosotros elocuentes declamaciones y arengas sin fin; pero hasta ahora nadie ha sido capaz de oponerle una sola razón [...] Me arriesgo a creer que será igual en lo que respecta a la igualdad de derechos entre los dos sexos. (Marquis de Condorcet, 1912: 12)

De la misma manera que la igualdad natural de los derechos del hombre se había afirmado como *racional*, sin encontrar una sola *razón* en su contra, y en los mismos términos que tales derechos, debe extenderse la práctica de esos mismos derechos a las mujeres. Hasta aquí por lo tanto, la crítica feminista participa de una lógica de extensión, que se propone reparar una exclusión infundada según los propios términos originales.

A pesar de este intento, lo concreto parece colarse permanentemente en una argumentación que quiere fundar la igualdad cívica de hombres y mujeres en el carácter abstracto tanto de los derechos como de la razón. La naturalidad del sujeto de derechos y sus diferencias se ponen en el momento clave del argumento lógico-racional: ahí debió ser descartada la naturalidad de toda diferencia sustantiva entre hombres y mujeres: “no es la naturaleza, sino la educación, la que produce la diferencia”

Remarquemos cómo aquí lo concreto de la *historia* juega un papel radicalmente distinto a aquel que tenía en la crítica conservadora/utilitarista. Si en aquella era lo real que desmentía con sus hechos la abstracta y peligrosa metafísica de los derechos, a la que le proponía como única salida el lento paso por sí misma (la experimentación histórica que decanta las tradiciones y los hábitos positivos); para estos discursos feministas la historia concreta funciona como explicación de la aparente insuficiencia de la igualdad natural: si la mujer no está a la altura de su cualidad de ser racional, que le fue dada por naturaleza, es porque en la historia de la sociedad se han sedimentado hábitos y tradiciones perniciosos. La Declaración (abstracta-universal) de tales derechos naturales extendidos a las mujeres, parece implicar entonces no tanto una abstracción de aquellos hábitos, sino su directa impugnación en el presente real de la historia. El círculo se cierra: era esa posible impugnación efectiva la que escandalizaba a Bentham. Recordemos sino su puesta en aviso sobre la posibilidad de la extensión de la igualdad indeterminada de los Derechos a la relación de “marido y esposa”.

Esa misma lógica argumentativa parece reproducirse en el conocido “*Vindication of the Rights of Woman*” de Mary Wollstonecraft de 1792. La mayoría del escrito está más bien dedicado a refutar aquella segunda fundamentación posible de la exclusión que aparecía en el dilema planteado por Condorcet – la supuesta incapacidad del sexo femenino de ejercer esos, sus, derechos. Se propone describir y poner en su correcto lugar (histórico, contingente, modificable) todos los males y degradaciones que la mujer sufre por causa de estos hábitos, opiniones y comportamientos que la infantilizan, la dejan presa de sus pasiones y sin la libertad de desarrollar su carácter racional, considerado como dado por naturaleza. De ahí que insista en una necesaria reforma de la “educación nacional”, y en particular de las costumbres de educación de las mujeres.

De ahí también que se encargue de discutir en su Capítulo IX, “Los perniciosos efectos que surgen de las distinciones no naturales [*unnatural distinctions*] establecidas en la Sociedad” (Wollstonecraft, 1792: 116-123), cuya

argumentación se pone en directa línea con el Artículo primero de la Declaración de 1789: “*Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común*”. Así parece confirmarse cierta lógica extensiva propia a esta crítica proto-feminista.

Siguiendo al pie de la letra aquel artículo inaugural, se impone la tarea de probar no solo que la distinción social entre hombre y mujer no es natural - lo natural es la igualdad en la razón de las *dos mitades de la especie humana*: “consideraré a las mujeres, a grande rasgos, en tanto que *criaturas humanas* que, en común con los hombres, se encuentran en la tierra para desarrollar sus facultades”(Wollstonecraft, 1792: 11) -, sino que su diferenciación positiva, es decir su establecimiento como *distinción social* en tanto *no natural*, no tiene ninguna *utilidad común*, sino que es más bien pernicioso: reduce a la mujer al infantilismo y el sensualismo, cuyo efecto hace pesar sobre la totalidad de la humanidad, favoreciendo la obediencia ciega de sus razones y por lo tanto la tiranía.

De ahí que, en su comparación del lugar de la mujer con el de los soldados (nótese toda la poderosa audacia feminista de esta imagen) que “se someten ciegamente a la autoridad”, Wollstonecraft afirme:

¿No podría aplicarse la misma observación a las mujeres? Mejor dicho, el argumento puede llevarse incluso más lejos, puesto que ambos se han quedado sin un puesto de utilidad debido a las distinciones no naturales establecidas en la vida civilizada. Las riquezas y los honores de carácter *hereditario* han convertido a las mujeres en ceros para dar categoría a las cifras [...] Fortalezcamos la mente femenina ampliándola y concluirá la obediencia ciega. Pero, como el poder persigue la obediencia ciega, los tiranos y los libertinos están en lo cierto cuando tratan de mantener a la mujer en la oscuridad, porque los primeros solo desean esclavos y los últimos un juguete. (Wollstonecraft, 1792: p. 24)

Cierta lógica de la extensión parece organizar las críticas feministas avant la lettre. Aún, la reencontraremos de forma plástica en el gesto con que Olympe de Gouges construye la base de su *Declaración de los derechos de la Mujer y la Ciudadana* en 1791: agregar ante cada mención del *Hombre* el significante *Mujer*:

II. El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles *de la Mujer y del Hombre*; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión.

III. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación que no es más que *la reunión de la Mujer y el Hombre*: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane de ellos

VI. La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las *Ciudadanas y Ciudadanos* deben participar en su formación personalmente o por medio de sus representantes. ...

XV - La masa de las mujeres, agrupada con la de los hombres para la contribución, tiene el derecho de pedir cuentas de su administración a todo agente público.

La simpleza aparente del gesto es equívoca. La inscripción y declaración del nombre *Mujer* en plena igualdad no era un acto inocuo (de hecho su actividad política llegó a costarle a de Gouges su cabeza en la guillotina). Por un lado, la economía del gesto nos dice mucho: pareciera confirmarnos que no se está reclamando revisión alguna de esa forma abstracta de la Declaración, que deviene reivindicada por el hecho mismo de exigir su extensión y efectivización con otra Declaración que la complete. Por otro lado, sin embargo, hay algo más que simple extensión. No parece alcanzar para de Gouges con ampliar la Declaración hasta hacerla abarcar un

contenido “mujer” que sería equivalente al contenido original “hombre”. En su reescritura se evidencian problemas específicos y opresiones concretas desconocidas para la Declaraciones original. Su Declaración era un “documento que insistía en que las mujeres, por naturaleza, tenían los mismo derechos que los hombres (también ellas era individuos), a la vez que sus necesidades específicas hacían tanto más urgente el ejercicio de esos derechos” (Wallach Scott, 2012: 40).

Por eso el gesto que comenzaba como una mera extensión por adición del nombre Mujer, resulta en una transformación del texto declarativo:

I. La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones solo pueden estar fundadas en la utilidad común.

IV - La libertad y la justicia consisten en devolver todo lo que pertenece a los otros; así, el ejercicio de los derechos naturales de la mujer sólo tiene por límites la tiranía perpetua que el hombre le opone; estos límites deben ser corregidos por las leyes de la naturaleza y de la razón.

X - Nadie debe ser molestado por sus opiniones incluso fundamentales; si la mujer tiene el derecho de subir al cadalso, debe tener también igualmente el de subir a la Tribuna con tal que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la Ley.

XI - La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos de la mujer, puesto que esta libertad asegura la legitimidad de los padres con relación a los hijos. Toda ciudadana puede, pues, decir libremente, soy madre de un hijo que os pertenece, sin que un prejuicio bárbaro la fuerce a disimular la verdad; con la salvedad de responder por el abuso de esta libertad en los casos determinados por la Ley.

XIII - Para el mantenimiento de la fuerza pública y para los gastos de administración, las contribuciones de la mujer y del hombre son las mismas; ella participa en todas las prestaciones personales, en todas las tareas

penosas, por lo tanto, debe participar en la distribución de los puestos, empleos, cargos, dignidades y otras actividades.

De Gouges hace decir a su nueva Declaración, derechos y problemas ajenos a la universal *Declaración de los Derechos del Hombre*, pero propios a la existencia concreta de las mujeres en la sociedad patriarcal (de fines del Siglo XVIII). El despotismo patriarcal como límite a la libertad de las mujeres; un derecho a la palabra femenina que va desde la tribuna pública hasta el problema de la filiación; el reconocimiento del trabajo femenino y una exigencia de una igual distribución en los cargos públicos; todos temas que surgen de su Declaración sin contrapartida equivalente en la original.

Lo que Olympe de Gouges parece explotar aquí es esa misma indeterminación de la forma del derecho declarado que la crítica conservadora y utilitarista impugnaban. Porque por un lado, la indistinción y universalidad de los derechos de la Declaración, hacen lógicamente posible la extensión que el discurso feminista reclama. Pero, por otro, es lo insuficiente de esa abstracción y formalismo que esta indisolublemente unido a tal universalidad, lo que obliga a la aparición, en el mismo discurso que parecía dedicarse nada más que a la simple extensión de ese universal en sus propios términos, de una serie de referencias concretas y de efectos concretos de tales derechos en relación a la muy concreta opresión patriarcal.

Es como si para de Gouges los derechos tal como fueron declarados no enunciaran nada más que la posibilidad vacía de su extensión. Porque de hecho, estos no dicen los alcances de su indeterminación: no hay una inclusión explícita de las mujeres como seres racionales. Tampoco dicen, en su abstracción, nada que sea concretamente beneficioso a la condición de las mujeres. De lo que se trata en consecuencia es de hacer decir a esos derechos que apenas dicen, o que no dicen más que una forma. Hacerles declarar lógicamente la inclusión que callan, e incorporarles

lazos con las opresiones concretas que no atienden, esperando que produzcan así ciertos efectos correctivos.

Políticas de lo concreto. Una breve conclusión.

De la puesta en común de tales diversas críticas a los derechos modernos resalta sin dudas la centralidad problemática de su carácter abstracto. La reactiva crítica conservadora y la utilitarista verán en esta abstracción un peligroso rasgo que amenaza con desfondar toda certeza o límite, contra el que debe oponerse como salvaguarda alguna forma de política de lo concreto.

Pero las críticas feministas han introducido una particular modulación del problema, que nos permite deconstruir la oposición abstracto/concreto que marca el derecho moderno: nos obligan a pensar cómo la oposición entre lo abstracto que enuncian y lo concreto que callan los derechos se superpone con una lógica que justifica una exclusión interponiendo un concreto (la diferencia sexual) como obstáculo a lo peligrosamente indeterminado del enunciado de derecho. Lo abstracto se revela como algo ya no linealmente opuesto a lo concreto (de la historia o el cálculo).

Se insinúa aquí el privilegio crítico que parece tener el punto de vista de los/as oprimidos/as: las feministas *avant la lettre* verán en lo abstracto de los derechos al mismo tiempo una causa silenciosa de su exclusión; y una cantera de indeterminación sobre la que fundar su denuncia a la opresión patriarcal y una oposición a aquella misma exclusión. Porque la abstracción propia de los derechos juega el doble papel de permitir una exclusión específica (nada en los derechos prohibía de antemano y de forma explícita la exclusión de las mujeres); al mismo tiempo que obliga a cualquier exclusión a dar alguna especie de razón, es decir a formular algo más que un argumento de fuerza. En consecuencia la respuesta feminista es doble: reafirmar extendiéndola la abstracción-universalidad de los derechos (contra los intentos de

restringirlas); al mismo tiempo que transformarla obligando a los derechos a atender a problemáticas concretas y a explicitar una universalidad potencial pero no inmediatamente enunciada.

Las críticas feministas *avant la lettre* parecen inaugurar contra el derecho moderno, una *política de lo concreto* que es al mismo tiempo una *política de lo abstracto*: atenta tanto a las opresiones concretas que se esconden en el silencio de lo abstracto como a la potencialidad emancipatoria de su indeterminación.

Bibliografía

- Bentham, Jeremy. "Anarchical fallacies, Being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution". *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man*. London: Methuen, 1987: 46-69.
- Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Buenos Aires: Ediciones Dicto, 1980.
- Burke, Edmund. *Select Works of Edmund Burke. A New Imprint of the Payne Edition*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
- De Maistre, Joseph. *Consideraciones sobre Francia*. Buenos Aires: Ediciones Dicto, 1980.
- Fauré, Christine. *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Hart, Herbert L. A. "Derechos naturales: Bentham y John Stuart Mill". *Anuario de derechos humanos*, Issue 3 (1985).
- Hunt, Lynn. *La invención de los derechos humanos*. Buenos Aires: Tusquets, 2010.
- Marquis de Condorcet, Mary Jean A. N. C. *The first Essay on the Political Rights of Women. A Translation of Condorcet's Essay "Sur l'admission des femmes aux droits de Cité » (On the Admission of Women to the Rights o Citizenship)*. Letchworth: Garden City Press, 1912.

- Paine, Thomas. *Rights of Man, Common Sense and other political writings*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Price, Richard. *A Discourse on the Love of Our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Britain. With an Appendix*. London: T. Cadell, 1789.
- Waldron, Jeremy. "Jeremy Bentham's Anarchical Fallacies". *'Nonsne upon stilts'. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. Londres: Methuen, 1987: 29-46.
- Wallach Scott, Joan. *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944..* Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke, occasioned by his Reflections on the Revolution in France*. London: Printed for J. Johnson, 1790.

La génesis del concepto de historia en Marx. De la noción hegeliana a la lucha de clases.

*The Genesis of the Concept of History in Marx.
From Hegel's Notion to Class Struggle.*

Diego Ezequiel Litvinoff*

Fecha de Recepción: 26/07/2016

Fecha de Aceptación: 29/11/2016

Resumen: *El presente escrito se propone dar cuenta del derrotero teórico que le permitió a Marx formular sus primeras aproximaciones al concepto de historia. Lejos de postularlo como un descubrimiento que surgió de su propio genio, se dará cuenta de las diversas teorías de las que se nutrió. Se rastreará la relación entre los escritos de Marx y las nociones de historia tanto de Hegel, como la de los hegelianos von Cieszkowski, Bauer y Feuerbach y la de los economistas políticos clásicos. De este modo, estas teorías se presentarán como el marco con y contra el cual Marx desarrolló sus ideas originales, tanto nutriéndose de ellas como discutiéndolas. Evitando hacer una reconstrucción aislada del concepto de historia, se lo pondrá en diálogo con otras nociones fundamentales de su pensamiento, como el concepto de hombre y el de clase social. Así, se dará cuenta del particular vínculo que los pone en relación para comprender su construcción teórica como una articulación coherente. Y, al mismo tiempo, se pondrá en relación esa teoría con sus propuestas políticas, para evidenciar que, lejos de ser instancias aisladas, se encuentran inherentemente vinculadas.*

Palabras

clave: *Materialismo histórico, dialéctica, revolución, clase social, hombre.*

* Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Investigador UBACyT. Doctorando becado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Jefe de Trabajos Prácticos de la materia Sociología, Cátedra Zylberman, en la carrera de Diseño de Imagen y Sonido, FADU-UBA. Correo electrónico: diegolitvinoff@yahoo.com.ar.

Abstract: *This paper intends to give an account of the theoretical course that allowed Marx to formulate his first approaches to the concept of history. Far from considering as a discovery that arises from his genius, we will notice the different theories in which he nurtured. We will trace the relationships between the writings of Marx and the notions of history both from Hegel, and the Hegelians von Cieszkowski, Bauer and Feuerbach, as well as the ones from classical political economists. In this way, these theories will be presented as the framework with and against which Marx developed his original ideas, both nourished from them as questioning them. Avoiding making a reconstruction isolated from the concept of history, we will be in dialog with other fundamental notions of his thought, as the concept of man and of social class. Thus, we will remark the special bond that puts in relation to understand his theoretical construction as a coherent articulation. And, at the same time, will in relation to that theory with its political proposals, to demonstrate that, far from being isolated instances, are inherently linked. And, at the same time, we will relate that theory with Marx's political proposals, to demonstrate that, far from being isolated instances, they are inherently linked.*

Keywords: *Historical Materialism, Dialectics, Revolution, Social Class, Man.*

“Toda la historia no es otra cosa
que la transformación continua
de la naturaleza humana”.
Miseria de la filosofía, Marx.

Introducción

La palabra “historia” posee una doble significación: designa tanto los hechos ocurridos en el pasado, como el estudio de esos mismos hechos. Esta complejidad, que muchos historiadores pretenden reducir mediante el uso de mayúsculas y minúsculas, debe ser, por el contrario, resaltada. Otorgarle primacía a una u otra

significación, como lo han hecho el empirismo y el idealismo abstracto, es el error contra el cual Marx ha desarrollado su propio concepto de historia.

La hipótesis de este trabajo consiste en presentar lo que se conoce como concepción materialista de la historia que Marx desarrolló en su juventud como el resultado de un proceso que implicó un continuo diálogo entre diferentes autores, y no como un descubrimiento que surgió de la mente de un genio aislado. El propósito que aquí se persigue es mostrar que cuando se llega al final, al descubrimiento, en realidad, ya todo había sido dicho.

El punto de partida será Hegel y su propia concepción de la historia. El de llegada, Marx y su concepción materialista de la historia. El protagonista será el concepto en su devenir, en su pasaje a través de los jóvenes hegelianos, Feuerbach, los economistas políticos ingleses –aquí más bien su ausencia– y, también, en su recorrido dentro del propio desarrollo de los escritos del joven Marx. No se tratará de mostrar una progresión lineal, sino de ofrecer una reconstrucción de las principales posiciones tomadas en aquellos tiempos en torno al concepto de historia y de exhibir el diálogo del que Marx participó, para llegar a postular su primera concepción, contemplando a la vez las modificaciones al interior de su propia obra.

Al mismo tiempo, otro objetivo perseguido en este trabajo será evidenciar que las primeras formulaciones de Marx del concepto de historia no tienen un carácter aislado, sino que se vinculan intrínsecamente con las diferentes nociones de los autores estudiados. La concepción de historia posee un estatuto especial –que comparte con no muchos otros conceptos– por delinear los carriles por los que los distintos pensamientos discurren. Reconstruir los nudos que atan las diversas nociones con dicho concepto, en su devenir concepción materialista, será entonces una tarea fundamental del presente trabajo.

La historia según Hegel

El pensamiento de Hegel emerge a través de los surcos abiertos por los acontecimientos de la Revolución Francesa. Su filosofía es, en gran medida, una respuesta a las problemáticas que plantea la nueva configuración de la realidad. Cuando Hegel escribe su *Fenomenología del espíritu* en Jena, el ejército napoleónico que en poco tiempo “acabó con el sacro imperio romano germánico”¹ se acercaba a la ciudad, y las contradicciones de la Revolución Francesa comenzaban a hacerse evidentes, mostrando las dificultades de materializar en los hechos las ideas de la Ilustración. Por lo tanto, más que buscar un orden que se fundamentase en la razón, la tarea de la filosofía, según la entiende Hegel, comienza a ser buscar una razón que dé cuenta del orden. Por ello, se propone “contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*”². Si Hegel pone el foco en la propia noción de razón con la intención de desarrollarla hasta que pudiera dar cuenta de la realidad en su totalidad, la forma de acceder a este saber real dista mucho de producirse de una vez y para siempre. El conocimiento para Hegel tiene un carácter activo, de manera tal que “lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia”³. En este sentido, distingue claramente los tipos de estudios propios de la Antigüedad de los de su tiempo, señalando que en aquellos la conciencia natural estaba en proceso de formación, mientras que “en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada”⁴. Las tareas a realizar son, por lo tanto, diferentes: mientras que en la Antigüedad se debía purificar al individuo de la experiencia sensible y convertirla en pensamiento, los desafíos de los nuevos tiempos consisten en dar un paso más hacia adelante, “animar espiritualmente lo universal mediante la superación

¹ Kaufman, Walter. *Hegel*. Madrid: Alianza, 1968. 141.

² Hegel, Georg. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. 9.

³ *Ibíd.*, 21.

⁴ *Ibíd.*, 24.

de los pensamientos fijos”⁵. Esta necesidad, de la que se hace eco Hegel, surge del propio proceso de cambios del que él mismo es testigo y al cual pretende explicar. Así, afirma que “vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación”⁶. Hegel sostiene que el espíritu nunca realmente se halla quieto y la particularidad de los tiempos que vive consiste precisamente en que el espíritu comienza a retornar sobre sí mismo. Sin embargo, la ciencia no ha logrado aún su pleno desarrollo y mantiene todavía aquellos pensamientos fijos: “la ciencia que, hallándose en sus comienzos, no ha llegado a la plenitud del detalle ni a la perfección de la forma, se expone a verse censurada por ello”⁷. La tarea, pues, será llegar al desarrollo de la ciencia de manera tal que la razón sea verdadera, es decir, que dé cuenta de la historia.

Si hay algo que la Revolución Francesa presenta con claridad ante sus contemporáneos es la apertura misma de la historia. Los acontecimientos acaecidos de manera vertiginosa ponen en evidencia que lo verdadero no es la unicidad que se presenta como opuesto a lo accidentalmente diverso, sino que lo que existe lo hace en el propio proceso de permanentes cambios.

La cosa no se reduce a su fin, sino que se haya en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad.⁸

Superar la antigua noción de razón no implica descartarla, sino concebirla como un momento constitutivo del pensamiento conceptual, en el cual no se suprime lo

⁵ Idem.

⁶ *Ibíd.*, 12.

⁷ *Ibíd.*, 13.

⁸ *Ibíd.*, 8.

negativo, sino que se lo integra a lo positivo en una noción de totalidad. Como lo resalta Hyppolite, la filosofía hegeliana no descarta las oposiciones, sino que “para pensarlas hay que desarrollarlas hasta dar lugar a que aparezca en ellas la contradicción”⁹. A lo que apunta la *Fenomenología* es a la totalidad, que, como tal, se encuentra en continuo movimiento; es de allí desde donde proviene la necesidad de reformular la razón. Como afirma Marcuse, “el término que designa a la razón como historia es espíritu”¹⁰. Esto mismo sugiere Lukács, al sostener que el propio método de aquella obra consiste justamente en realizar una conexión entre las consideraciones históricas y las sistemáticas, no desde un punto de vista relativista y fragmentario, sino entendiendo que “para Hegel sólo *todo* el espíritu tiene historia real”¹¹. Completa Lukács: “Si Aristóteles ha formulado la gran verdad de que el hombre es un <animal social>, Hegel ha concretado en la fenomenología esa verdad mostrando que el hombre es además un <animal histórico>”¹².

La conciencia vuelve sobre sí, pero ha de hacerlo descartando la noción de verdad histórica como singularidad; este tipo de abordaje sólo apunta a lo externo. El conocimiento científico debe “entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él”¹³, lo que significa dar cuenta de la *historia*. La contradicción es inherente a las cosas y es así como Hegel pretende reemplazar la lógica formal aristotélica por una lógica dialéctica, que no detenga el movimiento en una afirmación fija. A ello se refiere cuando insta a que “lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”¹⁴. Cualquier proposición contiene una contradicción que le es inherente: lo que se afirma es que algo es lo que no es. La totalidad, entonces, no es mecánica ni orgánica, sino el producto de la propia contradicción. En la filosofía de Hegel, hay

⁹ Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Península, 1991.137.

¹⁰ Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid: Altaya, 1998.16.

¹¹ Lukács, György. *El Joven Hegel. Los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo, 1985. 453.

¹² *Ibíd.*, 455.

¹³ Hegel, *op. cit.* 36.

¹⁴ *Ibíd.*, 15.

una constante lucha, que no se disuelve en su resolución, sino conociéndola en toda su dimensión, es decir, percibiendo cuáles son sus necesidades lógicas. Es en este sentido que Hegel concibe la historia: lo que es se constituye como el necesario resultado de lo que fue¹⁵.

Historiosofía

Sin embargo, la realidad histórica alemana de mediados de siglo XIX, retrasada respecto de Francia y Gran Bretaña, distaba mucho del concepto que permitía elaborar la propia Modernidad. Concientes de ello, los jóvenes herederos del pensamiento hegeliano dedicaron grandes esfuerzos a enfrentar las problemáticas que dicha situación les planteaba¹⁶. Consideraban a Hegel como su gran maestro, pero percibían al mismo tiempo que algunos de sus postulados debían ser revisados. La solución más frecuente fue intentar desarrollar el pensamiento hegeliano, extenderlo, a fin de que, partiendo de los mismos supuestos y nociones, diera cuenta de los nuevos desafíos de la historia.

Fue ese el recurso utilizado por von Cieszkowski, quien enfatizó la necesidad de *realizar* el principio de lo que hasta ese momento se había concebido sólo como *posibilidad*. Sus argumentaciones parten de la afirmación de que las leyes lógicas que Hegel revela, no fueron llevadas por él mismo hasta sus últimas consecuencias. En una lectura detallada de las *Lecciones de filosofía de la historia*, percibe como su principal falencia el que, si bien la tarea de la filosofía en la Modernidad consistía en un retorno al concepto, en una puesta en movimiento que diera cuenta de la realidad cambiante, no contemplaba sin embargo el siguiente momento que lógicamente se

¹⁵ En su *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel desarrollará con más detalle esta noción que, como ha quedado evidenciado, es la que estructura la *Fenomenología del espíritu*.

¹⁶ Tal como lo afirma Althusser, Louis, en referencia al pensamiento del joven Marx, la “idea de una *filosofía que llega a ser voluntad*, saliendo del mundo de la reflexión para transformar el mundo político [...] está en perfecto acuerdo con la interpretación dominante de los neohegelianos”, *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1990. 52.

desprende de su propio pensamiento: un retorno a la exterioridad a fin de poner en práctica la realización del concepto. Las cuatro épocas principales en las que Hegel divide la *historia* de la humanidad hasta nuestros días –en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*– excluyen, según von Cieszkowski, una dimensión indispensable. “En su obra no se halla ninguna alusión al *futuro*; e incluso era de la *opinión* de que la filosofía, al examinar a fondo la historia, sólo puede poseer fuerza retroactiva, y de que, en cambio, al futuro hay que excluirlo por completo del ámbito de la especulación”¹⁷.

La tarea fundamental de la historiosofía propuesta por el autor es pensar la historia, pero incluyendo la apertura hacia el futuro. El paso siguiente, que se desprende lógicamente de la historiosofía, son los actos, que se distinguen de los hechos por implicar una praxis consciente, dado que dependen de la voluntad. La conciencia se adelanta a los hechos, contribuyendo a que se produzca una praxis posterior a la teoría, que realizará el futuro. Así, mediante su voluntad, los hombres terminan siendo los “lúcidos arquitectos de su propia libertad”¹⁸ y es por ello que en su concepción de la historia ocupan una posición importante los “grandes hombres”, como guías concientes para la realización de los máximos ideales de cada época.

El concepto de historia en los primeros escritos de Marx

Una perspectiva de la historia diferente de la de von Cieszkowski, pero coincidente en cuanto a la necesidad de desarrollar aquellos aspectos que en la teoría de Hegel habían quedado inconclusos, la ofrece el propio Marx en sus primeros escritos de juventud. A diferencia de von Cieszkowski, para Marx la realización de la historia no es el resultado de una materialización de las reflexiones acerca del futuro, sino la consecuencia de la liberación de las trabas del presente. La libertad, por lo tanto, no es

¹⁷ Von Cieszkowski, August. *Prolegómenos de historiosofía*. Salamanca: Universidad Salamanca, 2002. 71-72.

¹⁸ *Ibíd.*, 79.

aquello que se consigue como el resultado de la voluntad de los grandes hombres, sino que debe ser el requisito para la realización del espíritu. Liberar a todos los hombres de sus ataduras es la forma de realizar la historia y no su resultado.

Si bien, como el resto de los jóvenes hegelianos, Marx intentó en sus primeros escritos otorgarle a aquella teoría una dimensión crítica, en pos de superar los obstáculos propios de su época que impedían la realización de los postulados modernos, todavía su pensamiento se ve claramente marcado por la influencia hegeliana lo que, lógicamente, se reflejó en su primera concepción de la historia. La importancia que entonces le otorgaba al concepto de espíritu es señal clara de aquello, apareciendo como un síntoma de la influencia de Hegel sobre sus primeros escritos.

¿Qué es, pues, lo que el orador le echa en cara a la libertad de prensa? Sencillamente, el que *los defectos de un pueblo son también los defectos de su prensa*, el que ésta es la voz clara, la forma manifiesta bajo la que se presenta el espíritu histórico de un pueblo.¹⁹

En sus artículos en defensa de la libertad de prensa, da por sentado ese concepto sin someterlo a ningún tipo de crítica. La historia significaba entonces, para Marx, el camino recorrido por el espíritu hacia su realización contemplando, desde ya, los posibles traspiés como momentos propios de aquél, pero que en definitiva serían solamente obstáculos de su propia realización.

Marx asevera que quienes luchan contra la libertad de prensa están defendiendo la minoría de edad del género humano. Resulta significativa esta referencia, porque muestra cómo pensaba Marx que debía realizarse la historia: las fuerzas propias del espíritu se encontraban amarradas a los intereses mezquinos de pequeños sectores

¹⁹ Marx, Karl. “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 184.

atrasados, aunque aún poderosos, y con tan sólo liberarlas, el espíritu pondría en marcha el proceso de la historia.

El niño se aferra siempre a la percepción sensible, sólo ve lo que le revelan los sentidos, y para él no existen los invisibles hilos nerviosos que enlazan lo particular con lo general y que, en el Estado y en todo lo demás, convierten a las partes materiales en miembros animados de un todo general.²⁰

Aquí, como en Hegel, la evolución consiste en un volver sobre sí mismo, levantando la nariz de la tierra y concibiendo la diversidad como totalidad. Así como el niño madura al desarrollar nociones ajustadas a la realidad y alejadas de lo que falsamente le muestran los sentidos, el espíritu de un pueblo se desarrolla cuando su voz puede ser oída de manera libre, al tiempo que sólo puede hacer oír su voz cuando ya ha madurado. La esencia del hombre, afirma Marx, es la libertad, y su realización debe ser llevada hasta el extremo, abarcando todos los ámbitos posibles; sólo así puede desarrollarse el espíritu histórico de los pueblos. “La libertad es la esencia genérica de todo lo que sea existencia espiritual”²¹ y, por lo tanto, todo lo que atente contra esa libertad impedirá el óptimo desarrollo de la historia.

Contra Bauer

Una visión diferente en torno al concepto de historia la ofrece Bruno Bauer. Para este joven hegeliano, la tarea de revisión de la teoría de Hegel no consistía en desarrollarla hacia adelante agregando un paso más a la lógica dialéctica, sino en revisar los propios fundamentos de su método. “Bauer cambió la dialéctica en una dialéctica

²⁰ *Ibíd.*, 176.

²¹ *Ibíd.*, 197.

puramente negativa: en lugar de ser el segundo estado de las cuestiones la expresión de las anteriores cuestiones parciales en su plenitud, ahora las negaba, y, en casos extremos, era su riguroso contrario”²².

A partir de la crítica, la teoría debe evitar que el autoconocimiento se materialice en una forma, porque de este modo impide su posterior superación en la historia. El desarrollo de la historia depende de revelar las contradicciones que reinan en las propias concepciones de la época, lo que lleva a la necesidad de superarlas; de manera tal que ya no es una perspectiva hacia el futuro, como en von Cieszkowski, la que une la teoría con la praxis, pero tampoco una liberación de las ataduras que impiden el lógico desarrollo del espíritu, como en los primeros escritos de Marx. Para Bauer, la contradicción no es el impedimento, sino el propio motor de la historia. La tarea del filósofo no consiste en conciliar las contradicciones a fin de explicar el desarrollo histórico, sino en desarrollarlas para que la superación se realice en el nivel de las prácticas.

Tal como comenta Mc Lellan, el criticismo de Bauer consiste en aplicar la teoría a la realidad, lo que significa “la negación crítica de lo que existe”²³. Una vez realizada esta tarea, no resta sino, como una necesidad lógica que se desprende de los propios planteos teóricos, su realización práctica en la historia.

Marx, en su juventud, sentía hacia Bauer, además de un gran afecto producto de su amistad, una notable admiración como profesor universitario y teórico crítico de las ideas religiosas. Esto fue así hasta tal punto que el propio tema de su tesis “le fue inspirado por Bauer”²⁴. Sin embargo, pocos años más tarde, Marx se desligaría por completo de aquella influencia, hasta catalogarlo como uno de los ideólogos alemanes que contribuyeron a mantener el orden de las desigualdades existentes. Los textos en los que se encarnó esa ruptura fueron los que realizó entre 1843 y 1845, años en los que comenzó a entablar el vínculo con Engels y que, además, marcaron un cambio significativo en las propias nociones de Marx sobre la historia.

²² Mc Lellan, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Martínez Roca, 1969. 66.

²³ *Ibíd.*, 76.

²⁴ *Ibíd.*, 86.

En ellas desaparece por completo la idea de que, liberando al espíritu de aquellas ataduras, éste conseguiría su realización en la historia. La confianza en las naturales fuerzas del devenir se debilita y, si su teoría se torna cada vez más crítica, lo hace de una manera diferente a la de su antiguo amigo y ahora contendiente Bauer. Marx le asigna a la crítica otro papel en la historia, enfatizando en que no debe arrancar “de las cadenas las flores ilusorias para que el hombre soporte las sombrías y desnudas cadenas, sino para que se desembarace de ellas y broten flores vivas”²⁵. Mientras que el criticismo de Bauer tenía como principal objetivo rechazar todo detenimiento de la forma en pos del desarrollo, lo que aquí se propone Marx es justamente realizar una crítica de ese desarrollo; es decir, de la forma en la que se producía la historia. “Pese a las pretensiones <del progreso>, se aprecian constantes *regresiones y movimientos en círculo*. La crítica absoluta, muy lejos de vislumbrar que la categoría <del progreso> es totalmente carente de contenido y abstracta, [...] reconoce <al progreso> como absoluto”²⁶.

Según Marx –y Engels–, las propuestas teóricas de Bauer difieren de las de Hegel, por un lado, en tanto proponen, no a la filosofía sino al individuo filosófico, el crítico, como encarnación del espíritu absoluto; y por el otro, debido a que tampoco proponen como tarea para la filosofía alcanzar el saber real, sino que definen al individuo filosófico como aquel que desempeña “con conciencia el papel del espíritu universal”²⁷. Sin embargo, afirman, esas diferencias son simples modificaciones externas que mantienen las contradicciones inherentes al núcleo de la concepción hegeliana de la historia. Así, Bauer no logra desprenderse del idealismo hegeliano, dado que su teoría también consiste en transformar los problemas reales en problemas ideales, “las luchas *externas*, sensibles en puras luchas de ideas”²⁸. Es decir, al percibir un determinado problema, despliega sus contradicciones como si fueran el fruto mismo de aquello que se manifiesta y no como la evidencia de contradicciones más

²⁵ Marx, Karl. “Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción.”. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 492.

²⁶ Marx, K. y Engels, F. *La sagrada familia*. Barcelona: Crítica, 1978. 94.

²⁷ *Ibíd.*, 96.

²⁸ *Ibíd.*, 93.

profundas. Por ejemplo, su abordaje de la cuestión judía consiste en manifestar la rivalidad entre el judaísmo y el cristianismo. Según Bauer, lo absurdo de tal contradicción, dado que una no es sino la continuación de la otra, debería llevar a la negación de ambas, reemplazando al “Estado cristiano” por un “Estado laico” en el que las religiones ya no serían necesarias.

La perspectiva que adopta Marx en torno a aquella misma cuestión ilustrará claramente la distancia teórica que comienza a separarlos a partir de estos escritos. Dado que para él “pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa pedir que se acabe con una situación que necesita ilusiones”²⁹, su forma de enfrentar los problemas consiste en considerarlos como un síntoma que revela contradicciones que residen por debajo de aquél. “No afirmamos que deban acabar con su limitación religiosa para poder destruir sus barreras laicas. Afirmamos que anularán su limitación religiosa tan pronto anulen sus limitaciones laicas. [...] Después que la historia se ha visto disuelta durante bastantes siglos en la superstición, disolvamos la superstición en la historia”³⁰. La cuestión judía, por lo tanto, no es la expresión de un conflicto religioso, sino que revela las propias contradicciones del Estado en el que se hace manifiesta, y es por ello que “la cuestión judía se plantea de diferente modo según el Estado en el que el judío vive”³¹. El desarrollo del Estado, así, no anula la religión, sino que ambos –Estado y religión– pueden convivir, tal como lo hacen por ejemplo en los Estados Unidos de América, donde según Marx, se ha alcanzado un grado alto en el proceso de emancipación política. La persistencia de las contradicciones que permiten el mantenimiento de la religión en aquellos Estados revela que el proceso de emancipación política no coincide con el de la emancipación humana y es precisamente eso lo que Bauer no puede percibir, dado que “somete a crítica al <Estado cristiano> y no al <Estado en general>”³².

²⁹ Marx, Karl. “Crítica del derecho...”, *cit.* 491.

³⁰ Marx, Karl. *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo, 2004. 16.

³¹ *Ibíd.*, 14.

³² *Idem.*

La principal tarea de la filosofía especulativa desde Hegel, de la que Bauer y los jóvenes hegelianos no han logrado desprenderse, desde la perspectiva de Marx, consiste en “transformar el problema real en un problema especulativo para poder darle respuesta”³³. Según Marx, esa no es la forma en la que la historia se desarrolla, sino que es justamente el mecanismo a través del cual se detiene el proceso histórico de emancipación humana.

De ello se desprende que, en estos escritos, la concepción de la historia que Marx despliega debe separarse en dos partes. Por un lado, se debe considerar la forma que tomó la transición desde el feudalismo hacia el orden de la Modernidad, que fue un proceso de emancipación política; y por el otro, se encuentra la historia como superación de las propias contradicciones que este nuevo orden no hace sino afirmar.

La emancipación política, que no fue sino “la revolución de la sociedad civil”³⁴, consistió en la aparente supresión de su carácter político, que era su contenido enraizado, para su aglutinación en una esfera idealmente independiente. La actividad de vida que representaba la relación entre el individuo y el conjunto del Estado pasó a tener una significación individual. Así, el ciudadano se liberó de las ataduras que impedían el desarrollo de su espíritu egoísta, que pasó a convertirse en la propia base del Estado político. “El hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, es considerado como el verdadero hombre [...] Mientras que el hombre político sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica, moral”³⁵. Este proceso de independencia de la sociedad civil con respecto al Estado que hace aparecer “a la sociedad, como un marco externo al individuo”³⁶, no ha liberado realmente al hombre, no ha resuelto las contradicciones, sino que ha creado una engañosa escisión entre el hombre natural y el ciudadano, tal como revela la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa. Así, la aparente libertad del hombre abstracto se fundamenta en la

³³ Marx y Engels, *op. cit.* 102.

³⁴ Marx, Karl. *Sobre la cuestión...*, *cit.* 36.

³⁵ *Ibíd.*, 38.

³⁶ *Ibíd.*, 33.

persistencia de la esclavitud del hombre de la sociedad civil; de ahí que la libertad del hombre sea una libertad negativa, una afirmación de su individualidad egoísta.

La emancipación política ha liberado al individuo de la sociedad civil de la política, por lo que el Estado deja de tener plena incumbencia en sus asuntos, desligando al hombre de sus semejantes. Así, el Estado moderno adquiere una forma abstracta, pero que está sujeta a la vez a las necesidades de la sociedad civil. Si éste puede dejar de ser un Estado cristiano es solamente porque presupone al cristianismo; no porque el hombre se ha liberado del cristianismo, sino porque puede ser cristiano hasta el límite de no ofender a su semejante, que profesa cualquier otra religión. Por ello, según Marx, “el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo libertad industrial”³⁷.

Esto significa que la emancipación política logra su aparente libertad mediante un rodeo, es decir, a través de la mediación del Estado. En este sentido, cualquier Estado es de por sí religioso, dado que la religión consiste en un proceso de reconocimiento del hombre a través de una mediación; y cada hombre de ese Estado, aún cuando se proclame ateo, “sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo”³⁸. La mediación universal abstracta, que propone la filosofía como mecanismo para resolver los problemas reales, no hace más que reproducir la lógica que lleva al nacimiento del Estado moderno. Es por ello que, lejos de ser una teoría crítica, es una forma de afirmar el proceso tal como se despliega y, desde la perspectiva de Marx, una detención del desarrollo histórico humano, porque “sólo existe *régimen estatal moderno consumado*, por ende, allí donde no media contradicción alguna entre la teoría libre y la vigencia práctica de los privilegios [...] donde la contradicción desarrollada por la crítica ha sido superada”³⁹.

³⁷ *Ibíd.*, 38.

³⁸ *Ibíd.*, 17.

³⁹ Marx y Engels, *op. cit.* 134.

Se puede apreciar que, en estos escritos, Marx abandona por completo la idea de que la prensa libre expresaría el espíritu de un determinado pueblo, dado que la aparente libertad de pensamiento, es decir, la ausencia de censura, puede convivir, en el nivel de la práctica, con la vigencia de los privilegios. La teoría libre, la crítica, no es sino la mediación a través de la cual el hombre se siente libre y, por eso, mantiene firmes las cadenas que atan su libertad y detienen el proceso histórico.

Empero, la emancipación política no ha sido sólo un movimiento del pensamiento. Si bien a medias, se ha desarrollado un proceso histórico que necesitó de un rodeo para no completarse del todo. Y dado que “las ideas no pueden ejecutar absolutamente nada” y por lo tanto requieren de “hombres que empleen un poder práctico”⁴⁰, en el proceso de emancipación política, como todo proceso histórico, ha habido hombres que actuaron en pos de su realización. Sin embargo, los alcances de aquello no han sido totales; ha habido una revolución, pero como no ha alcanzado al conjunto de los hombres, ha sido una revolución parcial. Allí reside la necesidad del rodeo: en garantizar los privilegios de quienes han puesto ese proceso en marcha, en detrimento del resto de los hombres. “¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe solamente una parte de la *sociedad civil* e instaure su dominación *general*; sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación*”⁴¹.

La historia moderna, para el joven Marx, es la historia de la emancipación política, es decir, la emancipación de una sola clase en perjuicio de las demás; mientras que la historia que supera a la Modernidad es la de la emancipación humana. Para que ésta se produzca, el hombre individual debe recobrar al ciudadano abstracto, para lograr convertirse “como hombre individual, en ser genérico”⁴². Sólo así podrá organizar sus fuerzas propias como fuerzas sociales. Romper la ilusoria división entre sociedad civil y sociedad política, destruyendo la escisión en el hombre que permite la

⁴⁰ *Ibíd.*, 137.

⁴¹ Marx, Karl. “Crítica del derecho...”, *cit.* 499.

⁴² Marx, Karl. *Sobre la cuestión...*, *cit.* 39.

emergencia de su individualidad egoísta, es la premisa de la emancipación humana. Pero esta emancipación, este proceso histórico, también debe ser llevada a cabo por una clase, que debe contar con ciertas características. Su situación debe ser tal que no reclame para sí ningún tipo de derecho relativo a su situación especial, sino que se encuentre excluida en su totalidad y por lo tanto, no en contraposición con algún elemento del Estado, sino en contradicción con la existencia del Estado como tal. Esta clase debe encarnar la pérdida del hombre en sí y por ello su búsqueda se orientará a la recuperación total del hombre. Para emanciparse a sí misma, no puede hacerlo sin emancipar al conjunto de la sociedad, debido a que la organización tal y como está dada es su propia negación. “Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el proletariado”⁴³.

La emancipación política lleva entonces marcado su propio fracaso. En tanto emancipación de una sola clase –la burguesía–, que sólo la realiza mediante un rodeo, a través del Estado moderno, contiene la emergencia de su contrapartida –el proletariado– como encarnación real de la desrealización de sus propios postulados. El proletariado es la parte que, como necesidad de su propio desarrollo, niega al todo; el “secreto de su propia existencia” es la “disolución del orden universal”⁴⁴. Leer aquella cifra, buscar en las condiciones prácticas la necesaria negación del orden político vigente, es la tarea de la filosofía; encontrar en esa filosofía la claridad de su accionar político es la necesidad del proletariado. Así, la historia se realiza como emancipación humana en general⁴⁵: “La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía”⁴⁶.

Partiendo de la filosofía, Marx desciende hasta el hombre, para detectar en sus condiciones de vida la necesaria negación de los postulados que justifica el

⁴³ Marx, Karl. “Crítica del derecho...”, *cit.* 502.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Mandel, Ernest afirma que, si bien la perspectiva de Marx aquí es la de un comunismo “esencialmente filosófico”, la transición “hasta el comunismo proletario se efectuará sin mayores tropiezos”, *La formación del pensamiento económico de Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1974. 10.

⁴⁶ Marx, Karl. “Crítica del derecho...”, *cit.* 502.

surgimiento de esa filosofía y por lo tanto de esa forma de detenimiento de la historia: “La historia no lucha ninguna lucha”, es “el hombre, el hombre vivo, real”⁴⁷ quien las realiza. No se trata, de resolver en el marco de las ideas las contradicciones planteadas, sino de realizar en la práctica aquello que anule la necesidad de la filosofía como aparente resolución de esas contradicciones: esa es la verdadera historia para este joven Marx.

La historia según Feuerbach

Si la concepción de la historia de Marx en estos escritos propone descender de la filosofía hasta el hombre, es porque se encuentra influenciada por el pensamiento de Feuerbach. Por ello, para entender de manera acabada la concepción de la historia de Marx, resulta necesario realizar una breve reconstrucción del pensamiento de Feuerbach y la relación de éste con los postulados de Hegel.

Aún no se había producido la ruptura que poco tiempo después llevaría a Marx y Engels a catalogar a Feuerbach como uno de los principales representantes de la ideología alemana, por lo que la construcción de sus concepciones se hace sobre los cimientos de aquel pensamiento. Eso se evidencia, por ejemplo, cuando Marx sostiene que la crítica de la religión ha llegado a su fin, dado que su propósito es expandir hacia el resto de las esferas humanas lo que Feuerbach ya había evidenciado con respecto a la religión, evidenciando la forma en la que el desarrollo histórico al mismo tiempo que se producía, se detenía. “¿Quién ha colocado [...] <al hombre> mismo en lugar de los viejos trastos, y también de la <autoconciencia infinita>? Feuerbach y sólo Feuerbach. Y ha hecho más que esto. Ha aniquilado, hace ya mucho tiempo, las categorías con las que ahora se pavonea <la crítica>”⁴⁸.

⁴⁷ Marx y Engels, *op. cit.* 105.

⁴⁸ Idem.

El principal tema de toda la obra de Feuerbach, tal como lo afirma Mc Lellan, ha sido la religión; sin embargo, aquello que comienza como una crítica del cristianismo, se extiende hacia una crítica del propio pensamiento occidental en general y, particularmente, hacia la obra de Hegel. Esta ruptura con su gran maestro, que lo había influenciado en sus escritos de juventud al punto de considerarse a sí mismo como su discípulo, se fue materializando de forma paulatina. La clave de la potencialidad del pensamiento de Feuerbach radica en la revisión del propio método dialéctico de Hegel, pero ya no con la intención de modificar sus postulados, como lo proponía Bauer al plantear una dialéctica negativa, sino reconociendo a ese propio mecanismo como el de la enajenación humana, por lo que la verdadera superación de su pensamiento implicaría su inversión total. Ello resulta muy importante para entender la concepción de la historia de Feuerbach, que escindiría, por un lado, los hechos de los hombres, y por el otro, las nociones de esos hechos por parte de la religión y la filosofía. Según Feuerbach, la filosofía hegeliana no hace sino extraerles a los hombres, en el plano conceptual, la capacidad de hacer la historia.

Hegel planteaba la necesidad de que el espíritu retorne sobre sí, por lo que el momento de la alienación era negado en la reconciliación del espíritu consigo mismo. Feuerbach se detiene en el segundo momento de la dialéctica, el de la alienación, denunciando que una vez que ésta se ha producido, la reconciliación mantiene la alienación inicial que la separa de su propia fuente, el hombre. Por lo tanto, si para Hegel el primer paso de la filosofía se había dado en la Antigüedad, al separar el pensamiento de la experiencia sensible y éste debía ser completado poniendo en movimiento ese pensamiento, para Feuerbach la tarea de la filosofía es la radicalmente opuesta, dado que la intuición sensible inmediata no es anterior a la fantasía, sino posterior a ella. De allí que sostiene que “la misión de la filosofía y de la ciencia en general *no* consiste por eso en alejarse de las cosas *sensibles, reales*, sino en llegar a ellas; no consiste en transformar a los objetos en *pensamientos y representaciones* sino en hacer *visible lo invisible para el ojo común*”⁴⁹.

⁴⁹ Feuerbach, Ludwig. *Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Calden, 1969. 135.

La alienación se desarrolla tanto en la religión como en la filosofía y surge, según Feuerbach, como resultado de las propias características humanas. A diferencia de los animales, que sólo pueden desarrollar una conciencia de sí mismos, el hombre se caracteriza por tener conciencia de su propio género, de lo humano en general. Por lo tanto, así como un individuo toma conciencia de su parcialidad, finitud o imperfección, las contrapone a la totalidad, a la infinitud, a la perfección del género humano, del cual también es conciente. En toda relación que el hombre mantiene con cualquier objeto, se puede distinguir entre la conciencia del objeto y la conciencia de sí mismo del hombre, porque “no es posible amar, querer y pensar sin sentir esas actividades como perfecciones; no es posible percibir que uno es un ser amante, que quiere y que piensa, sin sentir por ello una infinita alegría”⁵⁰.

Si ante cualquier objeto particular se puede distinguir la conciencia del objeto de la conciencia del hombre, lo que distingue al objeto religioso es que él mismo es la esencia humana. Aquí, la conciencia y la conciencia de sí mismo coinciden, lo que piensa y lo pensado son una y la misma cosa. No existe contradicción entre lo humano y lo divino, sino que la diferencia radica entre el individuo humano y la esencia humana, dado que “se requieren dos hombres para la generación del hombre, tanto del hombre espiritual como del hombre físico”⁵¹. Este retorno al hombre ha sido, según Marx, uno de los principales aportes de Feuerbach a las ideas del comunismo. En una carta de 1844, le escribe

Usted –no sé si con intención– ha dado al socialismo una base filosófica, y es así precisamente como los comunistas lo comprendieron al instante. La relación de la gente con la gente, el concepto de género humano, trasladado del mundo de las abstracciones a la tierra en que vivimos, ¿qué es sino el concepto de sociedad?⁵²

⁵⁰ Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Claridad, 2006. 18.

⁵¹ Feuerbach, Ludwig. *Principios...*, cit. 133.

⁵² *Ibíd.*, 20.

Feuerbach asevera que la incapacidad para percibir esta complejidad lleva al hombre a reproducir el desdoblamiento en su propio enfrentamiento con el objeto religioso, objetivándose y transformándose de esta manera en objeto de otro ser no humano: Dios. Así se constituye la alienación, cuyo resultado es la desunión del hombre consigo mismo, por considerar a Dios como su opuesto. Es así como todos los atributos de la esencia humana son proyectados hacia el cielo, relegando al hombre a la parcialidad de la individualidad. Entonces, “para enriquecer a Dios el hombre debe empobrecerse; para que Dios sea todo, el hombre tiene que ser nada”⁵³. La alienación, impidiendo que el hombre tome conciencia de su potencial, traba el desarrollo histórico.

Esta misma crítica de la religión se extiende hacia las formulaciones hegelianas: “En este proceso de autoalienación descansa también la doctrina especulativa de Hegel que convierte *la conciencia del hombre de Dios en la autoconciencia de Dios*”⁵⁴. Feuerbach sostiene que, si el secreto de la teología es la antropología, el secreto de la filosofía de Hegel es la teología. Por ello, si es el mismo mecanismo el que regula el devenir de ambas, es decir, colocar el sujeto –el hombre– como predicado, revelar su secreto consiste en realizar el mismo mecanismo crítico: “no tenemos más que convertir al *predicado en sujeto* y a este *sujeto en objeto* y principio –por tanto con sólo invertir la filosofía especulativa tenemos la verdad sin velos, pura y desnuda”⁵⁵. Si la alienación del pensamiento convierte a la filosofía en una abstracción, relegando al hombre a la posición de predicado, la nueva filosofía que propone Feuerbach pretende colocar al hombre como sujeto y por lo tanto, hacedor de la historia. “La nueva filosofía [...] es el hombre mismo que piensa –el hombre que es y sabe que es esencia autoconciente de la naturaleza, la esencia de la historia, la esencia de los estados, la esencia de la religión”⁵⁶. Aun cuando el hombre lo ignorase, él mismo es el motor de la historia. Sin embargo, la alienación religiosa primero y la filosófica especulativa después, le ocultaron al hombre, según Feuerbach, su

⁵³ Feuerbach, Ludwig. *La esencia...*, cit. 39.

⁵⁴ *Ibíd.*, 251.

⁵⁵ Feuerbach, Ludwig. *Principios...*, cit. 27.

⁵⁶ *Ibíd.*, 49.

verdadero potencial. Con la nueva filosofía que él propone, en tanto autoconciente de la verdad sin contradicciones, el hombre tomaría las riendas de una “*acción nueva y autónoma* de la humanidad”⁵⁷.

El Marx feuerbachiano

Marx se propone continuar el camino emprendido por Feuerbach: si éste había descendido desde el saber absoluto hasta la esencia del hombre, ahora la tarea sería revisar la forma en la que se organizaba la sociedad humana, poniendo en cuestión la propia realización de esa esencia en la práctica. Su propósito es profundizar sus concepciones críticas acerca del progreso moderno, de la historia tal y cómo se ha desarrollado, considerándolo como el resultado de una revolución parcial cuyos beneficios solamente se materializan para un sector reducido de la sociedad; sin embargo, no se detiene –como en *Sobre la cuestión judía*– en las formas en la que aquella se manifiesta, sino que intenta dilucidar las causas en las que se sustenta, las relaciones materiales de la sociedad sobre las cuales se produce esa revolución parcial. Es por ello que los principales destinatarios de las críticas de Marx comienzan a ser, junto con Hegel, los economistas políticos ingleses. Si bien esos pensadores presentan sus teorías partiendo de las condiciones materiales de la sociedad, las toman como esenciales, es decir, no las consideran como el resultado de un proceso histórico concreto.

Precisamente porque la economía política no concibe el contexto, no se pudo, por ejemplo, contraponer la teoría sobre la competencia con la teoría acerca del monopolio, la teoría acerca de la libertad de oficios con la teoría acerca de la corporación, la teoría sobre la división de la propiedad de la tierra con la teoría acerca del latifundio; competencia,

⁵⁷ *Ibíd.*, 54.

libertad de oficio, división de la propiedad eran desarrolladas y concebidas como consecuencias contingentes, intencionales, violentas; no como efectos necesarios, inevitables, naturales, del monopolio, de la corporación y de la propiedad feudal.⁵⁸

La historia se despliega, según Marx entonces, a través del desarrollo necesario⁵⁹ de determinadas configuraciones sociales. Si bien la relación con Hegel resulta aquí evidente⁶⁰, conviene resaltar algunas diferencias. Dal Pra afirma que es cierto que Marx utiliza procedimientos de la dialéctica hegeliana desde sus primeros escritos, pero lo hace en un sentido diferente del que lo hacía aquél. Hegel parte de los sujetos para analizarlos como abstracciones cuyas contradicciones, consideradas como “nocivas”⁶¹, deben ser resueltas a partir de mediaciones; mientras que en Marx, los “extremos reales”⁶² no pueden ser mediados. Esto sucede porque si bien Hegel considera a los sujetos reales, lo hace sólo nominalmente, mientras que Marx refiere la dialéctica a la “realidad concreta”⁶³.

La lógica que sigue el proceso moderno, su historia, entendida en su realidad concreta, es para Marx la de la propiedad privada: el monopolio supone, como esencia, ese tipo de propiedad y, si bien la división y libre competencia en un primer momento anulan la existencia del monopolio –de oficios, tierra, ventas–, no hacen sino universalizar su esencia. En el plano material, se desarrolla entonces un proceso similar al que Marx describía en el político y social: se produce un proceso histórico como el de una emancipación parcial, sustentada en una escisión que no anula la esencia de la contradicción, sino que la desarrolla de manera tal que, mediante un

⁵⁸ Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue, 2004. 105.

⁵⁹ Marx afirma, por ejemplo, lo siguiente, “del curso *real* de la evolución, se sigue la necesaria victoria del *capitalista*; es decir de la propiedad privada desarrollada sobre la no desarrollada”. *Ibíd.*, 130.

⁶⁰ Como lo afirma Dal Pra, Mario, existe una relación entre esta noción marxiana de la historia en la que “el elemento más importante no es la sucesión temporal, sino lo que constituye el vínculo entre unidad y necesidad” y la noción hegeliana de “totalidad orgánica”. *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martínez Roca, 1971. 123.

⁶¹ *Ibíd.*, 113.

⁶² *Ibíd.*, 114.

⁶³ *Ibíd.*, 83.

rodeo, la libera en el marco de la teoría, asegurándola en el nivel de la práctica. De la misma manera que el hombre moderno adquiere libertad religiosa, pero no se libera de la religión –su libertad religiosa lo encadena a la religión–, la división de la tierra o la competencia de oficios no libera al hombre de la propiedad privada, sino que la asegura en su aparente libertad. El rodeo aquí no es sólo el Estado, sino la propia teoría que afirma esos conceptos sin explicarlos en su desarrollo, es decir, sin dar cuenta de la historia.

La forma de ejercer la crítica de aquel pensamiento que justifica el orden dado es revelar lo que se esconde detrás del desarrollo de la propiedad privada y se coloca como el eje que permite su devenir histórico: el trabajo alienado.

Marx atribuye, tanto a Hegel como a los economistas políticos, el error de contemplar el trabajo sólo en su aspecto positivo y no en su carácter negativo. Conciben al “trabajo como la esencia, como la esencia probatoria del hombre”⁶⁴. Marx, por el contrario, afirma que el trabajo, en tanto es alienado, lejos de ser la esencia del hombre, es su desrealización. Así, como en el ámbito religioso, tal como lo describió Feuerbach, el hombre se empobrece en la medida en que enriquece a Dios, el trabajador asalariado se empobrece más cuanto mayor es la riqueza que produce; las mercancías, producto de su trabajo, se le presentan como algo ajeno: “Aun cuando la propiedad privada aparece como razón, como causa del trabajo enajenado, es, antes bien una consecuencia de él [...] Posteriormente esta relación se convierte en una relación recíproca”⁶⁵. Ello es lo que el rodeo teórico de la economía política oculta al presentar la propiedad privada como algo esencial, es decir, sin historia.

⁶⁴ Marx, Karl. *Manuscritos...*, cit. 193.

⁶⁵ *Ibíd.*, 117.

Más allá de Feuerbach

Al erigirse sobre los hombros de Feuerbach, para llevar su mecanismo crítico de la alienación hacia las formas profanas, Marx desplegó su pensamiento hasta un punto en el que debió desligarse por completo de las nociones feuerbachianas. Aunque todavía no lo sabía, ya lo estaba haciendo. La crítica que valía para los economistas políticos y para Hegel valía también, en realidad, para Feuerbach. Si bien Marx tomó de éste su mecanismo crítico de la alienación, al aplicarlo a la actividad profana del hombre produjo un salto que lo diferenció completamente de sus concepciones, evidenciándose, en primer lugar, una forma distinta de abordar el concepto de esencia humana y que, por lo tanto, derivó en un diferente concepto de historia.

Los filósofos se han representado como un ideal al que llaman el <hombre> a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo [...] Bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto del <hombre>, presentándolo como la fuerza propulsora de la historia.⁶⁶

Según Marx, el hombre es una parte de la naturaleza, que se relaciona con ella como algo externo. Su actividad vital es actividad productiva, no un fin en sí misma, ni la conservación de la especie, sino el medio para conservarla: la vida productiva es la vida que genera vida, es decir, es la vida genérica. Así, el hombre, a diferencia de los animales, no se encuentra inmediatamente unido a la actividad vital, sino que la convierte en “objeto de su voluntad y de su conciencia”⁶⁷. Al ser consiente por lo tanto de su propia vida productiva, que se le presenta ante sí como un objeto, es un ser genérico: “un ser que se relaciona con el género como con su propio ser, o consigo

⁶⁶ *Ibíd.*, 80.

⁶⁷ *Ibíd.*, 112.

mismo como ser genérico”⁶⁸. El animal también produce, pero lo hace para cubrir sus necesidades inmediatas; el hombre produce libre de necesidad física, crea un “*mundo objetivo* a través de la práctica”⁶⁹. Mientras que Feuerbach parte de la idea de que el hombre es un ser que tiene como objeto de su conciencia su propio género, Marx concluye aquello. Lo que para Feuerbach es esencial, en Marx es el resultado de la práctica, es decir de la historia. Cuando escribe las tesis sobre Feuerbach no hace sino materializar una distancia que ya había desplegado en los *Manuscritos*. “Feuerbach, no contento con el pensamiento *abstracto*, apela a la *intuición sensorial*; pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, humano sensible”⁷⁰.

Al ser la esencia del hombre algo que se debe realizar con la práctica, existe la posibilidad de no ser alcanzada; es lo que sucede con el trabajo alienado. La vida productiva, la vida genérica del hombre, le es ajena y se convierte sólo en un medio para su vida individual; el trabajador alienado se siente como un animal cuando cumple las funciones humanas, en el trabajo, y sólo se encuentra a sí mismo cuando no trabaja y cumple sus funciones animales como comer o dormir. Colocar el trabajo alienado detrás de la propiedad privada, cuyo desarrollo supone el devenir histórico moderno, no significa reducir la historia a un movimiento empírico, como lo supuso el materialismo vulgar. Si la historia de la industria es el libro abierto de la historia del hombre, no lo es en cuanto relación externa de utilidad, sino porque brinda “bajo la forma de *objetos sensoriales, ajenos, útiles*, bajo la forma de la alienación, las *capacidades esenciales* del hombre *objetivadas*”⁷¹.

La historia moderna, por lo tanto, tiene como base una contradicción –el trabajo alienado–, y el devenir histórico, por lo mismo, es el desarrollo de esa contradicción inicial. Así se explica por qué sólo materializa una revolución parcial: el límite siempre se encuentra en aquella contradicción original. Por ende, bajo esos supuestos, nunca habrá emancipación humana en su totalidad.

⁶⁸ *Ibíd.*, 113.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ Feuerbach, Ludwig. *Principios...*, cit. 95.

⁷¹ Marx, Karl. *Manuscritos...*, cit. 150.

Feuerbach falló en su intento de invertir el método hegeliano para superarlo; al colocar la esencia del hombre en lugar del saber absoluto, no hizo sino continuarlo, dar un paso hacia adelante. La inversión de sujeto por predicado está contemplada en la propia lógica del sistema dialéctico y no constituye su negación, como pretendía Feuerbach, sino su más acabada realización. La dimensión que abre Marx, al descender desde el concepto de hombre hasta la práctica humana, consiste en una ruptura completa con la filosofía hegeliana –y feuerbachiana–; desata el nudo que mantenía incólume aquel sistema, más allá de las sucesivas críticas. Detrás de la contradicción religiosa, hay una contradicción práctica, de la cual surge el desarrollo histórico.

Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base secular. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base secular se desplace por sí misma y se plasme en las nubes como hecho independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base consigo misma.⁷²

Nuevo significante para el concepto de historia

El período en el que Marx redactó las *Tesis sobre Feuerbach* significó para él no sólo una clarificación de sus ideas teóricas, sino también un giro en sus actividades políticas. Es cierto que, como afirma Mandel, el último rechazo del comunismo lo hizo en el año 1843 y “su primera profesión de fe comunista data de marzo de

⁷² Feuerbach, Ludwig. *Principios...*, cit. 94.

1844”⁷³; sin embargo, tal como sostiene Löwy, “la actividad política de Marx y Engels en el seno del movimiento obrero no comienza –de manera sistemática y organizada– sino a partir de 1846”⁷⁴. Fueron esos los años en los que escribió aquellos textos que, según Althusser⁷⁵, marcaron el ingreso definitivo de una nueva concepción teórica al pensamiento occidental: *La ideología alemana*, *Miseria de la filosofía* y el *Manifiesto comunista*.

Lo cierto es que, en dichos escritos, si bien termina de despojarse de la terminología heredada de la filosofía idealista, no hace sino afirmar una tendencia que ya venía manifestándose con anterioridad. La importancia de dichos escritos no radica tanto en el carácter novedoso de sus propuestas teóricas, sino en su organización y sistematización en una misma obra y en torno a un nuevo concepto, conocido como materialismo histórico. Este significante cumple la función de aglutinar las nociones sobre la historia desarrolladas por Marx durante los últimos años, pero, lejos de ser una simplificación, conserva la complejidad de la que se nutre.

*La ideología alemana*⁷⁶ es el intento más claro de exponer de manera acabada esa concepción; allí se discute tanto a quienes conciben la historia a la manera de los idealistas, como una “acción imaginaria de hechos imaginarios”, como a aquellos que, siguiendo al empirismo, entienden la historia como una “colección de hechos muertos”⁷⁷.

La premisa de la que parten Marx y Engels para desplegar su concepción de la historia es definida como una premisa real: la existencia de seres humanos vivientes.

⁷³ Mandel, *op. cit.* 7.

⁷⁴ Löwy, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México: Siglo XXI, 1972. 187.

⁷⁵ Althusser sostiene que la juventud de Marx no pertenece al marxismo, catalogando dicho pensamiento como “esclavo” en oposición al pensamiento “libre” de su madurez (*op. cit.* 68). Según este autor, el paso decisivo de una etapa a otra no lo constituye un proceso de superación, al estilo hegeliano, sino de “descubrimiento”, en el sentido científico-positivista del término (*op. cit.* 67). Por razones que quedarán expuestas en el desarrollo, las hipótesis del presente trabajo se alejan claramente de las de Althusser.

⁷⁶ Así lo afirma Rossi, Mario: “La primera parte de la *Ideología alemana* presenta, pues, por primera vez, la concepción materialista de la historia como una estructura orgánica cuyos miembros [...] se unen en una conexión tan necesaria y natural que la ausente o inexacta consideración de uno de ellos no puede menos de provocar la tergiversación de todo”. *La génesis del materialismo histórico*. Madrid: Alberto Corazón Editor, 1971. 66.

⁷⁷ Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores, 2005. 27.

¿En qué se diferencia esto de las anteriores nociones de la historia en la filosofía alemana? En que aquellos partían de la esencia de seres humanos concientes, por lo que la historia era concebida como el proceso a través del cual se desplegaba la conciencia del hombre. Por ello, no explican el real proceso histórico: al estudiar los cambios a través del tiempo, lo hacen como el resultado del desarrollo de la conciencia y de su relación imaginaria con la realidad, que en sí misma permanece inmutable, mientras que cuando analizan los hechos materiales, los perciben como materia muerta, sin historia.

Marx y Engels, por el contrario, sostienen que la abstracción es el resultado de las condiciones materiales en la que viven los hombres y no el motor de su desarrollo. La diferencia del hombre con los animales es, en principio, corpórea: el cuerpo humano, debido a su deficiencia, le exige al hombre producir sus medios de vida, y así, indirectamente, su propia vida material. La materia que estudian Marx y Engels en su concepción materialista de la historia, no es materia muerta, no es un hueso, sino que es materia viva, producida por los seres humanos, con los elementos de que disponen para hacerlo. Así lo entiende Rossi, cuando afirma que Marx “no ha rebajado la superestructura, sino que ha elevado la estructura”⁷⁸.

Al mismo tiempo, para producir esos medios, los hombres deben cooperar entre sí, dividiéndose el trabajo e intercambiando, por ello, sus productos. La cooperación y el intercambio generan la necesidad de desarrollar el lenguaje, un proceso de abstracción a través del cual los hombres toman conciencia de su vínculo con la naturaleza y con los otros hombres. Y es justamente por ello que la conciencia nace tarada: se encuentra preñada de lenguaje, de materia que, como toda materia producida por el hombre, es una materia viva. “La conciencia, por lo tanto, es ya de antemano un producto social”⁷⁹. La creciente división del trabajo, junto con el desarrollo de técnicas y herramientas cada vez más eficientes, es el motor que impulsa la transformación de la vida material de los individuos, es la fuerza que provoca el progreso histórico. Sin embargo, en cada período histórico, el nivel de desarrollo de

⁷⁸ Rossi, *op. cit.* 26.

⁷⁹ Marx y Engels. *La ideología...*, *cit.* 31.

las fuerzas productivas cristaliza determinadas relaciones de producción –de propiedad y de consumo–, y con ellas, diferentes relaciones sociales, políticas, religiosas y legales. Esta cristalización es una fuerza que detiene el devenir del proceso histórico. Sin embargo, esa detención de la historia sólo puede ser temporaria, pues el desarrollo de las fuerzas productivas termina imponiendo, de manera más o menos violenta, cambios en la constitución de las relaciones de producción. Este primer esbozo de la concepción materialista de la historia, se expresa claramente en la carta que Marx le envía a Annenkov en 1846.

A un determinado nivel de las fuerzas productivas de los hombres corresponde una determinada forma de comercio y consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, corresponden determinadas fases de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil corresponde un determinado régimen político.⁸⁰

Historia y clases sociales

Según Marx, las fuerzas que intentan detener el desarrollo histórico adquieren mayor fuerza cuando la división del trabajo se produce entre trabajo intelectual y trabajo físico, lo que implica una clara diferenciación entre los individuos que producen y aquellos que consumen. El sector de la sociedad beneficiado por dichas relaciones desiguales tiene especial interés en mantener ese orden dado, por lo que, al entrar en contradicción las fuerzas productivas con las relaciones de producción, intentan por todos los medios, detener el proceso de cambios que el desarrollo conlleva. Para ello, desde la posición de dominantes que también ocupan en lo que a la producción de

⁸⁰ Citado por Rossi, *op. cit.* 221.

conciencia respecta, elaboran teorías contradictorias con el proceso en curso. Es entonces cuando entran en escena los ideólogos, aquella facción de la clase dominante que produce explicaciones de la realidad, cuyo objetivo es generar una conciencia que no se condice con la historia.

De todo ello, se desprende que el devenir histórico no se trata solamente de sucesivos cambios en la composición de las fuerzas productivas que imponen el derrumbe y una nueva constitución del edificio social, sino que aquél se produce en el marco de una lucha permanente entre sectores sociales. Así lo afirma en el *Manifiesto comunista*: “Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día es una *historia* de lucha de clases”⁸¹. Sin embargo, esta afirmación tantas veces repetida merece un análisis minucioso. En una nota al pie de 1890, Engels aclara que al hablar de “historia” se referían a la “historia escrita”, considerando que la prehistoria de la sociedad se organizaba a partir de un comunismo primitivo, en el que esta lucha no existía. El desconocimiento científico de estos temas al momento de escribir el *Manifiesto* había hecho obviar esa aclaración. Sin embargo, el concepto que debería ser aclarado en la afirmación del Manifiesto es el de *clase*. Engels afirma que es a partir de la disolución del comunismo primitivo que “comienza a escindirse la sociedad en clases especiales, enfrentadas las unas con las otras”⁸². Aquí, “clase” significa lo opuesto a comunidad y sería válido tanto para los esclavos, como para los señores feudales o la burguesía. Esa es la definición que se desprende del párrafo siguiente del manifiesto, que equipara dicho concepto a la diferenciación entre “opresores y oprimidos”. Sin embargo, el concepto de clase tiene además otra significación, ya no en un sentido amplio, sino en tanto se lo contrapone a otras formas de confrontación social, como por ejemplo los estamentos.

En el estamento [...] un noble sigue siendo un noble y un villano un villano, independientemente de sus otras relaciones, por ser aquella una

⁸¹ Marx y Engels. *El manifiesto...*, cit. 41.

⁸² Idem.

cualidad inseparable de su personalidad. La diferencia del individuo personal con respecto del individuo de clase [...] sólo se manifiesta con la aparición de la clase, que es, a su vez un producto de la burguesía.⁸³

Quien forma parte de un estamento lo hace en su integridad, mientras que un individuo pertenece a una clase como producto de una escisión: como hombre abstracto se iguala a los otros compitiendo con ellos, mientras que pertenece a la clase sólo en tanto que su actividad lo contraponen a la actividad de otros. Por ello, “si todos los miembros de la burguesía moderna tienen un mismo interés por cuanto forman una sola clase frente a otra clase, tienen intereses opuestos y antagónicos por cuanto se contraponen los unos con los otros”⁸⁴. Así, la clase burguesa se desarrolla atravesando los límites territoriales y “absorbiendo a todas las clases poseedoras”, al tiempo que genera que su opuesto, los sectores desposeídos, formen otra clase, el proletariado. El hombre moderno es hombre abstracto, cada uno igual al otro, competidor con todos los demás, y que sólo se constituye como hombre perteneciente a una clase, en oposición a las otras clases, es decir, en la lucha. “Los diferentes individuos sólo forman una clase en tanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase”⁸⁵. Este proceso en el que el hombre deviene abstracto es el resultado del devenir histórico. El incremento de las fuerzas productivas, que en primera instancia permite a los hombres ejercer el dominio sobre la naturaleza, se convierte luego en una fuerza que se les presenta como extraña y ejerce el dominio sobre ellos. Es ese el resultado natural del desarrollo extremo de la división del trabajo, cuando no se presenta como el producto conciente de la actividad de los hombres. De aquello se desprende que el interés individual o familiar es opuesto al interés general: el progreso histórico se logra a costa de la enajenación de los individuos de sus medios de vida. Este proceso que corresponde a todos los individuos, entendidos aisladamente, es el

⁸³ Marx y Engels. *La ideología...*, cit. 89.

⁸⁴ Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Cartago, 1987. 97.

⁸⁵ Marx y Engels. *La ideología...*, cit. 60-61.

que funda al individuo abstracto. Sin embargo, desde la perspectiva de las clases, son los sectores propietarios los que recuperan el producto de su alienación.

De allí se deduce la necesidad de encarnar en el Estado el interés común, como comunidad ilusoria con una forma “propia e independiente”⁸⁶, al servicio de los sectores propietarios, que pretenden detener el curso de la historia. Ese rodeo que genera la escisión en el hombre, al permitirle realizar sus libertades sólo a través del Estado, que ya había sido esbozado en *Sobre la cuestión judía*⁸⁷, encuentra sus raíces más profundas en *La ideología alemana*, por su vínculo con los postulados de los *Manuscritos económico-filosóficos*: el hombre abstracto del Estado moderno surge como resultado de la enajenación que produce el desarrollo de las fuerzas productivas.

A estas fuerzas productivas se enfrenta la mayoría de los individuos de quienes estas fuerzas se han desgarrado y que, por tanto, despojados de todo contenido real de vida se han convertido en individuos abstractos y, por ello mismo, sólo entonces se ven puestos en condiciones de relacionarse los unos con los otros como individuos.⁸⁸

Por lo tanto, siguiendo los propios postulados de Marx, en realidad, debería decirse: “la historia es la lucha entre sectores”; por ejemplo estamentos, constituidos éstos con anterioridad a la lucha, como el producto de la cristalización temporaria de las fuerzas productivas en determinadas relaciones de producción, que comienzan a enfrentarse cuando aquellas entran en conflicto. En este sentido, mientras la sociedad se organiza en estamentos, la *historia* verdaderamente sucede entre configuraciones sociales. Con el desarrollo del capitalismo, sin embargo, eso cambia; la afirmación debería ser: “las clases son la historia de las luchas”. La historia no es ya el resultado

⁸⁶ *Ibíd.*, 35.

⁸⁷ Rossi lo destaca de la siguiente manera: “La <comunidad ilusoria> de la cuestión judía es aquí definitivamente individuada como una expresión real de la clase dominante”, *op. cit.* 31.

⁸⁸ Marx y Engels. *La ideología...*, *cit.* 78. En *Miseria de la filosofía* desarrollará esta misma idea vinculándola con la teoría del valor.

del cambio entre las configuraciones sociales, sino que se despliega dentro de ella. Y es este el mismo motivo por el que se detiene el proceso histórico: el movimiento es atrapado dentro de los límites de esta particular configuración social, es decir, se produce una revolución parcial.

De la crítica del movimiento histórico en estado puro a la crítica de la esencia material sin historia

Los verdaderos ideólogos de esta sociedad no son los representantes del neohegelianismo alemán, que llega a su máxima expresión con Feuerbach, sino los economistas políticos ingleses, el principal objeto de su crítica en *Miseria de la filosofía*, bajo una aparente disputa con Proudhon. Si bien las críticas explícitas de aquel libro se dirigen hacia Proudhon, lo hacen desde una doble perspectiva⁸⁹: en primer lugar, con respecto a su particular lectura de Hegel y, en segundo término, rechazando sus nociones económicas. Así, Proudhon no es sino el medio a través del cual Marx salta definitivamente de la crítica del pensamiento filosófico alemán hacia la de la economía política inglesa. Si, como sostiene Mandel, en esta obra Marx termina por aceptar la “teoría del valor trabajo”⁹⁰, es porque ahora sus interlocutores son otros.

Las contradicciones de la Alemania del siglo XIX todavía son las que se presentan en una sociedad que se resiste al avance del capitalismo, por lo que la operación ideológica por excelencia es la abstracción de las relaciones humanas concretas y la presentación del movimiento en estado puramente lógico⁹¹. Así se

⁸⁹ Marx dice, en el prólogo sobre Proudhon: “En Francia se le reconoce el derecho de ser un mal economista, porque tiene fama de ser un mal filósofo alemán. En Alemania se le reconoce el derecho de ser un mal filósofo, porque tiene fama de ser un economista francés de los más fuertes. En nuestra condición de alemán y de economista a la vez, hemos querido protestar contra este doble error”. *Miseria...*, cit. 22.

⁹⁰ Mandel, *op. cit.* 37.

⁹¹ Althusser afirma que Marx ha demostrado el motivo de esta conciencia ideológica alemana “por la doble razón del *retardo histórico de Alemania* (retardo económico y político) y del estado de las *clases sociales* que corresponde a ese retardo”, *op. cit.* 61.

refiere Marx a la típica operación hegeliana: “la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía. No existe ya <historia según el orden cronológico>: lo único que existe es la <sucesión de las ideas en el entendimiento”⁹². En la sociedad capitalista, por el contrario, la operación ideológica es justamente la opuesta. De lo que hace abstracción el economista no es de las relaciones sociales que rigen esa sociedad, sino del proceso histórico que las produce.

Los economistas presentan las relaciones de la producción burguesa –la división del trabajo, el crédito, el dinero, etc.– como categorías fijas [...] Los economistas nos explican cómo se lleva a cabo la producción en dichas relaciones, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las engendra.⁹³

El tipo de sociedad así constituida se distingue de todas las anteriores por su composición en clases. A pesar de que en las primeras páginas del *Manifiesto comunista* parece desestimarse esa concepción de la historia que le otorga a la clase una especificidad que la diferencia de otras configuraciones sociales, en su desarrollo esa distinción se hace evidente.

La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, que tanto vale decir el sistema todo de la producción, y con él todo el régimen social. Lo contrario de cuantas clases sociales la precedieron, que tenían todas por condición primaria de la vida la intangibilidad del régimen de producción vigente.⁹⁴

⁹² Marx, *Miseria...*, cit. 85.

⁹³ *Ibid.*, 82.

⁹⁴ Marx y Engels. *El manifiesto...*, cit. 46.

Por ello, si en las sociedades previas al capitalismo los sectores dominantes intentaban detener el movimiento de la historia que los desplazaría de su posición de dominio –presentando, en el plano de las ideas, el movimiento puro–, en esta sociedad, que se caracteriza por el continuo movimiento, la teoría debe estabilizar ese movimiento, darle un eje que impida que su completo desarrollo afecte los intereses de los sectores propietarios. Ese eje es justamente la propiedad privada. Así, por ejemplo, si la teoría del valor es correcta, se debe al proceso de expropiación que genera la propiedad privada, que es precisamente lo que no explican los economistas.

El hecho de que sólo sirva de medida del valor la cantidad de trabajo independientemente de su calidad, supone a su vez que el trabajo simple es el eje de la actividad productiva. Este hecho supone que los diferentes trabajos son igualados por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extrema del trabajo; que el trabajo desplaza la personalidad humana a un segundo plano.⁹⁵

El mismo proceso que desplaza al hombre de su carácter específico genera las condiciones para que una porción de esos hombres –también abstractos–, debido a su posición en el sistema, es decir, por poseer ellos los medios de producción, presente una situación de dominio por sobre el resto de los hombres, desposeídos de esos medios. Desconocer ese proceso como el resultado de la historia y presentar como naturales las relaciones así planteadas, es el ancla que sostiene el despliegue de la sociedad capitalista: todos los otros secretos podrán ser revelados sin consecuencias. El capitalismo consiste en una revolución incesante que supone la continua generación de la desigualdad en ese proceso. Por eso, el propio movimiento de producción continua no hace sino acentuar las diferencias, dado que la propiedad privada permite la acumulación individual en el proceso de producción social. En la

⁹⁵ Marx, *Miseria...*, cit. 41.

sociedad capitalista, a mayor movimiento, mayores son las fuerzas que detienen el proceso histórico, impidiendo su total desarrollo.

La historia más allá de sus conceptos

El mecanismo ideológico, sin embargo, resulta insuficiente frente al despliegue del sistema, dado que es éste mismo el que genera las condiciones para su propia desaparición por lo que “recuerda al brujo impotente para dominar los espíritus subterráneos que conjuró”⁹⁶. El creciente desarrollo de las fuerzas productivas choca con los límites de la organización social; ésta impide una absorción completa de la cantidad de riquezas que el sistema introduce en el mercado y genera las sucesivas crisis del capitalismo –crisis de superproducción–. Al mismo tiempo, las soluciones que surgen frente a este impedimento, tales como la conquista de nuevos mercados y una explotación más racional de los existentes, no hacen sino preparar el terreno para futuras crisis mayores. Por lo tanto, es el desarrollo del capitalismo el que genera las condiciones para su propia caída, y el que brinda los elementos para que sea posible: los medios de producción que crea. Pero, para que un hecho histórico se concrete es necesaria la acción humana, es decir, una clase que lleve adelante el proceso revolucionario. Así, entonces, es también el propio desarrollo del capitalismo el que construye el mismo sector que lo hará caer: “la burguesía no sólo forja las armas que han de darle muerte, sino que, además, pone en pie a los hombres llamados a manejarlas, estos hombres son los obreros, los proletariados”⁹⁷, que al abolir la propiedad privada apropiándose de los medios de producción generados por el capitalismo, llevarán adelante la transformación de toda la configuración social.

Este sector crece de manera acelerada, desarrollando al mismo tiempo un interés contrario al del sector propietario; al mismo tiempo, las condiciones en las que trabajan los miembros de esta clase, agrupados en un número cada vez mayor en las

⁹⁶ Marx y Engels. *El manifiesto...*, cit. 50.

⁹⁷ *Ibíd.*, 51.

fábricas, y el desarrollo de los medios de comunicación, contribuyen a generar en ellos la conciencia necesaria para llevar adelante acciones revolucionarias. Este proceso resulta fundamental porque, debido que forman una clase en su sentido específico del período capitalista, su pertenencia a la misma no está dada en su totalidad individual –ya que en este sentido son hombres abstractos–, sino en su posición frente a la burguesía.

La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha [...] esta masa se une, se constituye como clase para sí [...] Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política.⁹⁸

Por ello, uno de los objetivos principales de los partidos⁹⁹ políticos del proletariado consiste en “formar la conciencia de clase”¹⁰⁰ de aquella que ha de llevar adelante la revolución, por ser la capa más baja y oprimida de la sociedad. El proletariado “no puede levantarse, incorporarse, sin hacer saltar [...] todo ese edificio que forma la sociedad oficial”¹⁰¹; con su emancipación, emancipa al conjunto de la sociedad, eliminando las diferencias entre clases.

Conclusión

En las páginas previas, se ha desarrollado el concepto de historia desde las acepciones hegelianas hasta la concepción materialista, vinculándolo al mismo tiempo con las

⁹⁸ Marx, *Miseria...*, cit. 136.

⁹⁹ Como lo afirma Löwy, según Marx, “el partido comunista no debe organizarse *al lado*, o en lugar de, sino *en el* partido proletario”, *op. cit.* 227.

¹⁰⁰ Marx y Engels. *El manifiesto...*, cit. 62.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 58.

diversas nociones que giran en torno suyo. Para lograr plasmar su primera y original noción de la historia, Marx atravesó un proceso, cuyo rasgo esencial resultó ser el diálogo con diversos autores. Del mismo modo, se resaltó la relación existente entre la concepción de la historia y las diferentes nociones que giran en torno a ella: reflexionar sobre el hombre o las clases, por ejemplo, exige que, explícita o implícitamente, se despliegue una forma de entender la historia.

La originalidad de estos primeros acercamientos de Marx al concepto de historia no consiste en haber revelado una verdad después de la cual ya no habría más nada por decir, sino que debe ser comprendida como un vínculo con el origen –con el acto– al que siempre hay que volver. Ser marxista significa entrar constantemente en el lenguaje para salir de él hacia la práctica y así desplegar la historia.

El joven Marx, entonces, no otorga a la historia –como muchos seguidores y detractores han afirmado– una significación puramente material. La importancia de su pensamiento radica en que, partiendo del propio lenguaje, hablando el mismo idioma dominante de su época, logra evidenciar las contradicciones de las que éste se nutre. Revelar aquellos puntos ciegos constituye un requisito fundamental para la acción; y sobre todo, para la acción de una sociedad en la que el hombre se representa a sí mismo como abstracto, compitiendo, por ello, con sus iguales. La destrucción de los estamentos y su reemplazo por las clases resultó ser fundamental en el devenir de la historia; pero aún resta, según Marx, dar el paso siguiente, la abolición total de las propias clases.

Si el proletariado llevara a cabo la revolución, tal y como la comprende Marx, una nueva forma de producirse la historia comenzaría. No se realizaría ya entre configuraciones sociales como resultado de la lucha entre sectores; ni dentro de una misma configuración, girando sobre un eje que produce una revolución parcial en la lucha de clases. La historia se realizaría mediante una relación conciente entre el individuo y la producción, que liberaría por completo a aquel de las ataduras que las fuerzas productivas le imponen.

Violencia divina y catástrofe. Reflexiones sobre la stásis en la teoría política de Walter Benjamin.[#]

Divine Violence and Catastrophe. Reflections on Stasis in the Political Theory of Walter Benjamin.

Javier Benyo*

Fecha de Recepción: 16/09/2016

Fecha de Aceptación: 13/11/2016

Resumen: *Nuestro trabajo busca realizar una lectura del artículo de Walter Benjamin, Para una crítica de la violencia, a partir de la cual dar cuenta de las innovaciones que este texto propone respecto de la temática de la stásis. El abordaje que proponemos se apoyará en algunos análisis previos de ese artículo –en particular los de Honneth y Hamacher– para discutir el efecto disruptivo que la noción de violencia divina tiene en relación a esta cuestión. Indagaremos en el trabajo de conceptualización de las formas de la violencia política que Benjamin desarrolla en este artículo. Sostenemos que a partir de esta labor puede postularse una modificación histórica radical en la que una noción habitualmente relacionada con la catástrofe política adquiere un sentido positivo.*

Palabras

clave:

Walter Benjamin, violencia política, stásis, filosofía de la historia.

Abstract:

Our work seeks to realize an interpretation of Walter Benjamin's article, Critique of Violence, developing the innovations this text proposes about the subject matter of the stasis. The approach that we propose is based on some previous analyses of this article –Honneth and Hamacher- and aims to discuss the disruptive effect that the notion of “divine violence” has in relation to this question. We will

[#] Una versión preliminar de este artículo fue expuesta en las 8vas. Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani. Los comentarios hechos por los participantes de la mesa resultaron de mucha utilidad en la elaboración de esta versión final. Agradezco en particular a Alejandro Cantisani la facilitación de materiales que permitieron culminar este trabajo.

* Magíster en Comunicación y Cultura (Universidad de Buenos Aires). Profesor adjunto e investigador en la Carrera de Ciencias de la Comunicación (Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Correo electrónico: benyoj5@gmail.com.

investigate particularly the conceptualization of the political violence that Benjamin develops in this article. We argue that from this perspective can be postulated a radical historical modification in which a notion usually related to the political catastrophe acquires a positive sense.

Keywords: Walter Benjamin, Political Violence, Stasis, Philosophy of History.

1. Introducción

A partir de una lectura de *Para una crítica de la violencia*, este trabajo se propone indagar en la reformulación que Walter Benjamin produce en una antigua temática política: la cuestión de la *stásis*. Tal reflexión servirá a un doble propósito: permitirá, por un lado, esclarecer aspectos de la *stásis* poco abordados por quienes se han dedicado a teorizar al respecto (la relación de la *stásis* con el derecho, la distinción respecto de otras formas de violencia no soberanas y su funcionamiento en el contexto de las instituciones y los conflictos derivados de las relaciones de producción modernas); en segundo término, hará posible poner de manifiesto un rasgo novedoso de la filosofía política de Benjamin: el hallazgo de aspectos positivos al interior de lo que tradicionalmente había sido considerado como *stásis* y la reasignación de sus características negativas a las formas del derecho y las instituciones. El artículo apuesta a ser una contribución a una serie de investigaciones que en los últimos años, desde la historia y la teoría política contemporánea, se han venido realizando acerca de la cuestión de la *stásis*.

En pos de articular este trabajo, se partirá desde el análisis de dos difundidas lecturas de este artículo (los textos de Honneth y Hamacher). Posteriormente, se trazará una comparación entre la situación de la *stásis* en la teología política de Carl Schmitt (un autor contemporáneo a Benjamin que ha sido en numerosas ocasiones considerado en sus antípodas teóricas) y la propuesta política presente en *Para una crítica de la violencia*. Finalmente, para echar luz sobre algunas problemáticas que

permanecen oscuras en el texto a trabajar, se recurrirá a otros escritos de Benjamin que facilitarán la comprensión de estos pasajes, así como también se abordarán, con idéntico fin, autores que son explícitamente referenciados en *Para una crítica de la violencia* (en particular, se remitirá a las obras de Sorel y Unger).

Como se ha afirmado anteriormente, se trabajará sobre la hipótesis de que este trabajo de Benjamin plantea el quiebre de una tradición doblemente milenaria sobre la *stásis*, inaugurando la posibilidad de encontrar aspectos positivos en una noción utilizada tradicionalmente en un sentido peyorativo. En este sentido, cabe recordar que el nacimiento de la reflexión sobre la política en Occidente fue también el inicio de una indagación sobre un fenómeno fronterizo a las discusiones respecto de la constitución de lo común. A la par de las consideraciones sobre la clasificación de los regímenes, la descripción de sus mutaciones y la explicitación de los motivos que las producen; simultáneamente a las preocupaciones sobre la función de la palabra en la construcción de la escena política y su relación con el uso de la violencia, emergió fragmentariamente la vocación por adentrarse en el horizonte ominoso que asedia a toda ciudad. Más allá de las reglas del *ágora*, de las discusiones sobre las magistraturas y las reformas para mejorar la *politeía*, el acecho de la *stásis* ponía en riesgo los cimientos mismos de la comunidad. El evento constituía la peor de las bestias negras del catálogo de horrores políticos. En la *stásis*, la comunidad enfrentada en una lucha fratricida carente de toda regla –habitualmente asimilada a la guerra civil– se volvía incapaz de instaurar un orden social de cualquier índole. La multiplicidad de los bandos, la intransigencia de las posiciones, el furor expresado sin el contrapeso de la reflexión devenían en catástrofe para la ciudad. Una conocida frase de Demócrito expresaba la que parece ser la opinión hegemónica sobre la *stásis* durante la Antigüedad: “[en ella] tanto los vencedores como los vencidos experimentan el mismo daño”. El conflicto irresoluble podía ser asimilado a una epidemia que sometía a la *pólis* sin distinción de facciones. Su desenfreno infectaba a unos y otros destruyendo el lazo mediante el cual se constituye la comunidad. Al igual que en el caso de la peste, la dolencia provenía del exterior de la ciudad que quedaba unida sólo por su carácter de víctima.

En contraposición a esta modalidad de lucha social, la tradición teórico-política ha ubicado al *pólemos*. Conflicto que incluso podía abarcar la forma de la violencia abierta, el *pólemos* poseía reglas que lo circunscribían a determinados blancos, momentos y lugares específicos. De éste se derivaba una ordenación de la ciudad y una distribución de los derechos políticos. A diferencia de la *stásis*, en el *pólemos* era posible una muerte gloriosa ya que en la lucha no se incurría en crueldades aberrantes y aquello por lo que se peleaba no se encontraba preñado de esterilidad sino que representaba un proyecto socialmente aceptado. Otra conocida sentencia, proveniente en este caso de Heráclito, ponía de manifiesto los motivos que lo hacían digno de elogio: “[*Pólemos*] es el padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos a otros libres”. La forja del *nómos* requería como elemento indispensable de los portentos del *pólemos* para establecer una distribución, ya fuera justa o injusta, de las ubicaciones políticas.

Existe, entre aquellos autores dedicados a investigar la historia de la antigüedad, una polémica en torno de la definición de la *stásis*. El debate está dado por la aceptación o no de la definición canónica resumida arriba. De acuerdo a los estudiosos más próximos a la teoría marxista (Moses I. Finley, G.E.M de Sainte-Croix), la definición peyorativa que ha predominado hasta nuestro tiempo, según la cual la *stásis* es una lucha fratricida estéril, es el fruto de la perspectiva formulada por aquellos que poseían privilegios en la *pólis*. En rigor, se trataría de una modalidad extrema de la lucha de clases repudiada por poner en cuestión esos mismos privilegios. Detrás de ella había una racionalidad al servicio de un objetivo político que implicaba un progreso para las clases sometidas. Ante este peligro las clases dominantes habrían pergeñado la difamación sobre estos movimientos progresivos acuñando la noción canónica de *stásis*: “desde este punto de vista, toda política es sediciosa en cualquier sociedad que tenga algo de participación popular, de libertad para la maniobra política” (Finley, 1986: 140). De Sainte-Croix, por su parte, ha enfatizado el aspecto económico de las insurrecciones poniendo de relieve que esta dimensión material del conflicto era manifiesta ya en la antigüedad. Recurriendo a un pasaje de *Política*, de Sainte-Croix sostiene que Aristóteles “da por descontado que

los hombres actuarán en política, al igual que en cualquier otro terreno, ante todo según su situación económica” (de Sainte-Croix, 1988: 101). En el fondo de esta clase de conflictos estaría siempre la desigual distribución de la propiedad que incita a sublevarse.

Esta lectura que considera la *stásis* como una suerte de remedo de la revolución mereció una crítica temprana por parte de Hannah Arendt, que recordaba la distinción hecha por los estudiosos de la antigüedad clásica entre *stásis* y *metábole*, ninguna de las cuáles se correspondía exactamente con el concepto contemporáneo “revolución” (Arendt, 2006[1963]: 26). Posteriormente, Nicole Loraux dedicó numerosos estudios a profundizar la reflexión sobre la cuestión de la *stásis* y sus múltiples aristas. De acuerdo a su lectura, la *stásis* es aquello que es “parte integrante de lo político griego [...] incluso si los propios griegos intentan regularmente negar la dimensión política de la guerra civil, tratándola como una calamidad meteorológica o epidémica” (Loraux, 2008: 87). Esa dimensión política no estaba, para Loraux, sometida a la determinación de la estructura económica sino que gozaba de autonomía y no funcionaba como una pantalla para ocultar el interés privado bajo el signo del bienestar común. Las representaciones a partir de las cuales los sujetos participaban de la contienda política, la autopercepción del antiguo ciudadano, no pueden ser descartadas como mera ideología al servicio de fines no explicitados. No puede eludirse el hecho de que la *stásis* era considerada un daño que la ciudad se hacía a sí misma. Era también una situación que ocurriría siempre en otra ciudad, pretérita o lejana; era aquello que no era reivindicado por ningún bando puesto que su nombre evocaba horrores catastróficos. Entre el carácter revolucionario asignado por cierto marxismo y la esterilidad absoluta definida por el pensamiento político de la antigüedad, Loraux encuentra en el fenómeno una politicidad evidente y, en vista de sus desastrosas consecuencias para la ciudad, trabajosamente desmentida.

Las discusiones acerca de la *stásis* no han sido privativas de los estudiosos de la antigüedad griega. Aun cuando no se la mencione explícitamente, la noción reverbera como una preocupación de importancia en muchos de los teóricos políticos y sociales de los últimos ciento cincuenta años. Como testimonio de esta preocupación, y frente

a posiciones que limitan la existencia de la *stásis* a su rol legitimador del orden dentro de las estructuras ideológicas de la sociedad, cabría contraponer las palabras enunciadas en 1848 por un atento lector de Demócrito. Karl Marx, en el *Manifiesto comunista*, preveía la posibilidad de una sociedad desgarrada tan intensamente que fuera incapaz de instaurar las instituciones indispensables para garantizar la vida. Ante la profundización de las contradicciones en el interior de un régimen de producción determinado, la sociedad puede estallar en “una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social, o al exterminio de ambas clases beligerantes” (Marx, 1992[1848]: 247). Lejos de ser una mitificación de las clases dominantes para desprestigiar la sublevación de los oprimidos, la *stásis* –cuya definición debida a Demócrito, Marx parafrasea casi textualmente– es una posibilidad cierta en los momentos históricos más álgidos de la lucha social.

No será, sin embargo, esta tradición de la teoría social y el pensamiento filosófico-político, en la que parece haber prevalecido una negación de la modulación del conflicto planteada por Marx, la encargada de desarrollar la indagación sobre los vínculos entre instituciones, revolución y *stásis*. Habrá que esperar hasta el resurgimiento de un pensamiento que, a comienzos del siglo XX, afirma su pertenencia a la teología política para hallar un avance en este sentido.

2. Walter Benjamin y la *stásis*: una aproximación al problema

El término *stásis* no aparece de modo explícito en la obra de Walter Benjamin, sin embargo buena parte de las problemáticas referidas al ejercicio de una violencia considerada liminar a la política desde el punto vista soberano –la ruptura de la normalidad y la esterilidad institucional producto del ejercicio de esta forma de violencia– están presentes en su texto *Para una crítica de la violencia* publicado en 1921¹. Leer este trabajo de Benjamin a la luz de las consideraciones realizadas más

¹ “Zur Kritik der Gewalt” fue originalmente publicado en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en agosto de 1921. El trabajo formaba parte de un texto más amplio titulado *Politik*, y del que se conservan los títulos de sus partes: “Der wahre Politiker” (El político verdadero), “Die wahre Politik” (La política verdadera) y una tercera parte que consistiría en una crítica a *Lesábendio*, la

arriba acerca de la *stásis* permitirá una aproximación capaz de realizar un aporte novedoso a las polémicas suscitadas por los conceptos contenidos en él, así como también establecer, a partir de la perspectiva benjaminiana sobre la violencia, nuevos elementos para la interpretación de un fenómeno presente en la reflexión política desde sus inicios.

A lo largo del texto, en dos oportunidades Benjamin menciona la existencia de una catástrofe de características similares a las que se le han atribuido tradicionalmente a la *stásis*. En una ocasión el artículo refiere a “un motivo eficaz [*wirksames Motiv*] [producido por] el temor a las desventajas comunes que podrían surgir de una solución violenta” para, a continuación, señalar la existencia de “ordenamientos superiores [*höheren Ordnungen*] que amenazan con perjudicar de la misma forma a vencedor y vencido” (Benjamin, 2007a [1921]: 127).² Como se ha planteado anteriormente, la revisión de los postulados de Benjamin en *Para crítica de la violencia* a través de ciertos debates suscitados en torno de sus nociones permitirá ubicar con precisión el funcionamiento de la noción de *stásis* dentro del argumento benjaminiano.

El texto de Benjamin está dedicado a teorizar acerca del circuito constituido por la violencia instauradora de derecho y la violencia conservadora de derecho. El interés principal de Benjamin, vislumbrado hacia el final del artículo, está enfocado en poner de manifiesto la posibilidad histórica de una ruptura de la dialéctica circular entre estas dos formas de violencia que, según una ley de oscilaciones, hace que “nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predominen sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia” (Benjamin, 2007a[1921]: 137). Ese círculo mágico (*Umlaufs im Banne*) que reenvía de una forma del derecho a otra se vería interrumpido por la

novela utópica de Paul Scheerbart.

² Benjamin parece retomar aquí también la idea de *stásis* inaugurada en el terreno filosófico por Demócrito. Sin embargo, cabe hacer una distinción: para Benjamin este modo de confrontación no se limita a los conflictos políticos al interior de un Estado, sino que puede abarcar a los “litigios entre naciones” (Benjamin, 2007a[1921]: 127). Esta suerte de contaminación del *pólemos* por la *stásis* que advierte Benjamin merece, sin dudas, un tratamiento más extenso que el que le podríamos dedicar en este artículo cuyo objetivo se limita a introducir la problemática.

violencia divina (*göttliche Gewalt*). El resultado de esta ruptura (*Durchbrechung*) es la destitución (*Entsetzung*) de todo derecho y la inauguración de una nueva época histórica. En su caracterización, Benjamin hace de la pureza el rasgo distintivo de la violencia divina. Esta violencia es pura en tanto no es un medio para un fin, ni está en una relación de representación respecto de otra cosa. Es un medio puro (*reine Mittel*). Los medios puros no funcionan a la manera de un medio habitual sino que se comportan de manera “indeterminable, incontrolable” (Hamacher, 2013: 202). Como señala Honneth: “el ‘atributo’ de la pureza designa aquí una oposición a todas las relaciones de medios y fines, es decir que una violencia ‘pura’ tiene que estar exenta de todo tipo de finalidades y especulaciones instrumentales” (Honneth, 2009: 112). Como medio puro, la violencia divina es manifestación no mediada de un afuera anómico del derecho que expone, al mismo tiempo que detiene, el vínculo entre violencia y derecho (Agamben, 2005: 118). Se trata de una violencia que al carecer de la intención de instaurar un nuevo derecho, al no promover una nueva forma de Estado sino su definitiva abolición, resulta en su mera existencia una afrenta suprema al derecho que, a diferencia de otras formas de violencia que tratan de ser institucionalizadas con el fin de evitar males mayores, lanza sobre ella el anatema de propiciar la destrucción de la comunidad. La violencia divina, al tener por característica el ser un medio puro, lleva en sí una ruptura inaugural del esquema de medios y fines que rigen tanto en el derecho natural como en el positivo. Mientras que para el primero, la violencia termina siendo reducida a una “materia prima”, un dato natural, cuyo único punto problemático sería su utilización para fines injustos, para el derecho positivo, por su parte, la justicia como fin se obtiene a partir del empleo de la violencia sancionada dentro de un marco de legalidad. Benjamin intenta encontrar un criterio por fuera de las formas del derecho –tanto positivo como natural– que le permita “desarticular esa circularidad en la cual la justicia queda subsumida o bien a una justificación de la violencia por los medios legítimos o bien a una justificación de la misma por los fines que persigue” (Cantisani, 2015: 119). Esa perspectiva exterior, Benjamin la hallará en la filosofía de la historia, gracias a la

cual podrá rastrear en su actualidad histórica las trazas de una presencia de la violencia divina.

La violencia divina es una violencia pura (*reine Gewalt*) que resulta destructiva, “pero sólo lo es relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente con el alma de lo viviente” (Benjamin, 2007a[1921]: 135). Su accionar es incruento (*unblutige*) y “golpea a los privilegiados sin previo aviso, sin amenaza, fulminantemente, y no se detiene frente a la destrucción” (Benjamin, 2007a[1921]: 134). El modo en que efectúa la destrucción, su nula vocación de fundar un derecho, la distingue radicalmente de las manifestaciones realizadas por la violencia mítica a la cual se opone punto por punto.

La violencia mítica, al igual que la violencia divina, nace como manifestación pura, como una expresión que, en principio, no estaría en función de un fin. Es la manifestación pura de la existencia de los dioses pero el hecho de originar la instauración de un poder da pie a la fundación de un derecho que, a su vez vendrá a postular, en contraposición a los inicios de la violencia mítica como medio puro, el uso instrumental de la violencia. Un punto clave de diferenciación entre estas formas de la violencia está dado por el hecho de que la violencia mítica es, desde la perspectiva benjaminiana, “idólatra” (Martel, 2012: 51). Esto se debe a que lleva a cabo la institución mundana de un poder soberano que suplanta los atributos divinos respecto de la producción de leyes y la regulación de los límites. Parte de la labor destructiva de la violencia divina consiste en terminar con el fetichismo sobre el que se fundamentan los mitos. La vocación de suplantación de lo divino está en la base de todo el proceso a través del cual el mito no se expresa en un acto de violencia sin resto, sino que funda una nueva soberanía que enlaza al derecho con el ejercicio de la violencia. Contribuye, así, al fortalecimiento del circuito por el cual las formas del derecho se reemplazan unas por otras dejando intacto su vínculo instrumental con la violencia.

En este punto existe una divergencia entre los lectores de *Para una crítica de la violencia*. De acuerdo a una de las interpretaciones, la violencia divina, en su oposición total al mundo irredento del mito –en el que los dioses están presos de la

necesidad e impera la mentira– vendría a erigir al “Dios único y su revelación como fuerzas de la redención y la verdad” (Menninghaus, 2013: 26). La labor destructiva tendría, de acuerdo a otra de las interpretaciones, un carácter puramente negativo. No buscaría instalar un derecho, una institución estatal, pero tampoco una verdad. Su trabajo se reduciría a remover la mentira instaurada por la violencia mítica. Por ese motivo, “los actos de destrucción mesiánica de ídolos son (...) la mitad de la historia” (Martel, 2012: 52). La suspensión del circuito por el que las violencias conservadoras y fundadoras del derecho se reenvían unas a otras instauraría, según esta perspectiva, la “detención mesiánica del acaecer” –mencionada por Benjamin en las *Tesis de filosofía de la historia*– gracias a la cual se produce “una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido” (Benjamin, 1994b[1940]: 190). La dimensión mesiánica de la violencia divina se limitaría, así, a desbrozar el terreno político de los mitos para permitir el surgimiento de la otra mitad de la historia, la que “depende de nosotros” (Martel, 2012: 52). En la base de la discrepancia entre estas lecturas se encuentran diferentes modos de evaluar los supuestos implicados en el proyecto benjaminiano de una filosofía de la historia que ofrecería el basamento para una crítica radical del funcionamiento del derecho y los poderes soberanos. La polémica recurrente está dada por la consideración, por una parte, de la filosofía de la historia benjaminiana –con su confianza mesiánica en ciertos sujetos de la historia que vendrían a redimir al mundo– como un producto que, resultado de una época propensa a los desbandes hacia los extremos, careció de la capacidad para afirmarse en la realidad social en su momento y fue luego desmentido categóricamente por el devenir histórico del siglo XX; mientras que la posición opuesta encuentra en el proyecto de Benjamin una vigencia capaz de ser reactualizada en el presente, en tanto su diagnóstico respecto al funcionamiento de la violencia estatal y las vías para ponerle fin sigue siendo válido. Se podrá apreciar, en los autores a analizar a continuación, cómo esta división tiene consecuencias para las cuestiones que interesan en particular al objetivo del presente trabajo.

3. Una filosofía de la historia caduca: la lectura de Honneth

La premisa básica del ejercicio del derecho supone la proclamación del monopolio de la violencia por un poder soberano. Sin embargo, una aplicación monolítica de este criterio de exclusión tajante respecto de toda otra forma de violencia que no sea la sancionada por el derecho, recuerda Benjamin, podría derivar en una escalada de destrucción que arrastrara a los contendientes, poniendo en riesgo la existencia social misma. Por esta razón, el “derecho comienza así a plantearse determinados fines con la intención de evitar manifestaciones más enérgicas de violencia conservadora de derecho” (Benjamin, 2007a[1921]: 127). Esa lucha de fuerzas que se potencian mutuamente hacia un horizonte catastrófico, semejante a lo que ha sido definido como *stásis*, aparece en el límite político como una posibilidad cierta que lleva al poder estatal a adoptar una posición versátil frente las modalidades extrajurídicas de la violencia. La evitación de un mal mayor pone en crisis el fundamento de la legitimidad del derecho al exhibir el carácter utilitario de una violencia que tiene como primordial objeto mantener un orden capaz de hacer posible el ejercicio del poder. Se retomarán en este apartado algunos argumentos de Honneth sobre esta cuestión que nos permitirán iniciar la discusión sobre el sitio de la *stásis* en la teoría política expuesta en *Para una crítica de la violencia*.

En su revisión, Honneth recupera la distinción de Benjamin entre la violencia instauradora de derecho y aquella que lo conserva. Diversos ejemplos extraídos de la elaboración de los andamiajes normativos muestran que el poder soberano tolera situaciones en las que, tanto en la institución como en la conservación del sistema jurídico, se transgreden las fórmulas que legitiman al derecho. En ambas, se produce “el colapso de la pauta” de una disciplina como el derecho que ante la obligación de tolerar, para no generar un mal mayor, aquello que por principio debería combatir, pone en evidencia su proximidad con la violencia y el hiato que lo separa de la justicia (Honneth, 2009: 122). En el caso de la violencia fundadora de derecho se asume la regulación de varias modalidades de la violencia extralegal: la violencia pedagógica, el “gran delincuente”, la huelga, y la violencia bélica. En el primero, el

Estado interviene en el ámbito de la privacidad de los ciudadanos para restringir los excesos en el uso de la violencia pedagógica. La limitación sobre esta práctica, y no su abolición, se debe a que el derecho reconoce la eficacia de los golpes en el proceso de enseñanza, abocándose a encausarlo productivamente para que no genere indeseables consecuencias.

El siguiente caso de violencia tolerada por el derecho es el “gran delincuente”. Éste, según Honneth, expresa una violencia “cuyo carácter subversivo ha debido resultar tan amenazador para el Estado como para renunciar aquí también a toda evidencia de sanción histórica y tratar de imponer su monopolización por medio de la violencia” (Honneth, 2009: 122). Cabe aquí puntualizar una primera discrepancia con el texto. Benjamin, en su descripción de la violencia del “gran delincuente”, se limita a sostener que suscita la admiración popular porque expresa una “voluntad de violencia” que transgrede un derecho que es vivido por las masas como una fuerza opresiva. Sin embargo, Benjamin no parece considerar que esto lo haga merecedor de la tolerancia del soberano. En las menciones a la violencia del “gran delincuente”, Benjamin se limita a sostener que el Estado teme a esta violencia porque ve en ella un desafío a su monopolio respecto del uso de la fuerza. Estos dos fragmentos sirven para ilustrar la situación del “gran delincuente”:

La función de la violencia por la cual ésta [la violencia del “gran delincuente”] es tan temida y se aparece, con razón, para el derecho como tan peligrosa, se presentará justamente allí donde todavía le es permitido manifestarse según el ordenamiento jurídico actual [*wo selbst nach der gegenwärtigen Rechtsordnung ihre Entfaltung noch zulässig ist*] (Benjamin, 2007a[1921]: 117).

[...] Pero el estado teme a esta violencia [del gran delincuente] en su carácter de creadora de derecho, así como debe reconocerla como creadora de derecho allí donde fuerzas externas lo obligan a conceder el derecho de guerrear o de hacer huelga [*wie er sie als rechtsetzend anerkennen muß, wo*

auswärtige Mächte ihn dazu zwingen, das Recht zur Kriegführung, Klassen, das Recht zum Streik ihnen zuzugestehen]. (Benjamin, 2007a[1921]: 120).

La tolerancia hacia formas no estatales de ejercicio de la violencia no parece estar, en ninguno de los pasajes citados, referida al gran delincuente sino diferida hacia potencias capaces no sólo de generar temor sino también de provocar una conflagración creciente que pudiera derivar en la temida ruina común. El “ordenamiento jurídico” le permite expresarse a esta voluntad de violencia allí donde se ve obligado por razones de fuerza mayor: en los casos de la huelga y el derecho bélico. No es una vocación individual la que se puede oponer al Estado de modo tal que se produzca una concesión en la aplicación de la violencia. Aquello ante lo cual el poder soberano transige en relación a los principios que le proporcionan el sustento –pasando, como lo demuestran los fragmentos citados, del temor al reconocimiento– es la violencia de alcance colectivo, ya sea que esté dada por la costumbre, organizada por el pueblo en su propio territorio o por otro Estado que posee una fuerza superior y pasa a dominarlo.

En el derecho de guerra, el Estado acepta, ante una situación de derrota bélica, la imposición de la nación triunfante que sobreimprime sus leyes sobre amplios aspectos legislativos del país dominado. Hay detrás de esta elección la necesidad suprema de mantener una legalidad que organice previsiblemente a la sociedad. La ley impuesta por “las fuerzas extranjeras” es siempre preferible a la completa ausencia de normativa que podría derivarse de una contienda que se prolongue indefinidamente puesto que carece de los procedimientos para establecer la paz. El derecho bélico requiere de modo indispensable la distinción básica entre guerra y paz. Por ello, “incluso –o más bien justamente– en condiciones primitivas, que en otros sentidos apenas tienen noción de los rudimentos de relaciones de derecho público, e incluso cuando el vencedor se ha adueñado de una posesión ya inamovible, es necesaria e imprescindible aun una paz en el sentido ceremonial” (Benjamin, 2007a[1921]: 199). Tal distinción entre guerra y paz es la piedra basal de

un derecho constituido a partir de la violencia pero que encubre este origen bajo fórmulas que, como el contrato, rememoran a los acuerdos logrados de modo no violento por fuera del derecho. Esa situación en la que el derecho externo a un Estado se impone al interno, según Honneth, parece atentar contra la argumentación de Benjamin puesto que hasta el momento la concesión del poder soberano se realizaba en relación a una entidad que no reclamaba el monopolio en el uso de la violencia, sino que se encontraba en un nivel inferior respecto de esta capacidad. Los contrincantes, en el caso del derecho de guerra, tienen cierta paridad, lo cual desde el punto de vista Honneth lesiona la demostración al equiparar un Estado extranjero con las organizaciones del movimiento obrero (Honneth, 2007: 124).

En el derecho de huelga, el Estado se vio obligado a conceder a los trabajadores la posibilidad de organizarse con el fin de suspender la actividad laboral. Al institucionalizarse esta práctica los obreros lograron poner los sindicatos a la par de los Estados respecto del ejercicio legítimo de la violencia, en tanto que el Estado se ahorra el cariz extremadamente violento que indefectiblemente acarrearán las huelgas en las que los manifestantes “pasaban súbitamente al sabotaje y prendían fuego a las fábricas” (Benjamin, 2007a[1921]: 127). Este derecho al uso de la violencia por parte de las organizaciones obreras no es explícitamente reconocido por el Estado. Si la huelga consiste de modo primordial en el abandono de toda actividad no puede ser catalogada de modo directo como violencia: “Tal consideración ha facilitado al poder estatal la concesión del derecho a la huelga, cuando ello ya no podía ser evitado”. Desde el punto de vista del Estado, con el derecho a huelga se le otorga a los trabajadores no tanto una capacidad de ejercicio de la violencia, sino “más bien el derecho a sustraerse a la violencia, en el caso de que ésta fuera ejercida indirectamente por el patrono”. Pero dado que para la clase obrera “el derecho de huelga es el derecho a usar la violencia para imponer determinados propósitos” (Benjamin, 2007a[1921]: 118), llegado cierto punto, la perspectiva del derecho y la de los trabajadores necesariamente han de colisionar. La huelga general revolucionaria es el punto en que esa contradicción de las visiones se vuelve más aguda y manifiesta. En su argumentación, Benjamin recupera la distinción realizada

por Sorel entre la huelga general política y la huelga general proletaria. La primera se mueve dentro de la esfera de la reproducción del derecho. Logra modificar las posiciones de soberanía y subordinación, haciendo surgir una nueva clase dominante, pero deja indemne la estructura de la relación. Su acción, al restringirse a trazar reformas en el orden político, se detiene ante el umbral de la crítica a los fundamentos del Estado, que terminan siendo reproducidos con una módica variación del elenco. Dado que los sindicalistas revolucionarios no apostaban por una reforma del Estado, sino que se proponían “realizar este pensamiento de Marx: que la revolución socialista no debe aspirar a reemplazar a una minoría gobernante por otra minoría” (Sorel, 1978[1908]: 116), el recurso a cualquier herramienta de lucha con una dimensión política quedaba desechada.

La huelga general revolucionaria al no proponerse como un medio para un fin actual –la modificación de algún aspecto de la legislación– sino al buscar aquello que no puede ser visto más que como un objetivo ilegítimo desde el poder soberano –la abolición del Estado y la destitución del derecho–, puede ser calificada como medio puro. Dado que en ésta los trabajadores toman la “decisión de retomar sólo un trabajo enteramente cambiado, un trabajo no impuesto por el estado”, Benjamin considera “anarquista” (*anarchistisch*) a esta forma de huelga (Benjamin, 2007a[1921]: 129)³. La interrupción plena de toda actividad productiva, en una civilización que ha hecho del progreso productivo su estandarte ineludible, es vivida como una violencia intolerable por parte del Estado que ve allí la extorsión que en realidad existe en las formas más moderadas de uso del derecho a la huelga. En los términos del derecho, la huelga general revolucionaria cae fuera de la legalidad puesto que no podrían existir nunca motivos simultáneos para paralizar la actividad en todas las ramas de la industria y el comercio. Allí donde el movimiento

³ Si bien la traducción que utilizamos dice “anárquica” consideramos que *anarchistisch* expresa el término “anarquista” tal como ha sido traducido en Benjamin, Walter. *Iluminaciones IV*. Buenos Aires: Aguilar, trad. Roberto Blatt, 2011 y en Benjamin, W. “Hacia una crítica de la violencia”. *Obras, libro II, vol. 1*. Madrid: Abada, trad. Jorge Navarro Pérez, 2007. La traducción adoptada parece estar más en consonancia con las consideraciones políticas que desarrolla Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, mientras que “anárquica” podría remitir al componente caótico presente en la *stásis* definida en un sentido peyorativo del cual busca distanciarse.

obrero cree hacer uso de una herramienta legal, el Estado ve una utilización de la violencia que supone un abuso respecto del derecho concedido. Pone en marcha, por este motivo, “medidas extraordinarias” (*Sonderverfügungen*) para restaurar el orden. Si ante la huelga de un oficio o una rama industrial el derecho puede permanecer relativamente indiferente, la huelga general revolucionaria representa un “caso grave” (*Ernstfall*) que suscita su hostilidad inmediata.

En la interpretación de Honneth, para Benjamin “la huelga general es un producto legal del mismo orden legal constitucional que ahora trata de derribar haciendo uso del derecho de huelga; y el Estado a su vez –hay que agregar una vez más– sólo puede reaccionar ante este peligro lesionando sus propios principios” (Honneth, 2007: 123). La recuperación del monopolio de la violencia estatal incurre en una nueva violación de los principios jurídicos que debería custodiar ya que niega violentamente el ejercicio de un derecho concedido. La interrupción de este derecho saca a la luz el carácter utilitario de la cesión. Tanto en el derecho de huelga como en el derecho bélico se hace evidente para Benjamin “que el positivismo jurídico imperante fracasa con su criterio de legitimidad para la violencia porque tiene que reconocer medios de empleo de la violencia cuyo ejercicio autoriza a imponer fines jurídicos que transgreden el sistema” (Honneth, 2007: 124).

Honneth señala que Benjamin encuentra este socavamiento de los principios del derecho por su propia puesta en práctica también en las instancias en las que “la legitimidad jurídica está fuera de discusión de antemano porque ‘se hace uso de ellas como medio para los fines del Estado’” (Honneth, 2007: 125). La pena de muerte y la institución policial, que contribuyen al sostenimiento del Estado como parte de la violencia administrativa, son puntos en los que emergen las contradicciones entre el discurso sobre las relaciones entre violencia y derecho y su puesta en práctica efectiva. La policía y la pena de muerte no se limitan a conservar sino que sobrepasan esta esfera expandiéndose al ámbito de la instauración de derecho. La primera existe como una “ratificación simbólica” del orden establecido, una renovación de vínculo entre violencia y derecho que no es una mera restauración de lo existente. El modo de funcionamiento de la policía modifica la dialéctica oscilante entre violencia

conservadora y violencia fundante del derecho, en un sentido plenamente opuesto al de la violencia divina. Las características de la institución no dejan abolidas sino que hacen indiscernibles ambas instancias al diluir sus límites hasta hacer inútil la distinción. Para Honneth, las consideraciones de Benjamin sobre la policía pecaban de extremistas, estaban regidas por “impresiones muy vivas de abuso de poder por parte de las autoridades policiales de aquella época” (Honneth, 2007: 127) y no se corresponden con la función de esta institución en las sociedades que evolucionaron democráticamente.

En tanto supone que la perspectiva de la filosofía de la historia benjaminiana en su asunción de la “visión de los trabajadores” es “meramente atribuida”, el repaso de Honneth por los argumentos de Benjamin tiende a poner en un plano de igualdad elementos que sólo poseen una similaridad externa y que ocupan, en virtud de la adopción de esta “visión”, una función muy diferente en *Para una crítica de la violencia*. La equiparación de la huelga general revolucionaria y la institución policial –es decir, entre aquello que quiebra definitivamente el circuito que reenvía de la violencia instauradora a la conservadora de derecho y viceversa, y aquello que hace a este círculo tan estrecho que no existe distancia entre ambas– encuentra un posible origen en el rechazo de Honneth de la filosofía de la historia que propone Benjamin. Esta es también una de las razones por las que no advierte el parentesco, sustancial según Benjamin, que poseen la huelga y la conversación en tanto medios puros carentes de toda analogía exterior.

4. Lo aformativo como medio puro: la lectura de Hamacher

En su indagación sobre los medios puros, Benjamin encuentra que es posible regular de manera no violenta los conflictos. Existen prácticas comunes capaces de poner un límite a las disputas y generar acuerdos duraderos. Si, limitada a su aspecto de ruptura de relaciones, la huelga puede ser considerada como un medio puro no violento, es posible asimilarla con un modo de resolver los conflictos que también goza del atributo de esta forma de medialidad: “la conversación entendida como técnica de

entendimiento civil” (*Technik ziviler Übereinkunft*) (Benjamin, 2007a[1921]: 126). La conversación es una técnica que pertenece a lo que Benjamin denomina “cultura del corazón” (*Kultur des Herzens*) de la que forman parte la confianza, la cortesía, la simpatía y la delicadeza que afloran en los vínculos con los otros. Roberto Esposito ha aportado una interpretación de esta cuestión del lenguaje en *Para una crítica de la violencia* según la cual los supuestos de este trabajo están en íntima conexión con un texto anterior: *Sobre el lenguaje general y sobre el lenguaje de los hombres* (1916). Esposito sostiene que, para Benjamin, la presencia de la violencia en el lenguaje es fruto de la expulsión del hombre del paraíso, lo que le impide seguir haciendo un uso análogo del lenguaje divino que hace surgir las cosas al nombrarlas. Los hombres en su existencia terrenal al utilizar el lenguaje buscan poner fin al mutismo de las cosas, y es “precisamente esta fuerza en contra de lo mudo y lo incommunicable, que en cierta manera encierra aún la esencia del mundo [...] la máxima violencia” (Esposito, 2006: 64). Esa violencia alcanza su grado mayor en el lenguaje jurídico.

Existen algunos puntos discutibles en las afirmaciones de Esposito. Si nos atenemos a lo descrito en *Para una crítica de la violencia*, la “caída” por sí sola no basta para explicar la presencia de la violencia en la palabra. Incluso con posterioridad al exilio del hombre del paraíso, el lenguaje, a través de la conversación en tanto “técnica de acuerdo civil”, siguió manteniendo la capacidad de lograr vías pacíficas de resolución de los conflictos de manera extrajurídica. Debe recordarse que para Benjamin la conversación permaneció, al menos en un principio, al margen de las regulaciones del derecho. Luego, el temor a que el engaño –que constituye un horizonte posible de los intercambios discursivos– derivara en un uso de la violencia por parte del estafado, el Estado impuso su regulación:

Al prohibir el engaño, el derecho limita el uso de los medios enteramente no violentos, debido a que éstos, por reacción, podrían engendrar violencia. Tal tendencia del derecho ha contribuido también a la concesión del derecho de huelga, que contradice los intereses del estado. El derecho lo admite porque retarda y aleja acciones violentas a las que teme tener que

oponerse [*Das Recht gibt es frei, weil es gewaltsame Handlungen, denen entgegentreteten es fürchtet, hintan hält*] (Benjamin, 2007a[1921]: 127).

La violencia que penetra en el lenguaje no es el fruto directo de la caída, sino de la intervención del poder soberano. Es, como explícitamente sostiene Benjamin, una “violencia jurídica” que se aplica de modo preventivo para impedir un mal mayor como el que implicaría el uso privado de la violencia para hacer justicia en caso de un engaño. El lenguaje, eximido hasta entonces de la intromisión del derecho, se vuelve objeto de la legislación gracias a una dinámica previsora del poder soberano que tiene un paralelo con lo ocurrido con el derecho de huelga. Es ese vaso comunicante entre la huelga y la conversación el que, se puede arriesgar, motiva la intervención estatal en ambas situaciones. Se trata de aquello que hace de cada una de ellas un medio puro, esa dimensión que Werner Hamacher denomina lo *aformativo*:

Lo aformativo es la elipse, que acompaña silenciosamente cada acto y que puede interrumpirle mudamente la palabra a cada acto lingüístico. Por eso, lo que ‘es’ aformativo no puede nunca representarse bajo la forma de la representación, de una regla, de una ley (Hamacher, 2013: 187).

Resulta bastante claro que el derecho es tributario de una dimensión performativa del lenguaje en la que aquello que enuncia el acto de habla se cumple por el mero hecho de ser enunciado: decir “hablo” sería el performativo más evidente y el que requiere de menos requisitos institucionales para cumplirse de un modo pleno. Pero si, tal como lo hace Benjamin, se piensa el lenguaje no como el instrumento de una expresión funcional sino como un medio sin fin, se abre la posibilidad de encontrar en él ese aspecto que antecede a toda performatividad y se caracteriza por la omisión de todo hacer: la aformatividad del lenguaje que no produce nada equivalente a los desarrollos jurídicos. Para Hamacher existe, aunque en un sentido diferente a lo planteado por Esposito, un paralelismo establecido por Benjamin entre el lenguaje y la violencia. Así como puede haber una violencia que sea

un medio para un fin y otra que sea un medio puro (la violencia divina), el lenguaje puede ser –como en la concepción burguesa del lenguaje– la herramienta para comunicar un objeto a un destinatario, un mero medio con una finalidad, o puede ser concebido desde otra teoría que “no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación” (Benjamin, 2007b[1916]). Según Hamacher, la visión benjaminiana implica que así “como el lenguaje en tanto participación se participa *en sí*, pero no instrumentalmente a través de sí, así la violencia denominada divina es para Benjamin el medio, *en* el cual se manifiesta la pura mediatez, pero no es un medio a través del cual se persiga algo” (Hamacher, 2013: 190). La idea del lenguaje como medio puro aformativo, ausente en Esposito, le permite a Hamacher establecer un punto de conexión entre la conversación y la huelga general proletaria. Este tipo de huelga es considerada un medio puro porque es un acontecimiento que no produce y ni siquiera se ha preocupado de realizar proyecciones sobre el futuro debido a que “quién escribe un programa para el futuro es un reaccionario”.⁴ Dado que, como ha sido mencionado, la huelga general proletaria no busca establecer una forma de Estado que reemplace a las preexistentes, “es un medio puro, no un medio para la extorsión que debe influir en la modificación de las condiciones laborales, de la distribución de la violencia o de las estructuras de poder dentro del Estado” (Hamacher, 2013: 195). Es por ende, un medio puro de aniquilación de la violencia jurídica y del Estado y no un instrumento para su reproducción. Es en este sentido que puede ser caracterizada como “anarquista” y admitida como el modo profano de poner fin al *continuum* histórico de las formas de opresión. La suspensión de la violencia jurídica por parte de la huelga proletaria la convierte en el “análogo político” de la conversación ya que no expresa nada que le sea exterior sino que es pura manifestación. Como resultado de la interrupción del vaivén de las formas jurídicas “la cesura que produce la huelga sería la palabra crítica, la palabra moral, la palabra pura” (Hamacher, 2013: 205). Contra lo previsto por Esposito, en esta interpretación la posibilidad de retomar una palabra pura –“que no pertenece a ninguna lengua

⁴ Como recuerda Hamacher, se trata de una frase contenida en una carta de 1869 enviada por Marx a Edward Spencer Beesly, retomada por Sorel y enfatizada por Benjamin.

porque sería [...] la posibilidad del lenguaje y de vida social misma” (Hamacher, 2013: 205)– se hace factible debido a la acción aformativa de la huelga, a su capacidad de interrupción del ejercicio y la reproducción del poder soberano.

Hamacher asocia la acción de la huelga en la esfera política con el modo en que, según señala Benjamin en su ensayo sobre *Las afinidades electivas*, lo inexpressivo pone fin a la totalidad estética abriendo paso a una manifestación moral. En ausencia de expresión aparece la “violencia sublime de lo verdadero” contra las formas estéticas de la belleza heredadas del caos que impulsan una “totalidad falsa, extraviante” (Benjamin, 1986[1922]: 71). Junto a la remisión al estudio de Benjamin sobre Goethe, Hamacher da un indicio para asociar este ejercicio de la suspensión de la expresión y la institución política a una noción desarrollada en *Para una crítica de la violencia*. El autor recuerda que el término alemán para huelga (*Streik*) se deriva del original inglés *strike*. Esta idea de una violencia que fuera un golpe contundente, presente en la huelga desde su nombre mismo, se encuentra también en la justicia provista por la violencia divina. No es casual que las ediciones en inglés suelen traducir la acción de la violencia divina del siguiente modo: “strikes privileged Levites, strikes them without warning, without threat, and does not stop short of annihilation”⁵. Si se sigue en esta línea de interpretación, ese carácter “no sanguinario, fulminante, purificador” que Benjamin le adjudica a la violencia divina estaría presente en la huelga general proletaria. Se puede aventurar que la huelga, al compartir estos aspectos de la pura violencia divina es también una violencia que no se administra sino que se ejerce. Como señala Giorgio Agamben existe para Benjamin una distinción respecto del modo en que esta violencia se ubica ante el derecho:

En tanto que la violencia que es medio para la posición del derecho no abandona nunca su propia relación con éste y asienta así el derecho como poder (*Macht*) que permanece “íntimamente y necesariamente ligado a

⁵ En este caso, se trata de una traducción de *Para una crítica de la violencia* incluida en la compilación titulada *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Nueva York: Schocken Books, 1986, traducción de Edmund Jephcott.

ella", la violencia pura, por su parte, expone y corta el nexo entre derecho y violencia y puede aparecer entonces al fin no como violencia que gobierna o ejecuta (*die schaletende*), sino como violencia que puramente actúa y manifiesta (*die waltende*) (Agamben, 2005: 118).

La idea de una violencia reinante –que no viene a representar nada exterior a ella misma sino que es pura manifestación– en oposición a la violencia obrante instauradora de derecho y a la administrativa conservadora del derecho refuerza este parentesco con la violencia divina al ubicarse la huelga, como se ha descrito anteriormente, en abierta confrontación con las fuerzas operantes de la soberanía sin intención de reemplazarlas. Llegado este punto, aparece un límite para la analogía entre la huelga y la palabra forjada a través de la *aformatividad*.

La idea de una inoperancia presente en la concepción de la huelga general proletaria por parte Hamacher ha merecido algunas revisiones críticas. Se ha señalado que Hamacher “reemplaza la concepción de la manifestación de la violencia divina en la huelga proletaria, como interrupción del ciclo de la violencia mítica, por lo que denomina una huelga ‘ultra-trascendental’ que no es una huelga sino una ‘preposibilidad’, que él llama ‘lo aformativo’” (Ross, 2014: 103). Este cuestionamiento sostiene que la postura de Hamacher respecto de la huelga, en pos de construir una concepción consecuente con la idea de medio puro, la priva de toda motivación humana. La visión de Alison Ross sobre el texto de Hamacher señala correctamente su carácter tributario de las posiciones de Jean-Luc Nancy, cuya teoría centrada en la idea de inoperancia parece haber influido notoriamente en la noción de aformatividad.⁶ La autora afirma que la perspectiva de una inoperancia de los medios puros ha terminado por manipular la postura de Benjamin en dirección a una disolución del objetivo político presente en la huelga general proletaria en beneficio de una acción carente de toda intencionalidad, ya sea política o de cualquier otro tipo. Sin embargo, en lugar de un rechazo tajante a la noción de inoperancia, como el que

⁶ La inoperancia, de acuerdo a Nancy, sería “aquello que se retira de la obra, aquello que ya no tiene que ver ni con la producción, ni con el acabamiento, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, el suspenso” (Nancy, 2000: 61).

parece plantear Ross, es posible pensar la huelga –recuperando ciertos acontecimientos históricos antiguos– de modo tal que pueda volver a ser ubicada dentro de la semántica de la *stásis*. Paula Botteri (1989) al revisar la problemática de este término en la antigua Roma, halla en Apiano una descripción de la primera *stásis* romana –fecha tradicionalmente en 494 a.C.– en la que se pueden encontrar notables puntos de coincidencia con el accionar de la huelga según Benjamin. Relata Apiano:

La plebe y el senado romano sostuvieron frecuentes disensiones entre sí con ocasión de la promulgación de leyes, de la cancelación de deudas, de la división de tierras o de la elección de magistrados. Sin embargo, nunca una de estas controversias internas dio paso a la violencia de las armas, sino que resultaron ser tan sólo diferencias y disputas dentro de un marco legal, que fueron solventadas por concesiones mutuas en medio de un gran respeto. En cierta ocasión incluso, en que la plebe, tras haber entrado en campaña, cayó en una controversia de esta clase, no hizo uso de las armas, sino que se retiró a un monte, que a partir de entonces se llamó Monte Sacro, y ni siquiera esa vez hubo algún tipo de violencia (Apiano, I, 1).

El comentario de Botteri es explícito sobre el parentesco de la retirada del pueblo al Monte Sacro y la huelga: esa salida va a ser indicada en latín con el término *exoperare* (abandonar el trabajo). El fragmento de Apiano permite pensar en una tradición que hace de la inoperancia no un concepto “ultra-trascendental” como el que se le ha adjudicado a Hamacher, sino que la vincula con prácticas históricas referidas a la interrupción de la vida social habitual. La inoperancia no es aquí la ausencia de una motivación sino la carencia de un operar de acuerdo a los marcos institucionales establecidos: es la ruptura de las formas del derecho sin postular otra en su reemplazo. De allí que haya sido consignada bajo la rúbrica de la *stásis* por Apiano.

Al postular una asimilación de la violencia divina de la huelga general proletaria con la resolución no violenta de los conflictos producto de la “cultura del corazón”, la

interpretación de Hamacher tendría por resultado una “tergiversación de la contundencia política” del sitio que ocupa la huelga en el texto benjaminiano: “Paradójicamente, entonces, la pura violencia ‘es’ no-violencia” (Ross, 2014: 102). Ésta lectura de la propuesta de Hamacher le adjudica haber convertido en paradójicas las nociones benjaminianas restándoles, a través de esta operación, la potencia crítica que caracterizaría a este discurso. En contraposición a esta objeción puede sostenerse que el contenido paradójico de los términos utilizados en *Para una crítica de la violencia* no es obra de la interpretación de Hamacher, sino que es el propio Benjamin quien ha elaborado las nociones de este modo. Hay una positividad de lo paradójico, de lo ambivalente, que se vincula a un modo diferente de pensar la violencia, en contra y al margen de los poderes estatales que funcionan como determinación. Como señala Judith Butler, la idea de violencia divina supone “una violencia que destruye la coerción. Ésta constituiría la paradójica posibilidad de una violencia no-violenta” (Butler, 2006: 201-2). La potencia innovadora de este pensamiento estaría sustentada sobre concepciones que hacen de lo paradójico el ariete crítico que es capaz de dirigirse hacia la interrupción del ciclo mítico de las determinaciones. Es en este punto donde es posible trazar, a pesar del carácter “análogo” entre ambas señalado por Benjamin, una distinción entre las formas de medios puros presentadas en la conversación y la huelga. Tanto una como otra tienen en común ser un medio en sí mismo y haberse constituido en sus inicios al margen de la regulación soberana de los conflictos. Sobre las dos también el derecho despliega su andamiaje jurídico bajo una idéntica excusa: evitar un mal mayor. En el caso de la conversación se trataría de prevenir que aquel que ha sido defraudado tomara la justicia por mano propia y se desatara un ciclo de revanchas que pusiera en riesgo el entramado social. Es el mismo motivo preventivo el que motiva la legalización de la huelga. Se la admite para, aun a riesgo de exponer las contradicciones presentes en el ejercicio de la violencia por parte del derecho, hacer de su ejercicio algo previsible y acotado a las demandas sectoriales. Se impide, así, que cada conflicto, por pequeño que éste fuera, acarree la posibilidad de una ruptura total del orden al reprimirse el menor conato de cese de actividades. La permisividad en el uso de la violencia, en el caso de la huelga, y la

regulación de los intercambios discursivos con el objetivo de hacer cumplir la palabra empeñada, en la conversación, tienen el mismo objetivo: impedir que se dibuje en el horizonte una lucha catastrófica con características semejantes a la *stásis*. Respecto de la conversación, “el derecho limita el uso de los medios enteramente no violentos, debido a que éstos, por reacción, podrían engendrar violencia”; mientras que, como ya se ha indicado, al derecho de huelga, se “lo admite porque retarda y aleja acciones violentas a las que teme tener que oponerse” (Benjamin, 2007a[1921]: 127).

En *Para una crítica de la violencia*, el propio Benjamin da un indicio de aquello a partir de lo cual puede establecerse una distinción más allá de la analogía entre estas dos formas de medios puros que ha sido, efectivamente, omitido por Hamacher. A diferencia de lo que ocurre con la conversación, el exceso en el ejercicio del derecho de huelga, al darse la coordinación en el cese de todas las ramas de producción en pos de un cambio de régimen social, es caracterizado por el poder soberano como un “caso grave” (*Ernstfall*) (Benjamin, 2007a[1921]: 118) que motiva las medidas de excepción (*Sonderverfügungen*) a través de las cuales se busca la restauración de la posibilidad del ejercicio del derecho. Si la perspectiva de Honneth impedía una aproximación al texto de Benjamin que pudiera dar cuenta de la analogía entre la conversación y la huelga, la noción de aformatividad, tal como la presenta Hamacher, dificulta la apreciación del elemento a partir del cual es factible establecer una diferencia entre ambas: la consideración de la huelga por parte del poder soberano como un “caso grave”. La huelga general revolucionaria es, entonces, desde el punto de vista del derecho un motivo privilegiado de emergencia del estado de excepción que tiene como coartada sus posibles consecuencias desastrosas. Para evocar las características de las formas más extremas de acción del movimiento obrero, Benjamin utiliza un término –*Ernstfall*– que, como ha sido destacado por Agamben (2007: 105), funciona en Carl Schmitt como sinónimo del estado de excepción. Por este motivo, consideramos que una breve revisión del sitio que ocupa la *stásis* en el esquema teológico-político de Schmitt será de utilidad para terminar de esclarecer el lugar que esa misma noción ocupa en la teoría benjaminiana.

5. El policía y el partisano

Las relaciones polémicas entre Schmitt y Benjamin respecto de la definición de la soberanía y la teología política han sido extensamente comentadas en las últimas décadas.⁷ Se han visto en ellas un juego de reasunciones y modificaciones que se retroalimentan para llegar a conclusiones opuestas a partir de supuestos que resultan extremadamente próximos (Bredekamp, 1999). Se ha planteado también que la concepción de Benjamin toma prestada buena parte del núcleo elemental de la teoría de Schmitt a la cual le invierte la perspectiva (Traverso, 2007). Lo que es valorado positivamente por Schmitt –la capacidad decisoria de un poder soberano sin límites, la contención de las tendencias destructivas por obra del *katékhon*, y la emergencia del estado de excepción como forma de restauración de una situación normal que permita la producción de leyes– se tornaría su anverso en Benjamín y pasaría a gozar de un estatuto negativo. Se verá más abajo que el modo en que está presente la idea de *stásis* en ambos autores permite problematizar estas extendidas presunciones.

En la elaboración de su teología política, Schmitt recuperó el concepto de *stásis* para dar cuenta de la expansión del horizonte conflictivo en una sociedad que pone recaudos al ejercicio de la soberanía estatal. La concepción política de Schmitt parte de la conocida premisa según la cual los conceptos más relevantes de la teoría política moderna son en realidad conceptos teológicos secularizados, entre los cuales se encuentra la *stásis*. Su función en la esfera política y la teológica es, sin embargo, diferente porque las características de la divinidad y la soberanía en tanto unidad son diferentes. Es por ello que “el concepto teológico de unidad requiere el malestar

⁷ Más allá de los textos que se consignan en este apartado existe una amplia bibliografía sobre las relaciones teóricas y personales entre Benjamin y Schmitt, en la cual destacamos la discusión surgida a partir del texto de Kennedy, Ellen. “Carl Schmitt and the Frankfurt School”. *Telos*. 71 (1987) compuesta por los siguientes artículos: Jay, Martin. “Reconciling the Irreconcilable? Rejoinder to Kennedy”. *Telos*. 71 (1987); Preuss, Ulrich K. “The Critique of German Liberalism: Reply to Kennedy”. *Telos*. 71 (1987); y Sollner, Alfons. “Beyond Carl Schmitt: Political Theory in the Frankfurt School”. *Telos*. 71 (1987). El núcleo de la polémica estuvo dado por una discusión acerca de la incidencia de los conceptos de Schmitt en algunos autores de la teoría crítica (entre ellos, por supuesto, Benjamin). Otro importante texto que aborda específicamente la cuestión del vínculo Schmitt-Benjamin es: Weber, Samuel. “Taking exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”. *Diacritics*. Vol. 22, N° 3-4 (1992). Giorgio Agamben ha dedicado también páginas fundamentales sobre el tema en *Estado de excepción*.

interno denotado por la *stásis* para demostrar que no hay nada exterior a dios” (Vardoulakis, 2009: 135). Al no tener en cuenta esta singularidad de lo divino respecto de la soberanía que posee un límite exterior “todos los intentos de separar lo teológico de lo político olvidan que la *stásis* es una articulación positiva sólo en la unidad divina” (Vardoulakis, 2009: 135). Para esclarecer la modalidad diferenciada con que actúa la *stásis* en el terreno político respecto del orden divino, Schmitt retoma los escritos de Platón, sosteniendo que

para Platón la guerra propiamente dicha sólo es guerra entre griegos y bárbaros (que son "enemigos por naturaleza"); las luchas entre griegos, por el contrario, son para él *stáseis*. Lo que opera aquí es la idea de que un pueblo no puede hacer la guerra contra sí mismo y que una "guerra civil" sólo puede ser automasacre, no en cambio formación de un nuevo Estado o incluso de un nuevo pueblo (Schmitt, 1991 [1932]: 59).

La formulación platónica comentada por Schmitt recupera buena parte del postulado de Demócrito: un pueblo que se desgarrar a sí mismo, sin fundar una nueva forma de legalidad. Hay, entre *stásis* y *pólemos*, una línea demarcatoria clara que ubica de un lado a la catástrofe infecunda y, del otro, al violento ejercicio de la innovación y la preservación soberana del orden. Un texto posterior de Schmitt, *El nómos de la tierra* (1950), permite exponer con mayor detalle esta distinción. La regulación del conflicto, posible gracias a la conformación de Estados centralizados en la Europa del siglo XVII, evitaba que la guerra llegase hasta el extremo de la total aniquilación. El combate entre Estados se volvía una suerte de disputa análoga al duelo entre personas privadas. Existían garantías para los contrincantes, procedimientos que ambos se comprometían a respetar reconociéndose las partes como *iustus hostis*. Si el fundamento de toda política es la indispensable distinción entre amigo y enemigo, este último debe a su vez ser diferenciado del criminal que se encuentra por fuera de la ley. El enemigo justo no deja de ser reconocido como un igual y, por lo tanto, sujeto de ciertos derechos. Se lo combate a través de medios

restringidos y por motivos estrictamente políticos. En cambio, no hay límites en el ejercicio del poder soberano respecto de la eliminación de aquel que es considerado un criminal. El Estado cumple ambas funciones pero lo hace mediante instancias diferenciadas. Recordando una vieja máxima prusiana, Schmitt sostiene: “la tropa combate al enemigo, pero al merodeador lo elimina la policía” (Schmitt, 1991 [1932]: 48). La frase da una idea muy certera de la naturaleza diferenciada de la violencia en la división de los roles del Estado. Del combate participan soberanos que se reconocen mutuamente como iguales y pelean por medio de ejércitos regulares que se distinguen claramente entre sí y respecto de la población no beligerante. El criminal carece de todo reconocimiento como *iustus hostis*. Al no gozar de las prerrogativas de un soberano, no es un igual, por ende “bandidos, piratas y rebeldes no son enemigos [...] sino objetos de la persecución penal y la eliminación” (Schmitt, 1979 [1950]: 176). El defecto crucial de todas estas figuras es la ausencia de una vocación auténtica por instaurar un orden que las hacen merecedoras, en la perspectiva de Schmitt, de una represalia sin atenuantes.

Si en el horizonte de toda sociedad, en los extramuros de la política se agita la posibilidad de ser arrastrado hacia la *stásis*, la preocupación fundamental de Schmitt será teorizar una forma del orden político que garantice en la mayor medida posible que no se caerá bajo la lucha fratricida. Con este objetivo, recurre a un concepto presente en el *Nuevo Testamento*: el *katékhon* descrito por Pablo en la *Segunda Carta a los Tesalonicenses*. Literalmente, *katékhon* es la fuerza que contiene. Es, como lo señala, Schmitt “una fuerza histórica capaz de *detener* la aparición del Anticristo” (Schmitt, 1979 [1950]:38) y por lo tanto de evitar el fin de los tiempos. Esta figura se realiza en la historia bajo la forma del Imperio y el Estado, en tanto ambos son capaces de regular y rechazar el conflicto que puede llegar a poner en riesgo la existencia misma de la sociedad.

El *katékhon* es la forma paradigmática de un poder soberano eficaz que se impone por sobre la posibilidad de la caótica ausencia de ley representada en el ámbito teológico por el Anticristo y, en los aspectos más terrenales de la política, por la *stásis*. Su función era la “expansión de la buena nueva [que] requiere una nueva

estructura comunitaria y administrativa de tipo teológico-político que condujo finalmente al establecimiento de la Iglesia como forma de gestión del carisma mesiánico primitivo” (Ludueña Romandini, 2010: 229). Aquel al que el *katékhon* busca contener es denominado por Pablo de Tarso como “hombre de la anomia” (2Tes, 2, 3). Existe una discusión acerca de la referencia precisa de esta figura que no resulta aquí de relevancia, dado que más allá de si remite al Anticristo –como lo plantean Agamben (2006) y Schmitt (1979 [1950])– o si esta evocación es improbable –como afirma Ludueña Romandini (2010)– en todos los análisis el *katékhon* aparece como el mecanismo a través del cual se impide la disolución de todas las reglas. Si, como lo considera la concepción tradicional, la *stásis* es la modalidad suprema de *anómos* va de suyo que esa fuerza que contiene debía estar abocada a la restricción de esta discordia.

En el esquema teórico de Schmitt, cualquier intento por poner límites a esta capacidad del *katékhon* y modificar su funcionamiento –sobre todo a su poder de interrumpir la normalidad para instaurar el estado de excepción– tiene necesariamente un efecto contraproducente. Ello se debe a que las fórmulas de la democracia liberal, de las ideologías revolucionarias y los fundamentos de la Ilustración se sostienen en principios universalistas de índole humanitaria que perciben en la condición decisoria de la soberanía estatal un elemento peligroso. La capacidad soberana para ejercer la decisión es la piedra de toque de la filosofía política schmittiana. La conocida definición de Schmitt señala que “soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009 [1922]:13). Cuando surge una anomalía que impide ejercer el poder bajo los cauces normales, cuando aparecen casos que escapan a la previsión genérica de las leyes para tiempos de normalidad y obstaculizan la puesta en práctica de esa legalidad, el propio poder soberano se exime del cumplimiento de la ley para restaurar alguna forma de normalidad que haga posible aplicarla. El punto clave en este esquema es la posesión de la capacidad decisoria para dictaminar la existencia del estado de excepción. De acuerdo a Schmitt: “Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza

un elemento específicamente jurídico, la ‘decisión’” (Schmitt, 2009 [1922]: 18). En tanto lo excepcional en su particularidad escapa a la capacidad de previsión de la norma, las leyes no pueden anticipar de manera precisa cuál es la forma que adquiere la anomalía. Es así que la definición de esta situación queda librada a la figura del soberano. Éste determina cuándo se está ante un momento de excepción y cuáles son las medidas para lograr un retorno a la posibilidad de aplicación de la ley. Frente a la evidencia de que no es posible legislar sobre el caos, el soberano aspira mediante el estado de excepción a la restauración de aquello que considera normal. Esta normalidad es, de manera primordial, la posesión del poder de decisión en manos del Estado. Aquello sobre lo que hay que decidir es el fundamento de la existencia política de la comunidad: la posibilidad de aplicar la ley. El poder soberano se orienta entonces a la restauración del orden, un orden que puede adquirir múltiples formas a lo largo de la historia pero que en un determinado momento debe tener una configuración precisa. El *katékhon* puede mutar para afrontar los momentos en que se desafía su poder. Como se ha señalado, la idea del poder soberano funcionando como un retardo de la catástrofe también está presente en la visión benjaminiana. Es la búsqueda de esa detención lo que lo hace admitir, en contra de todas las previsiones, la huelga en el interior del derecho. La institucionaliza, avalando el ejercicio de una violencia moderada por fuera de lo legal, para impedir que ponga en riesgo al derecho en su totalidad. De esta manera, se hace uso de una decisión de raigambre política para violentar los principios del derecho en pos del mantenimiento del orden.

La enumeración de Schmitt respecto de aquellos que no merecen el estatuto de *iustus hostis* (bandidos, piratas y rebeldes) y deben ser eliminados por la fuerza policial permite establecer una primera distinción con la forma de teorizar la violencia por parte de Benjamin. El argumento benjaminiano afirma que el derecho confunde adrede el carácter no fundante de la violencia divina encarnada en la huelga general revolucionaria con la violencia de rapiña (*raubende Gewalt*)⁸ para sustraerle la

⁸ En este caso hemos decidido no seguir las ediciones castellanas consultadas que traducen el término como “violencia de robo” o “violencia pirata”.

posibilidad de ver allí un *iustus hostis* y hacer caer sobre ella los drásticos castigos previstos para bandidos, piratas y otros *fuera de la ley*. Prima en esta asimilación el hecho de que, independientemente de los fines que pueda perseguir, la sola existencia de una violencia por fuera del ámbito del derecho es vivida por éste como un atentado en su contra. La violencia de rapiña, encarnada en la figura del gran delincuente, es la manifestación de una voluntad de violencia (*Gewalt willen*) que goza del beneplácito popular. La diferencia entre esta violencia y aquella que expresa la huelga general revolucionaria pasa por su uso como medio. La rapiña es un medio para “asegurarse directamente lo que se quiere” (Benjamin, 2007a[1921]: 119), en tanto que la huelga general, al gozar de los atributos de los medios puros, no es un medio para un fin determinable dentro un contexto dado del derecho. La violencia de rapiña es un medio para un fin que actúa directamente apropiándose de la vida y la propiedad sin pasar por el tamiz de las formas del derecho. Esa modalidad de ejercer la fuerza, no funda o modifica un derecho de modo duradero puesto que no contiene otro elemento limitante más que la violencia que pueda oponérsele.⁹ Es posible advertir entonces cómo la perspectiva crítica que Benjamin intenta instalar inaugura una distinción entre las distintas formas de violencia –la fundante de derecho, la divina, la de rapiña y la que proviene de la *stásis* propiamente dicha– que le disputan al poder soberano su monopolio sobre el ejercicio de la fuerza. Desde otras consideraciones –por ejemplo en el esquema de la teología política schmittiana– el poder soberano dado que sólo puede reconocer como un igual a otro soberano estatal debe englobar todas estas violencias que se producen al interior del Estado bajo el tópico de la promoción en última instancia de la *stásis*, ejecutando contra ellas las sanciones correspondientes. Benjamin no se limita, entonces, a invertir la valoración negativa por parte de Schmitt, sino que produce un criterio –fundado en la confianza de una ruptura del ciclo de las formas míticas del derecho por parte de la violencia divina– capaz de distinguir al interior de la *stásis* entre diferentes modalidades de la violencia confundidas por una tradición política transmitida a lo largo de dos milenios. Pero a

⁹ Al establecerse una distinción precisa a partir de la cual conceptualizar la violencia de rapiña, puede cuestionarse la idea de Slavoj Žižek cuando asimila los saqueos e incendios de supermercado en Río de Janeiro, ocurridos años atrás, a la violencia divina (Žižek, 2013: 239).

diferencia de otras revisiones del fenómeno, esta distinción se realiza sin negar la posibilidad efectiva de la existencia de una conflagración catastrófica en la comunidad.

La cercanía formal de la violencia divina y los medios puros con la *stásis* tal como ha sido definida por la tradición y la violencia de rapiña –presente en aspectos como el carácter no instituyente de derecho y la exterioridad al mismo– ha facilitado la labor represiva del poder soberano. Puede interpretarse que, para Benjamin, el resultado de la necesidad constante de poner en marcha esta exclusión, debida al incremento de las tensiones sociales en el capitalismo, ha incidido en la aparición de una nueva institución sobre la que también puede conjeturarse que funge como índice de la proximidad de una nueva era. En la interpretación benjaminiana, la demostración más cabal del funcionamiento interesado del *katékhon* en oposición no sólo a la *stásis* sino también a la violencia divina que busca inaugurar un nuevo tiempo histórico, se encuentra en la institución policial en tanto figura que vendría a encarnar el “estado de excepción permanente” descrito posteriormente en las *Tesis de filosofía de la historia*.

La policía es un poder que encuentra por doquier excepciones sobre las que debe tomar una decisión al margen de toda normativa previa. No sería tanto un poder sin fin, sino una institución capaz de proponer constantemente nuevos fines sin necesidad de complimentar con los requisitos victoriosos de una violencia instauradora de derecho. Tal ejercicio del poder, al exhibirse de modo cotidiano, pone de manifiesto cierta verdad respecto del ordenamiento jurídico y su posible interrupción en casos de extrema necesidad. La transformación crucial que Benjamin encuentra en la emergencia del poder policial es la delegación por parte del derecho de la capacidad instituyente a una institución que posee amplios márgenes para definir los fines y los medios para alcanzarlo. Esta violencia indiferenciada actúa como la contracara plena de la violencia divina. Si esta última, en su vocación destituyente, ponía de manifiesto la conexión entre derecho y violencia; algo similar ocurre con la policía, pero en este caso la exhibición de esta conexión está al servicio de un objetivo opuesto: el reforzamiento del derecho y el poder soberano hasta límites hasta ahora

desconocidos. Agamben ha destacado que la violencia divina se sitúa en una zona en la que no posible trazar una distinción entre excepción y regla; algo similar, pero en un sentido por completo distinto –en tanto no suspende al derecho sino que lo refuerza al máximo– ocurre según Benjamin con la institución policial.

Los hechos históricos ocurridos a lo largo del siglo XX hicieron que, hacia mediados de la década de 1960, Schmitt debiera reelaborar su teoría de la soberanía y escribir *Teoría del partisano* (Schmitt, 2013[1963]). El principal motivo que lo llevó a revisar su concepto de lo político fue la creciente importancia de una figura política que había ocupado un lugar marginal a lo largo de la historia: el *stasiótes*. El insurrecto, el sedicioso, aquel que era considerado desde el punto de vista soberano como un bandido que podía ser aniquilado sin contemplaciones en tanto no era reconocido como un contendiente legítimo por el Estado, ya no era un elemento estéril de la historia sino que empezaba a gozar de la capacidad de fundar derecho en un Estado. Lenin, Mao, la revolución cubana y Vietnam eran la cabal demostración de que la concepción tradicional de la soberanía estatal estaba en crisis y no podía enfrentar con éxito una sublevación partisana, viéndose a menudo obligada a reconocer el carácter de enemigo justo a las fuerzas insurgentes. Caracterizado por su irregularidad, compromiso político, movilidad y su arraigo entre la población nativa, el partisano era percibido ahora por Schmitt como una figura cuya violencia es fundadora de derecho. Esta virtud le ha hecho ganar una dimensión institucional a partir de la posibilidad, presente en la Convención de Ginebra, de que un tercero lo reconociera, siempre y cuando tuviera cierto grado de organización, como una fuerza política legítima a la cual le asisten en la lucha todos los derechos de los que goza un Estado. En su “acotación al concepto de lo político”, Schmitt extiende su elaboración de la soberanía para dar cuenta de la admisión como *iustus hostis* de aquel que tradicionalmente era simplemente eliminado. En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin ya había advertido la posibilidad de que las fuerzas que reivindican su pertenencia a una política revolucionaria cayeran bajo el influjo del círculo mágico de la reproducción del derecho. De allí que en este texto hubiera expresado una crítica breve, aunque reveladora respecto de las expectativas futuras, a la revolución

espartaquista por haberse limitado a la huelga general política (Benjamin, 2007a[1921]: 128). Al existir la posibilidad de hacer uso de la opción por la violencia fundadora de derecho en lugar de la violencia divina puede aventurarse que la teología política benjaminiana advierte que las figuras del partisano y el policía pueden devenir trágicamente reversibles. De esta manera, el mantenimiento del ciclo de la violencia mítica es el precio a pagar para que el primero goce de la dignidad del enemigo justo. La admisión de la figura del partisano en el reconocimiento como enemigo justo viene a revelar la certeza de la intuición benjaminiana.

6. El coleccionista y la catástrofe

A partir del análisis realizado es posible sostener que Benjamin no anula en su teología política a la *stásis*, sino que, reformulada, tiene una función ambivalente. Por un lado, genera aquello que desde la teoría schmittiana podría constituir el *katékhon*. El *katékhon* no busca abolir aquello que considera perjudicial sino que, al ver en ello un elemento no eliminable del universo teológico-político, intenta retrasar su plena aparición mediante la acción del poder soberano. Pospone, en lo posible, una lucha cuerpo a cuerpo con ese principio de violencia no estatal porque supone que éste se beneficia de esa situación de enfrentamiento total. El poder soberano, en vista de una probable ruina común causada por una confrontación social carente de toda regulación, actúa mediante la institucionalización tanto poniendo límites al ejercicio de prácticas no violentas (la conversación) como tolerando actividades que poseen un componente de violencia reñido con la legitimidad estatal del monopolio del uso de la fuerza (tal es el caso de la huelga). El derecho pone en marcha una economía en el empleo de la violencia “debido a que éstos [los medios puros], por reacción, podrían engendrar violencia” (Benjamin, 2007a [1921]: 127). Es el temor del Estado a que el ejercicio de su propia violencia conservadora del derecho desemboque en una *stásis* lo que genera que se apele a una regulación de los medios puros en lugar de buscar abolirlos. Ese miedo viene a contradecir el principio del

derecho llevando a cabo, a la par de la limitación de los medios puros, una decadencia del poder soberano.

Sobrepasada la tolerancia del Estado al ejercicio de la violencia no estatal, situación que se verifica en el “caso grave” de la huelga general proletaria, emerge el estado de excepción. Desde ciertas lecturas, el estado de excepción es un momento de puesta en práctica del derecho en el que la soberanía asume un elemento anómico con el objetivo de convertir a la vida en un espacio normalizado sobre el cual se pudieran dictar reglas. Agamben señala este parentesco entre las violencias excluidas por el derecho y el estado de excepción al afirmar que éste, al igual que la guerra civil, se ubica en la ambigua intersección entre la política y lo jurídico (Agamben, 2007: 23). De acuerdo a Agamben, el esquema de la teología política schmittiana sería una suerte de contracara, en este punto, de las aspiraciones de Benjamin, debido a que apuesta a reintroducir la *stásis* al interior del *katékhon* en beneficio de éste último. En este mismo sentido se dirigen los argumentos de Roberto Esposito, para quien el *katékhon* le hace frente al mal pero dándole cobijo, incluyéndolo en su interior: “lo limita, lo difiere, no obstante sin derrotarlo del todo: en este caso se derrotaría también a sí mismo” (Esposito, 2005: 93). Esta es también la perspectiva de Jacques Derrida (1997), para quien la violencia pura puede ser apropiada de modo pleno por el poder soberano y puesta al servicio de una destrucción no sangrienta de los seres vivos en beneficio de un derecho carente de limitaciones.

En vista de estas consideraciones, cabe nuevamente preguntarse si aquello que Benjamin denomina violencia divina, y que existe como medio puro, puede ser asimilado por el *katékhon*. Es posible pensar que hay cierto acuerdo entre los autores respecto de este punto. De diversas maneras, Derrida, Esposito y Schmitt parecen sostener que el poder soberano es capaz de apropiarse de elementos pertenecientes a esta violencia, ya sea porque hay una raíz común que lo facilita, por una necesidad extrema de mantener el orden que hace que el derecho recurra a ella de modo extraordinario, o porque ésta es la forma más eficaz de mantener bajo control las potencias destructivas de la comunidad.

La aversión de Derrida por el concepto de violencia divina es conocida y ha merecido numerosos análisis. Su rechazo se debe a que su carácter no sangriento hace recordar a las cámaras de gas y los hornos crematorios del nazismo. Se ha señalado, también, la extrema literalidad de Derrida al abordar la cuestión del aspecto no sangriento de la violencia divina (Martel, 2012: 77). En contraposición a esa literalidad es posible hallar, en un ensayo posterior de Benjamin, una pista que posibilita distinguir entre las modalidades de destrucción soberana y las características incruentas que se ponen de manifiesto al ejercer esta violencia pura.

En 1930, Benjamin publica una reseña crítica del libro *Puppen und Puppenspiele* de Max von Boehn aparecido el año anterior. En este artículo, contrapone la “verdadera pasión del coleccionista” (*Die wahre Leidenschaft des Sammlers*) con el “tufo hitleriano” que exuda la retórica de von Boehn. Esta última constituye un notorio impedimento para la comprensión de la primera puesto que la pasión del coleccionista es “anarquista, destructiva”¹⁰: “Su dialéctica es combinar con la fidelidad a un objeto único, protegido por él, la porfiada y subversiva protesta contra lo típico, lo clasificable” (Benjamin, 1989[1930]: 122). La mirada fría con que von Boehn cataloga la experiencia le impide acceder a la actitud del coleccionista que se rebela contra un mundo inventariado de cabo a rabo por la razón, sin por ello hacer *tabula rasa* del pasado del objeto. Por el contrario, el coleccionista acumula un conocimiento preciso sobre él y busca saber su precio, sus propietarios previos, los sitios por los que circuló. Estos datos, sin embargo, se organizan de un modo caprichoso en “una enciclopedia mágica, un orden universal, cuyo resumen es el destino que ha sufrido su objeto” (Benjamin, 1989[1930]: 123). La pasión del coleccionista está constituida por un deseo que subvierte ese destino quebrando las clasificaciones que, provenientes del mundo de la mercancía, hacen del objeto un bien descartable.¹¹ A la caducidad indispensable de los bienes en una economía capitalista,

¹⁰ Al igual que en *Para una crítica de la violencia*, el término utilizado aquí es “anarchistisch”. La edición utilizada lo traduce como “anárquica”. Como en el caso anterior hemos decidido modificarla.

¹¹ Al respecto, Hannah Arendt señala que la pasión del coleccionista “no sólo no es sistemática sino que raya en lo caótico, no tanto porque sea una pasión sino porque no está iluminada por la calidad del objeto (algo que es clasificable) sino por su ‘legitimidad’, su carácter único, algo que desafía cualquier clasificación sistemática” (Arendt, 1990: 180).

caducidad que los hace desechables incluso antes de la finalización del ciclo de utilidad, el coleccionista no le opone la reivindicación funcional de su valor de uso, sino la valoración del servir-para-nada de los objetos que acumula. La pasión del coleccionista vendría entonces a contraponerse también al funcionalismo, que aparecería así como la contracara progresista de una civilización industrial sin margen para la producción gratuita. En un ensayo posterior dedicado a la cuestión del coleccionismo –el muy difundido artículo sobre Eduard Fuchs– Benjamin termina de formular en qué podría consistir el carácter anarquista de esta pasión. Su quiebre se da fundamentalmente con una “jerarquía de valores” que en este caso ha regido los estudios sobre la historia del arte. La noción de “genio” o “maestro” sobre la que se construye el fetichismo en la esfera del mercado del arte fue puesta en cuestión por Fuchs en beneficio del quehacer cuasi anónimo que deja su huella en objetos tenidos por irrelevantes por aquel mismo ámbito. La labor del coleccionista al mismo tiempo que rescata las obras de arte de la amputación sufrida por su circulación como mercancía, les restituye una existencia social al ponerlas en contacto con su productor y con aquel que posee las capacidades para comprenderla (Benjamin, 1994a[1937]: 132). Ese aspecto “anarquista” de la actividad intrincadamente pasional del coleccionista, que destruye rescatando, permite conectarla con la modalidad destructiva de la violencia divina –también señalada como “anarquista” por Benjamin en *Para una crítica de la violencia*– presente en la huelga general proletaria, haciendo posible en este mismo movimiento escapar de la interpretación literal de lo no sangriento.

La redefinición benjamiana hace de la *stásis* –al igual que lo ocurrido con los medios sin fines o la violencia no-violenta de la huelga general– un concepto signado por la potencia de la ambigüedad y la paradoja. Vale recordar que en *Para un crítica de la violencia* se afirma que la ruina común es un ordenamiento superior [*höheren Ordnungen*] que funciona al modo de amenaza de un perjuicio que abarca tanto al vencedor y al vencido. Es un “un motivo eficaz [*wirksames Motiv*]” ocasionado por miedo a “las desventajas comunes que podrían surgir de una solución violenta”. Se trata de una presencia perceptible en el horizonte de cualquier conflicto, pero mientras

que en las relaciones entre sujetos privados se muestra evidente “incluso a la voluntad más reacia” y hace preferible una solución por vía de un medio puro, en el caso de la lucha de clases o entre naciones esos peligros que amenazan “con perjudicar en la misma forma a vencedor y vencido están aún ocultos al sentimiento de la mayoría y a la inteligencia de casi todos” (Benjamin, 2007a[1921]: 127). Ese ordenamiento superior es a la vez un caos que atemoriza a los hombres en sus vidas privadas y un desastre de lo común que no se prevé con claridad en la esfera política. La eficacia paradójica de la *stásis* así concebida implica que ella funciona tanto de coartada para la emergencia del *katékhon* como de motivo a partir del cual es posible elaborar una política de los medios puros que se propone poner fin al poder soberano (Benjamin, 2007a[1921]: 129).

Si desde el punto de vista del poder soberano la perspectiva catastrófica produce tanto el temor a su propia violencia conservadora de derecho –que lo lleva a tolerar aquello que por principio debería combatir hasta su anulación– como la modulación de su funcionamiento bajo la forma del estado excepción, desde la visión de la violencia divina juega un rol diferente. ¿De qué modo puede la *stásis* en tanto catástrofe producir la emergencia de una “política de medios puros” capaz de interrumpir el circuito mágico que reenvía de una forma del derecho a otra? La respuesta a este interrogante puede hallarse retomando el texto de Sorel abordado en *Para una crítica de la violencia*. Allí, Benjamin cita un fragmento de *Reflexiones sobre la violencia* en el que se sostiene que la huelga general proletaria “suprime todas las consecuencias ideológicas de cualquier política social posible, sus partidarios consideran como reformas burguesas incluso a las reformas más populares” (Sorel citado en Benjamin, 2007a [1921]: 128). A continuación de esta frase Sorel agrega:

Cuanto más preponderante se haga la política de las reformas sociales, más el socialismo experimentará la necesidad de oponer al cuadro del progreso que se esfuerza en realizar el cuadro de la catástrofe total que la huelga

general proporciona de un modo verdaderamente perfecto (Sorel, 1978[1908]: 137).

Desde esta perspectiva, la catástrofe ya no infunde el miedo del que se alimenta el poder soberano sino el valor para sobrellevar los inevitables contratiempos que acarrea la voluntad de ejercer una violencia definitiva contra el poder soberano. La huelga como vehículo de la interrupción completa del sistema productivo traza una diferenciación clara con las ideologías del progreso que, en sus diversas variantes, constituye el discurso del poder moderno. Para Sorel, el movimiento obrero revolucionario podría encontrar en la visión de una catástrofe un elemento de cohesión comunitaria que le permitiera proyectarse en el tiempo, más allá de las derrotas circunstanciales. Debía actuar, por este motivo, a imagen y semejanza de los primeros cristianos cuya “ideología no se hubiera formado de una manera tan paradójica si no se hubiera creído firmemente en las catástrofes descritas por los numerosos apocalipsis que fueron escritos al fin del primer siglo y comienzos del segundo” (Sorel, 1978 [1908]: 193). Siguiendo esta línea argumentativa provista por Sorel, se puede afirmar que la inauguración de una nueva época caracterizada por una *restitutio in integrum* –“un retorno escatológico de todas las cosas a su primera perfección” (Löwy, 1997: 103)– requería para Benjamin de la asunción de la catástrofe como un elemento que poseía un aspecto positivo, puesto que a partir de su evidencia se hacía posible elaborar una política de los medios puros que pusiera fin a la acumulación histórica de desastres.

Para lograr que se pueda constituir una política de los medios puros se debe dar, sin embargo, un paso ulterior que sólo queda muy tenuemente esbozado en *Para una crítica de la violencia*: ver en el progreso institucional una modalidad solapada de la catástrofe. Algunos lectores de Benjamin (cfr. Fenves, 1998 y Pérez López, 2015) han advertido que existe en su exposición una abrupta interrupción al abordar la cuestión del ordenamiento superior: “la búsqueda de estos ordenamientos superiores y de los correspondientes intereses comunes a ellos, que representan el motivo más eficaz de una política de medios puros, nos conduciría demasiado lejos”

(Benjamin, 2007a [1921]: 127-8). La frase finaliza con una nota al pie que envía al texto de Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, editado ese mismo año. La indagación de Unger tiene por objetivo realizar, en primer lugar, una crítica de la separación entre política y metafísica cuyo resultado es una situación en la que la política:

mira a la multiplicidad, de los individuos o de los pueblos, y quiere alinearla. Después de lograr este orden la política como tal no tendría ningún programa más. [...] [Esta política], tomada por sí, de manera especializada, restringida, aplicada como ‘política’, debe ser eternamente idéntica a la política de las catástrofes” (Unger, 1989 [1921]: 17).

Esa política de la catástrofe (*Katastrophenpolitik*) es una política del compromiso entre las facciones que se cristaliza en la forma parlamentaria. El régimen de la democracia parlamentaria pone en escena un conflicto al mismo tiempo que dilata permanentemente la resolución de los verdaderos problemas sociales contribuyendo a que, para Unger, la historia sea “la historia de un fracaso” ya que no hay, ni en la experiencia política pasada ni en la actual, “un orden éticamente satisfactorio del estar juntos de los hombres” (Unger, 1989 [1921]: 4). El compromiso –que “repudia toda violencia abierta” (Unger citado por Benjamin, 2007a [1921]: 125)– es el resultado de la imposibilidad de que una de las facciones políticas pueda imponerse sobre otra. Al evitar una confrontación abierta para no caer en una catástrofe que arrastrara a los contendientes se produce un desastre superior: una política que se legitima mediante la proposición del avance permanente hacia un ideal humano pero que, en rigor, se detiene apenas empezada, clausurando de esta manera un desarrollo histórico en dirección a la solución de los verdaderos problemas de la sociedad. Entre estos problemas Unger destaca el hecho de que la estrechez de la esfera material actual, al estar despojada de una dimensión metafísica, tiene por efecto “sobreevaluaciones que en organismos interpersonales se vuelven nudos psíquicos e imágenes fijas, de los cuales surge la esterilidad y la disolución [von denen Sterilität und Auflösung ausgeht]” (Unger, 1989 [1921]: 17). El resultado

paradójico de una política del compromiso, realizada para impedir las consecuencias catastróficas de un enfrentamiento social abierto sin un claro ganador, es entonces producir la “esterilidad y la disolución” que son propias de la *stásis*. La proposición de Unger respecto de una convergencia entre política y metafísica busca precisamente quebrar este nudo a partir de una política de creación de un cuerpo político carente de la esfera de un “ordenamiento superior”. Como han señalado algunos autores que han analizado en detalle las relaciones teóricas entre Benjamin y Unger, el horizonte político al que ambos aspiran es la realización de un pueblo que, al igual que ocurre con el pueblo judío, se caracterice por la ausencia de un Estado como instancia reguladora de las relaciones humanas (Kohlenbach, 2005 y Pérez López, 2015). Para obtener este resultado resulta necesario tener en cuenta que:

Para lograr algo contra el capitalismo en general es indispensable, ante todo, salir de su esfera de acción, ya que dentro de ella es capaz de absorber cualquier acción en contra. El abandono espacial de los ámbitos de dominio capitalistas es el mandamiento inevitable para todos los agrupamientos, que aspiran a un plano distinto de la existencia material (Unger, 1989 [1921]: 46).

La lucha contra la política de la catástrofe requiere acudir a las formas del combate que, como la secesión, han formado parte de la semántica de la *stásis*, y que por ello, tal como recuerda Unger podían ser asimiladas a la guerra civil. Hay, en el rechazo benjaminiano de las formas del derecho habidas y por haber, una resonancia de este argumento presentado por Unger. Así, el *katékhon*, que se hace presente para posponer el advenimiento del reino de la anomia, resulta en verdad una dosificación de las potencias con las que tradicionalmente se ha ataviado a la *stásis*.

7. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha buscado indagar acerca del lugar teórico que ocupa la *stásis* en la teología política elaborada por Benjamin en *Para una crítica de la violencia*. Para organizar los argumentos se ha recurrido a los trabajos de Honneth y Hamacher. Se ha considerado que el segundo permitía apreciar mejor el funcionamiento de esta noción trazando distinciones entre las formas de ejercicio del poder bajo el estado de excepción y las modalidades políticas de los medios puros, algo que Honneth parece confundir. Si bien esta diferenciación es indispensable para el argumento que busca sostener este artículo, la teorización de Hamacher carece del elemento teórico que le permita distinguir al interior de los medios puros entre aquellos que pueden destituir al derecho y aquellos que no pueden hacerlo. Por este motivo, para esclarecer este punto se han retomado las relaciones polémicas existentes entre Benjamin y Schmitt, problematizando, a su vez, el sitio que ocupa la *stásis* en la teología política del pensador alemán. La comparación de estos autores respecto de este punto permite exhibir que allí en donde Schmitt encuentra una violencia estéril que puede ser combatida por el soberano por los medios más crueles, la filosofía de la historia de Benjamin es capaz de diferenciar una violencia, a la que denomina pura y divina, que pone fin a las variantes intercambiables de las formas del derecho que se suceden unas a otras. Finalmente, se expuso la recuperación por parte de Benjamin del pensamiento de Unger como elemento fundamental del procedimiento por el cual una porción de lo que era considerado *stásis* tenía ahora un significado positivo, mientras que las instituciones pasaban a poseer el aspecto estéril y catastrófico tradicionalmente asignado a la lucha intestina.

Para terminar por esclarecer este último punto cabe retomar el trabajo de Agamben sobre la *stásis*. Allí, el filósofo italiano la define como una “zona de indiferenciación” a partir de cuya transgresión el *oïkos* se politiza y la *pólis* deviene una estructura con una forma similar a la familia. Quedan así trastocados los límites tradicionales y el conflicto radical ingresa en los sitios que le estaban vedados, mientras que en la ciudad la política se rige por lealtades que remedan la fidelidad

debida al consanguíneo y se inhiben ciertos cuestionamientos (Agamben, 2015: 24). El conflicto generalizado se deriva del hecho de que la *stásis* confunde los límites de la ciudad y el hogar. Su efecto consiste en politizar lo impolítico y despolitizar el ámbito político generando una proliferación de los conflictos que se tornan irresolubles.

En su texto, Agamben realiza una relectura del *Leviatán* de Hobbes contrapuesta con la realizada por Schmitt a fines de los años '30. Según Agamben, Schmitt parte de una formulación que asimila al Leviatán hobbesiano con el *katékhon*. Tal concepción aplica a su lectura del Leviatán una interpretación tradicional respecto de las figuras que encarnan al “hombre de la anomia” y “la fuerza que contiene”, y las relaciones que se establecen entre ellos. Mientras que el primero refería al Anticristo, la segunda se encarnaba en el Imperio Romano. Sin embargo, si bien la primera asimilación podría ser correcta, sostiene Agamben, no ocurre lo mismo con la del *katékhon* respecto del Leviatán. Previa a Hobbes, y probablemente conocida por él, existió una “tradición demoníaca” –que el filósofo italiano rastrea dentro del cristianismo en la *Carta sobre el anticristo* del monje Adso y en la *Moralia* de Gregorio Magno– en la cual tanto Behemoth como Leviatán eran asociados al Anticristo. De acuerdo a lo que postula el libro de Agamben, la asignación al Estado del nombre de la bestia bíblica emparentada con el Anticristo hace necesario modificar radicalmente las interpretaciones del Leviatán. Contra lo propuesto por Schmitt en su interpretación, Hobbes sostendría la necesidad de eliminar al Leviatán para dar paso al verdadero cuerpo político. Es este punto el que señala “una singular afinidad [de esta propuesta hobbesiana] con aquella que articula Benjamin en el *Fragmento Teológico-político*”. Al igual que para Hobbes, para Benjamin: “la política profana no tiene, respecto del Reino, ninguna función catecónica: al contrario, lejos de frenar el evento ésta, escribe Benjamin ‘es una categoría de su más silencioso avecinarse’” (Agamben, 2015: 76). A diferencia de lo que plantea Bredekamp (1999), que ubica a Benjamin en una posición intermedia entre Hobbes y Schmitt, para Agamben la apertura de las teorías de Benjamin y

Hobbes a una dimensión escatológica las posicionaría en la vereda opuesta a la teología política schmittiana.

Lo que se ha analizado hasta aquí respecto del funcionamiento de la *stásis* en la teoría política benjaminiana permite complementar algunos aspectos de esta interpretación. Benjamin distingue al interior de aquello que ha sido tradicionalmente definido como *stásis* el elemento positivo (la violencia divina) capaz de poner fin a la existencia del Leviatán hobbesiano. Mediante una labor de meticulosa orfebrería conceptual, Benjamin extrae, de entre el cúmulo del estigma histórico con que fue marcada la *stásis*, el elemento a partir del cual construirá su filosofía mesiánica de la historia. La diferenciación de la violencia divina, en su condición de medio puro, del resto de las violencias que según la tradición de los poderes soberanos constituyen la *stásis* tiene a su vez por consecuencia trastocar la perspectiva a partir de la cual se evalúan al *katékhon* o al Leviatán. Este último es engarzado, Unger mediante, a la semántica del desastre que había sido propiedad exclusiva de la *stásis*. Su accionar ya no será considerado bajo una luz positiva por ofrecer seguridad a la vida humana, sino como la forma que, simulando un orden, adquiere la catástrofe. El *deus mortalis* que en el presente existe según la modalidad de la excepción permanente debe ser, para Benjamin, exceptuado a su vez de la historia para poder detener su constante labor destructiva.

8. Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- _____. *Homo Sacer I*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- _____. *Stásis. La guerra civil como paradigma político*, Torino: Bollati Boringhieri, 2015.
- Apiano. *Historia romana. Guerras civiles (libros I y II)*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1996.
- Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990 [1955].
- _____. *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza, 2006 [1963].

- Benjamin, Walter. “Alabanza de la muñeca”. *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Buenos Aires: Nueva Visión, trad. Juan J. Thomas, 1989 [1930].
- _____. “Die Wahlverwandtschaften de Goethe”. *Sobre el programa de la filosofía futura*, Madrid: Planeta-Agostini, 1986 [1922].
- _____. “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”. *Discursos interrumpidos*, Barcelona: Planeta-Agostini. trad. Jesús Aguirre, 1994a [1937].
- _____. “Para una crítica de la violencia”. *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires: Terramar, trad. H.A. Murena y D.J. Vogelmann, 2007a [1921]. (Se confrontó la traducción con Benjamin, Walter, “Zur Kritik der Gewalt”. *Gesammelte Schriften*, vol II. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999).
- _____. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar, 2007b [1916].
- _____. “Tesis de filosofía de la historia”. *Discursos interrumpidos*, Barcelona: Planeta-Agostini, trad. Jesús Aguirre, 1994b [1940].
- Botteri, Paula. “Stasis: le mot grec, la chose romaine”. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens. Vol. 4- N° 1* (1989): 87-100.
- Bredenkamp, Horst. "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes". *Critical Inquire. Vol. 25, N° 2* (1999): 247-266.
- Butler, Judith. “Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's ‘Critique of Violence’”. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Comps. Hent Vries, y Lawrence E. Sullivan. Nueva York: Fordham University Press, 2006: 201-219.
- Cantisani, Alejandro. “Derecho, justicia y violencia en la obra temprana de Walter Benjamin”. *Leviathan. Cuadernos de Investigación Política. 10* (2015): 115-156.
- De Sainte-Croix, G.E.M. *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona: Crítica. 1988.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

- ____. “Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti”. *Daimon. Revista de filosofía*. 38 (2006): 61-69.
- Fenves, Peter. "Out of the Order of Number: Benjamin and Irigaray toward a Politics of Pure Means". *Diacritics*. Vol. 28, No. 1 (1998): 43-58.
- Finley, M.I. *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica (1986).
- Hamacher, Werner. *Lingua amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.
- Honneth, Axel. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz, 2009.
- Kohlenbach, Margarete, “Religion, experience, politics: on Erich Unger and Walter Benjamin”. *The Early Frankfurt School and religion*. Eds. Kohlenbach, M. y Geuss, R. New York: Palgrave Macmillan, 2005: 64-84.
- Louraux, Nicole. *La ciudad dividida*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Löwy, Michael. *Redención y utopía*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997.
- Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
- Martel, James R. *Divine violence. Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*. Nueva York: Routledge, 2012.
- Menninghaus, Werner. *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- Marx, Karl. “El Manifiesto comunista”. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini, trad. José M. Ripalda, 1992 [1848].
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Arcis, 2000.
- Pérez López, Carlos. “Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros”. *Trans/Form/Ação*. Vol. 38, N° 1 (2015): 213-238.
- Ross, Alison. “The Distinction between Mythic and Divine Violence: Walter Benjamin’s ‘Critique of Violence’ from the Perspective of ‘Goethe’s Elective Affinities’”. *New German Critique*. 121 (2014): 93-120.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, trad. Dora Schilling Thon, 1979[1950].

- _____. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, trad. Rafael Agapito, 1991 [1932].
- _____. *Teología política*. Madrid: Trotta, trad. Francisco Javier Conde, Jorge Navarro Pérez y J.L. Villacañas Berlanga, 2009 [1922].
- _____. *Teoría del partisano*. Madrid: Trotta, 2013 [1963].
- Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade, 1978 [1908].
- Traverso, Enzo. "Relaciones peligrosas". *Acta poética*. Vol. 28, N° 1-2 (2007): 93-109.
- Unger, Erich. *Politik und Metaphysik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989 [1921].
- Vardoulakis, Dimitri. "Stasis. Beyond political theology?". *Cultural Critique*. 73 (2009): 125-147.
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

El concepto de crisis en Reinhart Koselleck. Polisemias de una categoría histórica.

*The concept of crisis in Reinhart Koselleck.
Polysemies of a Historical Category.*

María Lucila Svampa*

Fecha de Recepción: 28/09/2016

Fecha de Aceptación: 07/11/2016

Resumen: *El surgimiento de los horizontes políticos abre un conjunto de interrogantes no solo referidos a los nuevos significados de las ideas, sino también al modo en que estas se construyen. Puesto que los nuevos regímenes emergen siempre desde crisis que habitan su misma estructura, la intervención léxico-política de la palabra “crisis” provee pautas para la indagación sobre la patogénesis de ideas. En el futuro trabajo buscaremos explorar esta situación y en consecuencia recuperaremos la historia conceptual de Krise, escrita por Koselleck. En función de ello, introduciremos muy sucintamente las bases de su Begriffsgeschichte, para luego caracterizar diversos usos del concepto y algunas disyuntivas que de allí se desprenden.*

Palabras clave: *Historia conceptual, cambio, usos, disyuntivas, proceso.*

Abstract: *The emergence of political horizons opens a set of questions not only related to the new meanings of ideas, but also to how these are constructed. If the new regimes always emerge from crises that inhabit its own structure, the lexical-political intervention of the word “crisis” provides a guide for the research on the pathogenesis of ideas. In future work we will seek to explore this situation and thus recover the conceptual history of Krise, written by Koselleck. Accordingly, we will*

* Doctora en Ciencias Sociales y licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Becaria postdoctoral del CONICET con asiento en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y docente de Teoría Política Contemporánea (UBA). Coordinadora de los proyectos de investigación “Memorias en pugna. Un debate sobre el tiempo y la experiencia” y “Las encrucijadas de la filosofía política. Enfoques contemporáneos”. Publicó recientemente el libro *La historia en disputa. Memoria, olvido y usos del pasado* (Prometeo, 2016). Correo electrónico: lucilasvampa@gmail.com.

introduce very briefly the bases of its Begriffsgeschichte then characterize various uses of the concept and some dilemmas that emerge there.

Keywords: *Conceptual History, Change, Uses, Dilemma, Process.*

I. Introducción: cuando se trata de una crisis

“Quien abra el diario hoy se encuentra con el término crisis. El concepto indica inseguridad, desgracia y prueba, y refiere a un futuro incierto, cuyas condiciones no pueden ser lo suficientemente elucidadas” (Koselleck, 2002: 236). Este es el comienzo de un texto de mediados de los años ochenta en que Koselleck retoma la historia conceptual de *Krise* (crisis). En su uso contemporáneo, este término remite a una fractura entre lo que acontece en el tiempo presente, los patrones precedentes y las posibilidades que arroja el futuro cuando no cabe pensar en una continuidad. Así, las crisis ponen de manifiesto un estado de agonía de determinadas cosmovisiones estructurantes tanto de nuestras prácticas teóricas, como de nuestras experiencias históricas. Ahora bien, todo malestar que conduzca a una crisis de paradigmas no solo alerta sobre posibles vaciamientos de sentidos sino que también nos dice algo sobre los modos de gestación de nuevos conceptos.

Si se quiere pensar la crisis en relación a las teorías de la historia, habrá que admitir que en la contemporaneidad se observa un fuerte rechazo a la interpretación de esta como un orden secuencial, cuyos grandes lineamientos puedan establecerse *a priori*. La preminencia del vector del progreso que había defendido el idealismo alemán y el Iluminismo perdió vigencia en detrimento de teorizaciones alternativas que tuvieron notorias expresiones ya desde el siglo XIX con Nietzsche y cuyos ecos no dejan de aparecer en la actualidad (Koselleck, 2010). Acaso sea oportuno recordar que en gran medida, la empresa intelectual del mismo Koselleck reacciona frente a la filosofía de la historia desde su temprano escrito doctoral *Kritik und Krise*, que data

de 1959¹ (Koselleck, 2007a). Dicha investigación estudia un entrecruzamiento entre crítica y crisis en la Modernidad, momento en que emergen también, como realidad concreta, el Estado Nación y el capitalismo. La descripción de este fenómeno le permite a Koselleck recorrer distintas definiciones de lo político e identificar una peculiar separación entre propiedad y moralidad. En este contexto, analiza cómo los hombres ilustrados se dirigen con suspicacia al Estado y así, someten a quienes lo integren a una crítica, práctica que comienza a profesionalizarse. Y aquí viene la conexión con la crisis, ya que a pesar de que en griego ambos términos compartían etimológicamente la misma raíz, toman luego caminos distintos: la patogénesis del mundo burgués muestra que ante la crisis, que señala la existencia de un cuerpo político enfermo, la sociedad requiere de la crítica. Allí Koselleck adelanta una *brisante Mehrdeutigkeit* (polisemia explosiva) que caracteriza al término en cuestión, algo que se manifiesta en distintos empleos que ha tenido en disciplinas tan ajenas las unas a las otras, como la medicina y la economía. Esta pluralidad de significados que habitan el concepto es explorada por nuestro escritor con más profundidad algunos años más tarde (Koselleck, 2007b; Koselleck, 2002).

Pero ¿Qué aspectos analíticos moviliza la historia conceptual de este *topoi*? ¿Cuáles son las problemáticas que intervienen en su caracterización? ¿Qué impacto tiene esto para los diferentes modos de articular el pensamiento histórico-político? En base a estos interrogantes, buscaremos concentrarnos en lo sucesivo en la redefinición

¹ Respecto a la relación entre la *Begriffsgeschichte* y la filosofía de la historia pueden leerse numerosos textos escritos por Koselleck que acreditan sus reclamos hacia el esquema lineal desarrollado por ejemplo, por el idealismo alemán. En una entrevista publicada en 2003 afirma “Bien, la dificultad que plantea la filosofía de la historia consiste de hecho en que los sistemas idealistas, sin excepción alguna, han hipostasiado proyectos totales de la historia entera hasta su presunta meta o han intentado demostrarlos. Y esta pretensión total es –en su traducción política– totalitaria, con las consabidas consecuencias, especialmente en el marxismo, que constituye un resultado de esta filosofía de la historia idealista. En contra de lo anterior cabe aducir teóricamente la pluralidad de historias, y, a mi entender, con razón, claro está que con la reserva de que la multiplicidad de historias particulares –que siempre pueden ser aporéticas y excluirse mutuamente, que no admiten ninguna interpretación común, sino que reproducen contradicciones consigo mismas, precisamente también contradicciones en la exégesis–, que esta pluralidad, no obstante, remite desde el siglo xx a una historia común sin más, de cuya conceptualidad, revestida de filosofía de la historia, quiero en efecto escapar” (Koselleck, 2003: 211). Para comentarios sobre este vínculo ver Habermas (1975) y el dossier del número 19 de la revista DEVENIRES, titulado “Filosofía de la historia e historia conceptual”, cuya introducción estuvo a cargo de Oncina Coves (2009).

de las coordenadas con las que abordamos la historicidad en relación con la definición de la voz crisis. De modo que el objetivo general del presente escrito será discurrir sobre los modos en que las crisis operan sobre nuestro vínculo con la historia. Nos ocuparemos de ello dando tres pasos, que se centrarán en la propuesta metodológica de Koselleck y los usos del concepto crisis. En primer lugar, ingresaremos a las bases de la historia conceptual planteada por el escritor; luego, nos dedicaremos a recuperar las principales apreciaciones sobre la noción de crisis, publicado en los años ochenta. Por último ofreceremos reflexiones finales que recuperen los contenidos recorridos y que busquen despejar las vetas analíticas más significativas de esta cuestión.

II. Una historia conceptual para una nueva teoría de la historia

Hay más de un texto en donde nuestro escritor se detiene en la palabra *Krise*: el primero forma parte del *Geschichtliche Grundbegriffe* (GG) y el segundo proviene de una comunicación que pronunció en 1985 en el coloquio Castelgandolfo-Gespräche, en el que participó junto con Gadamer y Ricoeur, entre otros². Como recién señalamos, la primera aproximación aparece con la publicación del tercer volumen del monumental GG, diccionario de conceptos históricos fundamentales al que Koselleck daría vida desde 1972 hasta 1997 junto con Werner Conze y Otto Brunner³. Este

² También existe un artículo escrito por Koselleck, Tsouyopoulos y Schönflug que forma parte del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cuya compilación estuvo a cargo de Joachim Ritter. Para más información sobre el estado del arte, ver la entrada que proporciona el *Zentrum für Literatur und Kulturforschung* de Berlín. Su *Historisches Wörterbuch interdisziplinärer Begriffe* (diccionario histórico de conceptos interdisciplinarios) reúne distintos artículos de interés sobre la palabra crisis. Asimismo, cabe mencionar *Kritik und Krise*, texto al cual nos referimos en la introducción. Allí hay un apartado titulado *Krise und Philosophie der Geschichte*, en donde Koselleck explora el término en relación al progreso y el círculo de la *Illuminaten* (masonería), el empleo de Turgot en relación a la experiencia francesa y el Estado total. Sin desconocer la importancia de dicho escrito, nos dedicaremos aquí particularmente a los textos consagrados exclusivamente a la historia conceptual del término, y no a su vínculo con la crítica.

³ Hay algunos estudios publicados sobre la voz crisis anteriores a la primera publicación del texto de Koselleck. Tal vez los más reconocidos son los de Masur (1973) y Starn (1971), que se concentran en las transformaciones históricas del término. En esa década también se difundió la edición n° 25 de *Communications* dirigida por André Béjin y Edgar Morin (1976), quienes recogen varias perspectivas desde distintas disciplinas al respecto.

estudio no constituyó sino una las expresiones inaugurales de la *Begriffsgeschichte* (historia conceptual), en tanto perspectiva que buscaba integrar la historia social y la historia conceptual. Dicha preocupación metodológica se enfocó en prácticas tanto lingüísticas como extralingüísticas y reformuló por ende las coordenadas con las que se venían investigando los léxicos político-sociales. El proyecto no pretendía generar un compendio de significados que habían variado con el correr de los años, sino que apostó a articular una empresa teórica cuya base sería la hipótesis de una *Historik*. Según Koselleck, esta teoría del tiempo histórico sería capaz de proporcionarnos una salida ante la agonía de la filosofía de la historia, dejando atrás la concepción de la *historia magistra vitae* e incorporando a su vez una teoría de las condiciones de las experiencias históricas⁴. Esto incluirá, entre otros aspectos, las bases de una nueva forma de abordar la historia de los conceptos, que pondrían en movimiento fuertes cambios en el estado del conocimiento no solo histórico-filosófico, sino también político y lingüístico.

La llegada de la *Neuezeit* (modernidad) le permite a Koselleck emparentar modernidad con novedad; si se piensa como una palabra compuesta en la que *neue* significa nuevo y *Zeit*, tiempo, tendríamos como traducción la literal fórmula “nuevo tiempo”. Este momento sería el iniciado por el llamado *Sattelzeit* o *Schwellenzeit*⁵ y

⁴ Más allá de que existen múltiples ocasiones en que Koselleck analiza este concepto, para una profundización sobre la *historia magistra vitae*, ver el segundo capítulo de la primera parte de *Vergangene Zukunft*, donde aparece su contribución más significativa.

⁵ Koselleck en principio esgrimió el neologismo *Sattelzeit* (que en español literalmente significa una época encabalgada) para señalar una serie de mutaciones que habrían tenido lugar entre 1750 y 1850: “La anticipación heurística del trabajo del diccionario se basa en la hipótesis que señala en la mitad del siglo XVIII un profundo cambio en los significados de topoi clásicos, que viejas palabras ganaron nuevos sentidos, que al acercarse a nuestro presente no requiere más de traducción. La anticipación heurística conduce, por así decirlo, a un *Sattelzeit*, en la que la procedencia de nuestra presencia, cambia” (Koselleck et al., 1972): XV. La traducción es mía, el original dice: “Der heuristisches Vorgriff der Lexikonarbeit bestehet in der Vermutung, daß sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein tiefgreifender Bedeutungswandel klassischer topoi vollzogen, daß alte Worte neue Sinngehalte gewonnen haben, die m it Annäherung an unsere Gegenwart keiner Übersetzung mehr bedürftig sind. Der heuristische Vorgriff führt sozusagen eine “ Sattelzeit” ein, in der sich die Herkunft zu unserer Präsenz wandelt”. Sin embargo, la posterior noción de *Schwellenzeit* (traducible como el umbral de una época) responde a las críticas recibidas por Popock y ratifica su sentido: “Inicialmente concebido [el *Sattelzeit*] como un puntapié en la aplicación para financiar el diccionario, este concepto se terminó volviendo oscuro y no hizo avanzar el proyecto. Tal vez *Schwellenzeit* (periodo bisagra) hubiese sido una metáfora menos ambigua. En cualquier caso, la hipótesis sobre la existencia de un tal periodo no

emergería de la disyunción que se produce aproximadamente a mediados de siglo XVIII entre *Erwartungshorizont* (horizonte de expectativas) y *Erfahrungsraum* (espacio de experiencia)⁶. Ambas categorías metahistóricas no ofrecen una caracterización histórica, sino que dejan su denominación en suspenso, puesto que en tanto dato antropológico, no están atadas a ningún contenido en particular. Sin embargo parecen tener una con la otra una particular conexión, ya que no existe experiencia sin expectativa ni expectativa sin experiencia (Koselleck 1993: 336). Paralelamente, ambas remiten a “la condición humana universal”, puesto que sin ellas no es posible pensar la historia. La vinculación entre recuerdo y esperanza evidencia la autoimplicación entre la representación histórica y el pasado mismo, es decir que señala una temporalidad variable entre pasado y presente y presente y futuro.⁷ La hipótesis de Koselleck es que esta relación, mediada por la idea de pronóstico, tiende a no coincidir en la modernidad, algo que sucede en gran medida por la influencia de la idea del progreso y de la aceleración⁸.

tiene ningún papel en el método usado en la *Begriffsgeschichte*. El *Sattelzeit* no es una noción ontológica, sino que está atada a un único idioma nacional (...). Este diccionario busca determinar cómo los germano-parlantes percibieron, conceptualizaron e incorporaron en su vocabulario esos cambios acelerados que tuvieron lugar entre la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial” (Koselleck 1996: 69). La traducción es mía, el original dice: “Initially conceived [the *Sattelzeit*] as a catchword in a grant application for funding the lexicon, this concept has come to obscure rather than to advance the project. Perhaps *Schwellenzeit* (threshold period) would have been a less ambiguous metaphor. In any case, hypotheses about the existence of such a period play no part in the method used in *Begriffsgeschichte*. The *Sattelzeit* is neither an ontological notion nor is it tied to a single national language (...). For this lexicon seeks to determine how German speakers perceived, conceptualized, and incorporated into their vocabulary those accelerated changes that took place between the Enlightenment, the French Revolution, and the Industrial Revolution”.

⁶ Lucian Hölscher (2015) ofrece un interesante estudio de la relación entre ambas metacategorías. En *Die Entdeckung der Zukunft*, el historiador y heredero de Koselleck, analiza el desarrollo histórico de la noción de futuro desde la modernidad hasta nuestros días. Allí afirma que en la contemporaneidad existe una crisis del discurso sobre el futuro. Los *Zukunftsentwürfe* (proyecciones del futuro) del siglo XIX y de los primeros años del XX se ven erosionados (al menos las utopías comunistas y fascistas de una sociedad consumada) e incluso las esperanzas de progreso debieron ser abandonadas por la triunfante sociedad liberal.

⁷ Al respecto, Koselleck señala: “Las condiciones de posibilidad de la historia real son, a la vez, las de su conocimiento. Esperanza y recuerdo o, expresado más genéricamente, expectativa y experiencia – pues la expectativa abarca más que la esperanza y la experiencia profundiza más que el recuerdo– constituyen a la vez la historia y su conocimiento y, por cierto, lo hacen mostrando y elaborando la relación interna entre el pasado y el futuro antes, hoy o mañana” (Koselleck 1993: 336-7).

⁸ Este hiato fue tematizado por muchos intelectuales. Entre ellos, Revault d’Allonnes (2012) recupera especialmente la historia intelectual de crisis ofrecida por Koselleck. Allí incorpora la noción de *expérience vécue* (experiencia vivida) para dar cuenta de las dificultades que se presentan en la relación

Este desajuste en el modo en que se representan las esperanzas y las utopías de los pueblos y sus las prácticas concretas pondría de relieve una variedad de mutaciones. Nuestro autor las resume en cuatro, a saber: la *Demokratisierung* (democratización), la *Verzeitlichung* (temporalización), la *Ideologisierung* (ideologización) y la *Politisierung* (politización). Sendos aspectos expresan en primer lugar, que se produce una ampliación en el uso de los términos, en el sentido de que se extienden a nuevos sectores de la población. Luego, pone en evidencia la influencia del carácter de los procesos no estáticos en los que los conceptos se despliegan. En tercer lugar, señala la apertura a significados abstractos que impuso la forma singular en lugar del plural para algunos sustantivos como “libertad” e “historia”. Por último, sugiere la manifestación del uso de conceptos con claras connotaciones políticas como armas en determinados conflictos.

Paralelamente se genera una puja semántica por el significados de los conceptos, operación que Koselleck denomina *Kampfbegriff*. Estas contiendas representan el encuentro de fuerzas antagónicas que se disputan la hegemonía de conceptos, los cuales demuestran no portar neutralidad al tiempo que se muestran no solo como indicadores sino también factores de cambio histórico⁹. En relación a este punto y a la tarea del historiador, Koselleck nos dirá que este “se mueve siempre en dos planos. O investiga situaciones que ya han sido articuladas lingüísticamente con anterioridad, o reconstruye circunstancias que anteriormente no han sido articuladas lingüísticamente (...)” (Koselleck 1993: 333)¹⁰. Mas es posible que ocasionalmente ambas funciones no actúen en simultáneo y que por lo tanto, nos encontremos ante un estado en el que un concepto opera como factor de cambio histórico y no como indicador o viceversa. Debe contemplarse ambos roles como partes de procesos que

con el futuro. Esta para nada debe dissociarse de la concepción de tiempo de una época –de su régimen de historicidad, diríamos de acuerdo al vocabulario de Hartog (2012)– que, según la autora, en la actualidad atraviesa un proceso de *détemporalisation* (destemporalización) caracterizado por la inexistencia de promesas.

⁹ En palabras de Koselleck: “Un concepto, en el sentido que aquí se está usando, no sólo indica unidades de acción: también las acuña y las crea. No es sólo un indicador, sino también un factor de grupos políticos o sociales” (Koselleck 1993: 206).

¹⁰ Si bien todas las citas que se extraen de *Vergangene Zukunft* pertenecen a la edición española de Paidós, cuya traducción es conocida por ser problemática, hemos cotejado para cada ocasión con el texto en alemán a fin de no incurrir en desajustes de sentido con el original.

indican que puede haber un concepto que aparezca *ex ante*, esto es, que no tenga como contrapartida un sostén práctico, lo que es lo mismo que decir que se adelanten a los sucesos –presuponiendo que estos eventualmente se producirán. Esto también puede plantearse a la inversa; en este segundo caso se trataría de ocasiones en las que se experimentan ciertas transformaciones a nivel social pero que no son conceptualizadas por distintas razones y entonces el concepto llega *ex post*. Lo anterior podría tener lugar no solo por tratarse de experiencias sin precedentes en la historia, a las que aún no se le adjudicaron un concepto –lo cual sería el caso de los neologismos, como “genocidio”– o bien porque lo que está en cuestión es una experiencia que de algún modo es reprimida. Los catedráticos Oncina y Villacañas comentan:

Quedémonos con la siguiente conclusión: el significado es siempre algo más que lo dicho y realizado, y diverso de esto. También lo es el significado de los conceptos, como índices y como factores. Pero la asimetría siempre posible de los vectores índice-factor determina la posibilidad de la contemporaneidad de lo no contemporáneo. Es posible que se haga presente y se use como índice un concepto que de hecho no tiene respaldo estructural y entonces aparezca como factor un concepto que tiene fuerza pero no verdad, o que tenga verdad pero no fuerza (Oncina y Villacañas, 1997: 42).

Al mismo tiempo, la posibilidad de diagnosticar cuándo un concepto desempeña ese papel entraña una enorme cantidad de debates sobre la reconstrucción de un hecho histórico¹¹. Digamos muy sucintamente aquí que el punto de vista del historiador o del

¹¹ Villacañas y Oncina hacen mención a una contemporaneidad de lo no contemporáneo, algo que toma fuerza sobre todo en la propuesta de los *Zeitschichten* (estratos del tiempo); véase Koselleck (2001). Basándose en Bloch, Koselleck postula este concepto para analizar distintos ritmos en que los acontecimientos tienen lugar. Esta teoría le permite analizar contenidos temporales simultáneos que pueden circular en distintos niveles: “La ganancia de una teoría de los estratos del tiempo consiste por lo tanto en poder medir distintas velocidades aceleraciones o demoras, y hacer así visibles distintos modos de cambio que ponen de manifiesto una gran complejidad temporal” (Koselleck, 2001: 38). Esta nueva clave interpretativa pone en cuestión la estructura cronológica de las dimensiones temporales y

pensador político no puede traspasar sus propios límites históricos y por ende muchas veces no estará en condiciones de identificar un determinado rol de los conceptos, que se atribuya en un futuro. Si se concibe el tiempo como una cronología, esto sucede en ambas direcciones: tanto respecto de lo que sucedió como de lo que sucederá. Dicho de otro modo, de cómo se enlazarán un acontecimiento conceptual con uno extralingüístico, nunca hay pleno conocimiento. Incluso cuando nos referimos a lo que ya sucedió no existe una determinación de los modos en que un contenido histórico puede interpretarse. Si pensamos que la historia escrita no es un inventario de sucesos pasados, entonces el modo en que la leemos nos habilita a redescubrir relaciones con lo lingüístico no establecidas en su actualidad.

Este contexto teórico sienta las bases para el análisis sobre la vida de los conceptos: las mutaciones que los atraviesan, su convivencia con el vínculo entre expectativas y experiencias y su doble función como índice y factor. En el marco de una fluidez de estas transformaciones, los conceptos modernos se fijan en una determinada connotación y sin negar su polivocidad, se vuelven más específicos. Al hacerlo, inauguran una nueva época que evidencia la crisis de una arquitectura teórica precedente. El devenir de cada uno variará de acuerdo al caso; tal es así que la amplitud de posibilidades también habla de conceptos que se extienden a dominios en los que previamente no existían. Cuando eso sucede, existe la posibilidad de que algunos pierdan fuerza por una especie de –como señalaba Antoine Meillet– *semantic bleaching* (blanqueamiento semántico) que los sustrae de connotaciones precisas (Richter y Richter, 2006: 353). Esto es lo que sucede con la palabra “crisis”, que sufre un amortiguamiento debido a la variedad de sus usos en el plano médico, económico y político, entre otros. Buscaremos en lo sucesivo explorar las diversas acepciones del término, atentos a su vigencia.

ofrece en cambio la posibilidad de pensar que los ritmos del lenguaje, estructuras sociales y de los eventos históricos, no siempre coinciden. También nos muestra que algunas veces los componentes lingüísticos dan forma a determinados acontecimientos, mientras que otras veces los registran.

III. Usos y disyuntivas

Fata volentem ducunt, nolentem trahunt

[El destino conduce al que se somete y arrastra al que se resiste]

Séneca

En la historia conceptual de *Krise* publicada en los GG, Koselleck ofrece cinco subdivisiones del texto a través de las cuales se manifiesta la conexión de este término con nuestro vínculo con el pasado¹². Afirma que en lo que refiere a su aplicación en el ámbito de la historia, desde fines de siglo XVIII denotaba “una nueva experiencia del tiempo, factor e indicador de una ruptura epocal” (Koselleck, 2007b: 241). Yendo al recorrido del texto y comenzando por el topos griego *kríno*, Koselleck señala: “En griego, la palabra formaba parte de los conceptos centrales de la política. Significaba “separación” y “lucha”, pero también “decisión”, en el sentido de una inclinación definitiva de la balanza” (Koselleck, 2007b: 241)¹³. Hay dos acepciones más que el autor destaca para ese uso: la relacionada con la justicia y la perteneciente a la teoría médica¹⁴. En la primera, hay una expectativa teológica que atiende a la llegada de Dios, en tanto juez que emite un juicio pero a su vez puede salvar. La segunda en cambio, viene del “Corpus Hippocraticum” y señala una enfermedad que designa la alternativa de la vida o de la muerte. En las tres referencias el término no escapa a la idea de decisión, algo que se conservó en la adopción latina. Esta última llegaría con una respuesta sobre los casos concretos que separen “lo justo o injusto, salvífico o

¹² Distinta es la estructura del segundo texto en que Koselleck (2002) trabaja sobre la voz de crisis. Allí ofrece una tripartición. El primer apartado se dedica a un repaso histórico conceptual; el segundo se concentra en tres modelos semánticos (remitiendo al juicio final, al concepto de periodización iterativo y como decisión final); y finalmente muestra su lugar en la tradición cristiana.

¹³ La concepción griega funciona como puntapié de muchas investigaciones sobre el término. Además de reconstruir el estudio de Koselleck, algunos lo sitúan en circunstancias actuales; este es el caso de Roitman (2012).

¹⁴ Tal como lo señala el diccionario Zedler (*grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*) específicamente para señalar el uso médico, en alemán existe la palabra *Anakrise*, que proviene del griego διακριτικός (que distingue). En este diccionario aparecen otras entradas similares que ya están en desuso: *Apokrise*, *Crisis perfecta*, *Crisis imperfecta*, *Diacrisis*, *Epicrisis*, *Hypercrisis*, *Metasyncrisis*, *Syncrisis* y *Urocrisis*. Un uso similar tienen la palabra *Epikrise*, que define un enjuiciamiento médico. En español la palabra diacrisis remite tanto al caso de la enfermedad como a los signos ortográficos.

condenatorio, salutífero o letal” (Koselleck, 2007b: 243). Así, descubre una fase anterior a una determinación –una suerte de clímax– donde se agudizan las tensiones y expectativas por salir de algún modo de una situación no deseada. De esta manera, el escritor adelanta que en los momentos de crisis estaríamos frente a un proceso atento a una decisión inminente que persiste incluso mucho más allá de la antigüedad: está presente de hecho en el plano lexicográfico, político y económico de la modernidad hasta la implementación de nuestros días: “Si el indicador de la actualidad de una crisis es la frecuencia con que se utiliza el término, la Modernidad podría llamarse, desde comienzos del siglo XIX, una época de crisis” (Koselleck, 2007b: 259).

En segundo lugar, Koselleck hace un breve repaso por la recepción en el idioma francés, inglés y alemán. Seguido de ello, se reubica en el plano lexicográfico. Entre el siglo XVII y XVIII el concepto se trasladó al ámbito político, señalando al mismo tiempo un giro económico y social que logró instalarlo en lo cotidiano. En cuanto al uso político, no es difícil notar una cierta imprecisión, provocada por el empleo no solo distinto, sino muchas veces hasta contrario del término, siendo *partecipolitisch ambivalent* (ambivalente políticamente). Koselleck lo ejemplifica con la aplicación que hacen del concepto Edmund Burke y Thomas Paine. Este último, observando el fenómeno de la guerra de Independencia norteamericana y defendiendo la Revolución Francesa, le otorga el sentido de un desafío que se plantea con la responsabilidad de actuar. Burke, por su parte, apela a la idea de salvación y describe una suerte de guerra civil europea. Mientras que este le daba un tono conservador y lo remitía a una *radikale Entscheidung* (decisión radical), aquel lo asociaba a la idea moderna de revolución, como un concepto teológico. La significativa diferencia señala que la última se asocia a una perspectiva progresiva, mientras que el concepto medicinal, a un análisis conservador de la revolución. Esto implica desde luego, la politización del término, y además, la existencia de un *Kampfbegriff*:

Aunque la función de diagnóstico y de pronóstico, en el uso que Paine y Burke hacen del término, es la misma, en el contenido que diagnostican y

en su expectativa ambos se diferencian diametralmente. (...) De ese modo, el concepto pasa a ser un concepto comúnmente utilizable, pero que puede aplicarse en sentido opuesto; un concepto de combate (Koselleck, 2007b: 254).

En la ampliación del concepto político al histórico-filosófico aparece una especial vinculación entre la definición de crisis con revolución. De hecho, en el alemán la palabra se incorpora luego de la Revolución Francesa¹⁵. Esto se articula con el cuarto eje, que entra en detalles sobre el uso político de la palabra y su incorporación al terreno filosófico-histórico, donde Koselleck más se detiene. Finalmente, antes de la puesta en perspectiva del conjunto del trabajo, el autor presenta un recorrido por su función en el siglo XIX, en donde menciona el protagonismo del término en la experiencia cotidiana, en el marco del idealismo alemán, sus manifestaciones en el plano económico y finalmente, su incorporación en la obra de Marx y Engels.

A los fines de sistematizar todas estas acepciones, recuperaremos aquí la cuádruple clasificación que Gennaro Imbriano (2013) propone: 1. Una situación singular e histórica que sugiere distintas alternativas y reclama una decisión radical; en este caso tiene un matiz médico, asociado al empleo que hace del término Burke y también en algún punto por Diderot; 2. Un último acontecimiento decisivo en la historia –no repetible –, connotación que le dio Rousseau y en parte también Paine y Diderot. Esta referencia escatológica marcará el uso posterior que le darían Saint-Simon y Comte; 3. Como un proceso que se consuma permanentemente, en los términos en que Schiller plantea su dictum “*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*” (la historia del mundo es el juicio universal); refiere a la duración o un estado que reproduce constantemente coyunturas críticas; 4. Una fase histórica e inmanente de transición a una nueva época, donde depende del diagnóstico si el cambio que se produce implica una mejora o un empeoramiento de la situación. La discusión entre

¹⁵ Sobre esta cuestión Koselleck sin embargo hace referencia al diccionario de los hermanos Grimm, de 1872, que vincula crisis a enfermedad.

Paine y Burke resulta aquí ejemplificadora. De todos estos aspectos resaltaremos aquí tres disyuntivas que involucran la importancia de la decisión, la posibilidad de un Juicio Final y su impacto para pensar la estructura de la temporalidad

Con respecto al primer punto, podríamos decir que las crisis proyectan una doble direccionalidad entre un estado de pasividad y decisión. Si la crisis se figura como una circunstancia de confusión en la que ya no es posible distinguir ni entre amigos y enemigos,¹⁶ ante un caos tal que desordena las configuraciones políticas establecidas, se requiere un esclarecimiento de las preferencias de una sociedad, esto es, una suerte de intervención jerarquizante que funde un ordenamiento, por cierto siempre contingente. El concepto en cuestión constituye, de este modo, una especie de bisagra entre un instante de gran preocupación, en el que se percibe una gran vulnerabilidad de la estabilidad de ciertos cimientos y su resolución. El momento decisivo se produce en una intersección entre la tendencia a la inercia y la acción¹⁷. Cabe destacar que trasladado esto a un espacio político secularizado, todas las tintas se cargan sobre la acción de los agentes políticos. No contamos con un esquema teológico en el que la necesidad de un acontecer se resuelve desde una exterioridad: ni somos marionetas de la historia, ni nuestro devenir depende de una *List der Natur* (astucia de la naturaleza) ni de una *List der Vernunft* (astucia de la razón).

En este sentido, para cualquier formación política, esto constituye un desafío que supone unas condiciones históricas por las que toda crisis puede ser superada. De modo que este quehacer entraña una responsabilidad clave en la acción de los

¹⁶ Amigo y enemigo forman parte junto con otras palabras –como experiencia y expectativa– de las categorías formales que no están circunscriptas a ningún contenido en particular por reclamar para sí un alto grado de generalidad (Koselleck, 1993: 335). Al mismo tiempo, la mención al par amigo-enemigo también puede interpretarse como una mención solapada a la obra de su antiguo director, Carl Schmitt. Para un comentario sobre la relación entre ambos intelectuales ver Mehring (2013 y 2000).

¹⁷ Sobre la influencia de la crisis para la acción, ver Ricoeur (1988). Allí comenta: “El punto decisivo para lo que sigue de nuestra reflexión es que es en la estructura temporal del proceso de personalización que reside el nudo de la crisis. El compromiso es este esfuerzo dirigido en torno al futuro humano: la crisis nace así en una intersección en la que el compromiso es una lucha con la tendencia a la inercia, a la fuga, a la deserción” (Ricoeur 1988: 12). La traducción es mía. El original dice: “Le point décisif pour la suite de notre réflexion est que c'est dans la structure temporelle du processus de personnalisation que réside le nœud de la crise. L'engagement est cet effort dirigé vers la formation de l'avenir humain : la crise naît ainsi au carrefour où l'engagement est en lutte avec la tendance à l'inertie, à la fuite, à la désertion”.

hombres¹⁸. Una circunstancia en la que hay una turbación las arquitecturas semánticas que configuran los espacios que ocupan las distintas definiciones que gobiernan una población requiere muchas veces de una decisión que exprese una conciencia del desequilibrio. También demanda una consideración de la disponibilidad de ciertos recursos conceptuales. Como comentan Melvin Richter y Michaela Richter: “En gran medida, el rango de alternativas para la acción depende de los conceptos disponibles. Lo que estos conceptos eran, cómo fueron disputados y el alcance en que estos permanecieron constantes, fueron alterados o creados de nuevo son temas integrantes del proyecto del diccionario de los conceptos históricos fundamentales” (Richter y Richter, 2006: 348)¹⁹.

Si los conceptos claves, a través de los que un determinado proyecto político se mantenía en pie, están en juego, habrá que estar atentos a nuevos *Kampfbegriffe* y a la formación de conceptos sin precedentes. Esto, como dijimos antes, considerando que la temporalidad del lenguaje no siempre coincide con aquella en que se producen los eventos y que en este sentido, emerge una responsabilidad en toda lectura del pasado.

La historia no está totalmente disponible para nosotros: la dimensión de índice y de factor de un concepto jamás es simétrica. La diferencia entre tendencia de larga duración, imposiciones estructurales y decisiones políticas hablan de una limitada disponibilidad de la historia. No de un destino, pues el destino sólo se impone a los que quisieron afirmar la ilimitada disponibilidad. En estos intersticios habita la responsabilidad, una categoría teórica que también es práctica y resulta común a la historia social y a la historia conceptual. Aquella disimetría obliga a los hombres a

¹⁸ Koselleck afirma que dentro de las variantes filosófico-históricas alemanas, predomina un cierto optimismo, sobre todo con el vector del progreso que había marcado fuertemente a la intelectualidad del siglo XVIII.

¹⁹ La traducción es mía. El original dice: “To a considerable extent, the range of alternatives for action depended upon the concepts available. What these concepts were, how they were contested, and the extent to which they remained constant, were altered, or created *de novo* are the integrating themes of the GG's project”.

responder de las diferencias entre intenciones y resultados. Responsabilidad es una categoría propia de la disponibilidad limitada (*FP*, págs. 265-266). La responsabilidad no sólo alcanza a la faceta de índice de los conceptos, sino también a la de factor. No sólo somos responsables de lo que hacemos, sino también de lo que decimos. La opacidad del lenguaje y de la acción reclama la misma forma ética. La semántica histórica nos obliga, para ser responsables en el presente, a hacernos cargo del pasado (Oncina y Villacañas, 1997: 40).

Retengamos por un momento la limitación de la disponibilidad histórica para dirigirnos al segundo interrogante: si la voz crisis puede generalizarse como una experiencia que remite a la unicidad o a la repetición. Esto es, si las crisis designan situaciones definitivas o si en cambio indican una circunstancia que se recrea una y otra vez. Si la primera es deudora de una clave teleológica, en el caso de la segunda deberíamos hablar de un tiempo circular, bajo el cual surge la necesidad de una definición que se resuelve y luego vuelve a surgir. Un modo iterativo de la crisis nos aportaría previsibilidad por las formas análogas en su aparición. Si en cambio sostenemos la alternativa de la unicidad, esta no implicaría sino un tono más dramático, que ilustra una situación luego de la cual nada volverá a ser igual: la crisis es definitiva y cuando esta se produce, se está ante una ocasión histórica que no puede desaprovecharse. Si se dejan pasar las oportunidades que ofrece la historia, las consecuencias de ello podrían modificar su curso abruptamente; se trataría por ende de una decisión irrevocable²⁰. Koselleck asegura que es de hecho una característica de la mortalidad humana concebir nuestra situación particular como más relevante que las anteriores. Mas la presuposición de una crisis definitiva es vista como una perspectiva ilusoria. Ya Nietzsche decía en la segunda de las intempestivas que esta es la actitud del cínico: el que se cree en las postrimerías de la humanidad. De cualquier

²⁰ El siglo XX ha avizorado múltiples ocasiones en las que este tipo de cosmovisiones predominaron. Solo por traer un ejemplo: en el marco de los debates sobre el camino que debía tomar la izquierda respecto de su organización, el objetivismo revolucionario planteaba la importancia de no dejar pasar oportunidades históricas, por sus consecuencias irrevocables. Véase por caso Merleau-Ponty (1956).

modo, la articulación entre unicidad y repetición es el modo en que Koselleck resuelve la cuestión: debemos referirnos no sólo qué ocurrió –para lo cual habría que poner el foco en la unicidad–, sino cómo fue posible que ocurra –donde las fuentes principales serán las estructuras de repetición.

En cuanto a la tercera disyuntiva, es importante destacar que con la traducción del Antiguo y el Nuevo Testamento, el término gana una dimensión cristiana y connota una expectativa apocalíptica. La idea de un fin de la historia remite a la de un Juicio Final. La frase de Schiller que versa “*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*” resuena de fondo. Al respecto, comenta Koselleck:

Sin adoptar la expresión “Juicio Final” [*Jüngste Gericht*], Schiller ha interpretado la entera historia universal como una crisis única, que se consuma continua y constantemente. El veredicto sobre la historia no se pronuncia desde el exterior, por ejemplo por Dios o *ex post* por los historiadores, sino que se consuma a través de las acciones y omisiones de los hombres. Lo que se rechazó en un instante, no hay eternidad que lo restituya. El concepto de crisis se ha convertido en una determinación procesual básica del tiempo histórico. (Koselleck, 2007b: 250)

Cabe detenernos muy brevemente en dos aspectos en relación a la posibilidad de un juicio final. Podría decirse que, como otros discursos, buscaría dar comienzo a una gramática política, entre otras cosas, movilizando conceptos centrales para determinado contexto: en el marco de una determinada configuración de elementos sociales, se produce un desajuste que da lugar a un cambio. Mas la particularidad del caso es que quienes pregonan una transformación única y extraordinaria que por su naturaleza no dé lugar a sucesivas crisis, consideran la posibilidad de una objetividad tal, que clausuran una reformulación del andamiaje conceptual por ellos sostenido. Proclamar una crisis única significaría aliarse con quienes se basan en la idea de un fin de la historia y buscan reavivar el diagnóstico que primó luego de la caída del Muro de Berlín, que en definitiva promueve la elisión de las crisis. La creencia en la

llegada a un estadio insuperable no puede sustentarse sino en una filosofía de la historia signada por una linealidad que prevé un momento final. Se descubre en algunas derivas de estas interpretaciones de la historia cierto automatismo que impulsa una necesidad en el curso del tiempo y que por ende aplaca la relevancia de la injerencia de las acciones políticas.

En efecto, una teoría de la historia despojada de objetivismos nos sugiere la productividad de repensar las crisis. En el texto de 1985 Koselleck nos invita a observar la historia de la humanidad como una crisis constante, por la que crisis devendría en un *Prozessbegriff* (concepto procesual), según el cual no hay un juicio final sino un juicio mundial constante. Esto significa que solo una historia leída como un proceso direccional, esto es, que contempla un origen y un desarrollo lineal, puede encontrar un fin.

Recuperemos los puntos más importantes de este apartado: la exploración koselleckiana del concepto de crisis nos acercó en primer lugar a una tensión entre sopor y decisión, que se plantea usualmente ante el derrumbamiento de ciertas estructuras conceptuales. En segundo lugar, describimos las encrucijadas que implica pensar las crisis bajo un esquema de iterabilidad o de unicidad. Esto nos llevó, por último, a explorar la connotación de este concepto a través de otros dos opuestos: la crisis como juicio final o crisis constante.

IV. Consideraciones finales

Dado que la crisis viene a indicar una puesta en suspenso de una continuidad, transitar dichos desplazamientos nos desafía a interpretar un momento en el que la continuidad entre nuestro horizonte de expectativas y espacio de experiencias se ha desgarrado. Se trata pues de una expresión de una nueva experiencia con el tiempo, a partir de la cual podríamos destacar al menos tres puntos. En primer lugar, que ante el anuncio de un cambio de época, la productividad de una crisis nos sitúa en una circunstancia de transformaciones que no son definitivas. Si tenemos en cuenta el esquema que indica la unicidad dentro de la repetición, podemos admitir que se trata de una ocasión

singular que se produce por la reiteración de acontecimientos, como en el plano político pueden ser las elecciones regulares. En segundo lugar, no es difícil notar que si adscribimos a una teoría de la historia que no pretende atribuirle a ésta un sentido ni interpretarla *ex post* como el designio de una exterioridad, la fuerza de decisión de las comunidades políticas es la que marcará el rumbo entre las alternativas que proporciona la crisis. Como vimos a través de un comentario de Oncina Coves y Villacañas, la noción de responsabilidad nos sitúa en el plano de acción política inmanente. A esta determinación le corresponde una operación jerarquizante que organice las prioridades de una sociedad. En todo caso, habrá que estar atentos a que las condiciones históricas de posibilidad nos provean amplitud en lo referente a la disponibilidad de conceptos y de las luchas por las reapropiaciones de los mismos. Si desplazamos la posibilidad de un fin de la historia, entonces las configuraciones posibles de las relaciones de lo lingüístico y lo extralingüístico, sean acaso ilimitadas.

Por último, más que un final, sentenciado por la llegada de una crisis como un proceso único y homogéneo, tal vez debamos hablar –echando mano a otro concepto de Koselleck– de estratos de crisis. Pasaríamos –aunque con la misma palabra– así del singular “crisis”, al plural “crisis”. Esto nos permitiría correr de la dualidad desastre-salvación y poner de este modo en escena distintos niveles en que se producen y se perciben mutaciones en las gramáticas políticas de una sociedad. Una crisis absoluta nos conduciría a un abismo insondable; en cambio, el discernimiento de crisis políticas, culturales, económicas, filosóficas o históricas, nos recuerdan la inestabilidad o mutabilidad de los fenómenos de los que formamos parte. La convivencia de una variedad de velocidades de los acontecimientos nos ofrece los medios para visualizar que sí podemos pensar en el encuentro de diversos niveles de las crisis que nos obliguen a reactualizar la experiencia temporal. Lo esencial, parecería ser, ensayar, en el diagnóstico de nuestro tiempo, una definición de crisis que no obture la disponibilidad conceptual en los distintos sentidos históricos. En tanto la emergencia de proyectos surge siempre desde las disoluciones de los antiguos regímenes que habitan su misma estructura, examinar los desencuentros entre el

espacio de experiencias y el horizonte de expectativas y analizar el concepto de crisis como índice y factor, parece ser una de las potencialidades del caso.

En suma: la polisemia de esta categoría histórica muestra que en cada cambio semántico opera una expresión bastante específica de las posibilidades que ofrecen en un determinado momento las expectativas y las experiencias de nuestras dimensiones temporales en todas sus direcciones, esto es, considerando las variaciones de las vivencias y de las esperanzas pasadas, presentes y futuras. Esto no quiere decir que toda definición del concepto de crisis se ate siempre a su respectivo tribunal de lo contemporáneo y que en consecuencia no sea más que el resultado de algo que no podría haber sido de otra manera. Por el contrario, son los desajustes –muchas veces intempestivos– en su interpretación y con respecto a su propio tiempo, justamente condición de toda crisis. De lo anterior se deduce que las no coincidencias entre los sucesos históricos y las realidades lingüísticas no solo vuelven dinámica la historia sino que también funcionan como premisas de las crisis mismas. Pero en tanto confiamos en que a los hombres nos es dada una limitada disponibilidad de la historia, no recaería tal razonamiento en una circularidad desprovista de novedades. Se trataría más bien de una suerte de paradidre temporal: esto es, de asumir la existencia de secuencias que en algún punto son repetitivas pero que al mismo tiempo, al generar diferentes combinaciones a través de cambios, nos hablan de crisis potencialmente infinitas.

Bibliografía

- Béjin, A. y Morin, E. “La notion de crise”. *Communications*. 25 (1976): pp. 149-163.
- Chignola, Sandro. Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck. *ISEGORÍA*. 37 (2007): pp. 11-33.
- Habermas, Jürgen. “Crítica a la filosofía de la historia”. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Tarcus, 1975.

- Imbriano, Gennaro. “»Krise« und »Pathogenese« in Reinhart Kosellecks Diagnose über die moderne Welt”. *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 2 (2013): 38-49.
- Hartog, François. *Régimes d'historicité*. París: Séuil, 2012.
- Hölscher, Lucian. *Die Entdeckung der Zukunft*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2016.
- Jordheim, Helge. “AGAINST Periodization: Koselleck’s Theory of Multiple Temporalities”. *History and Theory*. 51 (2012): pp. 151-171.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Koselleck, Reinhart. “A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe”. *The Meaning Of Historical Terms And Concepts New Studies On Begriffsgeschichte*. Comp. Lehmann, H. y Richter, M. Washington: German Historical Institute, 1996: 59-70.
- Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2010.
- Koselleck, Reinhart. *Los estratos del tiempo*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Koselleck, Reinhart. “Some Questions Regarding the Conceptual History of “Crisis””. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002: 236-247.
- Koselleck, Reinhart. “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”. *Isegoría*. 29. (2003): 211-224.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y Crisis*. Madrid: Trotta, 2007a.
- Koselleck, Reinhart. “Crisis”. *Crítica y Crisis*. Madrid: Trotta, 2007b.
- Koselleck, Reinhart. *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires: Hydra, 2013.
- Koselleck, R., Brunner, O. y Conze, W. (comps.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Tomo I, S. XV. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972.
- Masur, Gerhard. “Crisis in History”. *Dictionary of the History of Ideas* Comp. P. Wiener. New York: Scribners1, 1973.

- Mehring, Reinhard. “Koselleck y Schmitt en torno a una teoría política de los conceptos” *Sentido y repetición en la historia*. Koselleck, Reinhart. Buenos Aires: Hydra, 2013.
- Mehring, Reinhard. “Carl Schmitt and His Influence On Historians”. *Cardozo Law Review*, 21, (2000): 1653-64.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Leviatán, 1956.
- Oncina Coves, Faustino. Presentación. Filosofía de la historia e historia conceptual. *Revista DEVENIRES*. 19 (2009): 71-83.
- Oncina Coves, Faustino y Villacañas, José Luis. “Introducción”. *Historia y hermenéutica* En Koselleck, R. y Gadamer, H. G. Barcelona: Paidós, 1997.
- Revault d’Allonnes, Myriam. *La Crise sans fin. Essai sur l’expérience moderne du temps*. Paris: Seuil, 2012.
- Richter, M. y Richter, M. “Introduction: Translation of Reinhart Koselleck’s “Krise” Geschichtliche Grundbegriffe”. *Journal of the History of Ideas*. 67 (2006): 343-356.
- Ricoeur, Paul. “La crise: un phénomène spécifiquement modern?” *Revue de Théologie et de Philosophie*. 120. (1988) : 1-19.
- Roitman, Janet. “Crisis”. *Political Concepts: A Critical Lexicon*. Tel Aviv, New York, 2012.
- Starn, Randolph. “Historians and ‘Crisis’”. *Past and Present*. 52 (1971): 3-22.
- Thom, René. “Crise et catastrophe”. *Communications*, 25. (1976): 34-38.

Anti-determinismo y luchas. Hacia una concepción “postoperaísta” del desarrollo histórico.

Anti-determinism and Struggles. Towards a « Postoperaist » Conception of Historical Development.

Andrea Fagioli*

Fecha de Recepción: 28/09/2016

Fecha de Aceptación: 07/11/2016

Resumen: *El artículo se propone esbozar una concepción de “Historia”, desde el punto de vista del marxismo postoperaísta y se inserta en el esfuerzo teórico de definición de la propia etiqueta “postoperaísmo”. El trabajo, después de la Introducción, se divide en tres partes y se cierra con una pequeña Conclusión. En la primera, se ponen en evidencia algunas tensiones presentes en el pensamiento de Karl Marx con respecto a la cuestión del desarrollo histórico. En la segunda parte se analizarán algunos aspectos de una concepción anti-determinista de la historia, inscrita en el pensamiento marxista. En la tercera parte esbozaremos una perspectiva postoperaísta, a partir de los trabajos de Paolo Virno y Antonio Negri.*

Palabras clave: *Historia, Paolo Virno, Antonio Negri, postoperaísmo, antideeterminismo.*

Abstract: *This paper intends to outline a conception of History from a Postoperaist (Post-Autonomist Marxism) point of view and it is framed within the theoretical attempt to define the very concept of « Postoperaist ». The structure consists of an Introduction, three central parts, and a short Conclusion. The first part will highlight some tensions within Karl Marx's question of historical development. The second part will analyze some aspects concerning a possible anti-*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Perugia (Italia) y magister en Periodismo por la Universidad de Sassari (Italia). Actualmente es alumno del doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, en co-tutela con París 8, y becario Conicet en el IIGG (2016-2018). Su principal interés de investigación es la subjetividad política desde la perspectiva del marxismo postoperaísta. Correo electrónico: andrea.fagioli81@gmail.com.

deterministic conception of History within Marxist thought. The third part will outline a Postoperaist perspective based on the works of Paolo Virno and Antonio Negri.

Keywords: *History, Paolo Virno, Antonio Negri, Postoperaism (Post-Autonomist Marxism), Anti-determinism.*

Historia y política están profundamente imbricadas en distintos niveles. Parafraseando a Paolo Virno, podríamos decir que no hay concepción de la historia que no lleve consigo, como un pasajero clandestino, al menos el esbozo de una teoría de las instituciones políticas y, por otra parte, no hay teoría de las instituciones políticas que no adopte, como su oculto presupuesto, una determinada concepción de la historia.¹

Sobre este problema, en el marco de la tradición marxista, han sido derramados ríos de tinta a lo largo y ancho del planeta durante más de un siglo. Se trata de una cuestión compleja, de difícil abordaje y definitivamente inabarcable si, al respecto, se pretende decir la palabra última. Además, al no ser el marxismo un pensamiento meramente especulativo, sino un pensamiento que echa sus raíces en la materialidad de los acontecimientos históricos y que pretende volver a operar sobre la misma materialidad, esta cuestión no se encuentra siempre separada de factores que remiten a lo coyuntural y a lo estratégico. Pero lejos de representar un límite, nos parece que esta dificultad constituye un elemento que la vuelve fecunda hasta el día de hoy.

Podemos afirmar que es imposible encontrar una concepción sistemática de la historia que atraviese, sin contradicciones, la "obra" del autor Karl Marx² y, *ça va sans dire*, mucho más difícil es encontrar una concepción unívoca compartida por los numerosos marxismos que han surgido en épocas y contextos muy distintos.³

¹El autor se refiere, en realidad, a la relación entre política y antropología. Cfr. Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011. 121.

²Muchos han subrayado el hecho de que no se puede hablar de un sistema marxiano. Cfr. Aricó, José. *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011 y Mezzadra, Sandro. *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

³Cristina Corradi sostiene que el uso del plural indica una excedencia del pensamiento de Marx con respecto a la historia de las interpretaciones y de las experiencias políticas que remitieron a él. Corradi

Lo que trataremos de hacer aquí es sistematizar la concepción de “Historia” que subyace a los planteamientos de aquella corriente que definimos “postoperaísta”. Se trata de una perspectiva que remite a una lectura heterodoxa de Marx, la del operaísmo italiano, constituida en contra del marxismo oficial⁴ y de la visión teleológica de la historia, implícita, de alguna manera, en su progresismo.

La tarea que nos proponemos implica una dificultad suplementaria, que deriva de la parcial indeterminación de una etiqueta –“postoperaísmo/postoperaísta”– que ha sido atribuida desde afuera⁵ a una serie de autores, algunos de los cuales no se autodefinen como tales o no están necesaria y completamente de acuerdo con esa inclusión.⁶ Nos movemos, entonces, en el terreno de una perspectiva que no tiene límites claros: en este sentido, nuestro esfuerzo pretende aportar algo en términos de definición de los supuestos conceptuales del postoperaísmo.

1. Marx y la “Historia”: una relación ambigua.

Siendo que el postoperaísmo tiene un vínculo extremadamente estrecho con el pensamiento de Marx, empecemos por el filósofo de Tréveris. Al leer el célebre *Prólogo de Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, encontramos que en Marx se asoma la idea de una necesidad objetiva inscrita en la base económica

se refiere al ámbito italiano, sin embargo, esta reflexión es extensible más allá de las fronteras de Italia. Cfr. Corradi, Cristina: “Storia dei marxismi in Italia: un tentativo di sintesi”. *Da Marx a Marx. Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*. Comp. Riccardo Bellofiore. Roma: Manifestolibri, 2007: 9-31.

⁴Con el sintagma “marxismo oficial” nos referimos tanto a las experiencias del Socialismo real y de los partidos comunistas, como al edificio de pensamiento sobre el cual se apoyaban y que contribuían a reproducir aquellas experiencias. En particular, por la procedencia geográfica de los autores del primer operaísmo, un particular blanco de polémica ha sido el Partido Comunista Italiano. Por esta razón, preferimos referirnos a los autores en cuestión con el adjetivo “marxiano”, más que “marxista”.

⁵Sandro Mezzadra escribe al respecto: “mi «olfato» me dice que esa etiqueta se formó en el mundo anglosajón: seguramente fue allí donde, en la intersección entre la academia global, el activismo «altermundialista» y los mundos artísticos, llegó a ser de uso común para volver luego a Italia, a Francia, a Brasil y a otros países donde tiene lugar la elaboración (en la actualidad totalmente transnacional) de las teorías que a partir de un determinado momento se han definido como «postoperaístas»”. Mezzadra, Sandro. “En la época de lo post”. *Espai en blanc 9/10/11* (2011): 293.

⁶Pensamos en particular en Maurizio Lazzarato, quien es generalmente incluido bajo la etiqueta “postoperaísmo” y que en un trabajo que está a punto de ser publicado toma distancia, en algunos puntos, de esa definición. Cfr. Alliez, É. y Lazzarato, M. *Guerres et Capital*. Paris: Éditions Amsterdam, en prensa.

(*basis*), y también de un progreso de esta base que se desarrolla por etapas: asiática, antigua, feudal y burguesa. En palabras del autor:

en un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en atadura de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez.⁷

Para la tradición evolucionista y progresista del siglo XIX, ha sido relativamente fácil incorporar a ese Marx, que parece pensar una relación mecánica entre la estructura económica, por un lado, y el edificio jurídico-político y las formas de conciencia social que se establecen sobre ella, por el otro. Más fácil todavía ha(bría) sido incorporar al Marx de los manuscritos de comienzo de la década del '60 –un texto (póstumo) que no tuvo la misma circulación que el *Prólogo*, publicado en castellano bajo el título de *Progreso técnico y desarrollo capitalista*– donde el filósofo alemán construye un paralelo entre las instancias técnica y socio-política, planteando que al molino a sangre le correspondía la sociedad feudal y al molino a vapor la sociedad burguesa.⁸

No obstante, tenemos elementos para proceder también en la dirección opuesta. Como escribe Sandro Mezzadra, en *La Sagrada familia* –texto temprano escrito con Engels– la historia se presenta como “el reino de la libertad”⁹ y, si bien la sombra de la necesidad aparecerá y se esparcirá progresivamente sobre la reflexión

⁷ Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la Economía política*. México: Siglo XXI, 2008. 5.

⁸ Marx, Karl. *Progreso técnico y desarrollo capitalista: manuscritos 1961-1863*, México, Cuadernos de Pasado y Presente 93. 1982.

⁹ *La cocina de Marx*, cit. 47.

marxiana, leemos allí que “la historia no hace nada”¹⁰ y que ésta no es más que la actividad de los hombres que buscan sus objetivos. También en otros textos, como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, tenemos indicaciones que complejizan mucho la cuestión. Leemos allí: “[l]os hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y que transmiten el pasado”.¹¹ Lo que está en juego en estas líneas es mucho más que la oposición entre condiciones objetivas de la historia y los hombres, se trata de una “desgarradura que atraviesa el sujeto”.¹²

De todas maneras será en sus últimos años, que Theodor Shanin ha definido *Marx tardío*¹³, en el que aparecerá claramente un punto de vista distinto, y éste emergerá en su interés por Rusia y, de modo particular, en una célebre carta a la populista Vera Zasúlich. La cuestión entre los marxistas y los populistas rusos giraba en torno a la alternativa entre la necesidad, planteada por los marxistas, de una “etapa capitalista” como transición al socialismo¹⁴ y la posibilidad de una transformación social no-capitalista de la comuna rural rusa (esa era la posición de los populistas). En esta carta, que es la respuesta a una anterior carta de Zasúlich¹⁵ y de la cual escribió varios borradores¹⁶, Marx sostiene que el análisis presentado en *El Capital* se limitaba

¹⁰Marx, K. y Engels F. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo, 1967.

¹¹Marx, Karl. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Prometeo, 2009. 17.

¹²*La cocina de Marx*, cit. 50.

¹³Cfr. Shanin, Theodor. *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Revolución, 1990. A nivel latinoamericano, Aricó ha trabajado sobre la relación del Marx tardío con la periferia. (Véase al respecto Cortés, Martín. *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2015; en particular la tercera parte: “El marxismo no es una filosofía de la historia”).

¹⁴Aricó sostiene, al respecto, que en los países atrasados *El Capital* se había convertido en el libro de los burgueses que, a través de Marx, planteaban la necesidad y progresividad del capitalismo.

¹⁵Es muy interesante fijarnos, pensando en la que será una suerte de “escolástica” marxista, en la forma en la cual la populista rusa cierra la carta: “En los últimos tiempos hemos solido oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer. Las gentes que predicán esto se llaman discípulos por excelencia de usted: “marxistas”. El más poderoso de sus argumentos suele ser: ‘Lo dice Marx’”. (Marx, K. y Engels, F. *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*. México: Cuadernos de Pasado y Presente (90), 1980, 29-30).

¹⁶Nos parece que la existencia de varios borradores de una carta muy breve, como la que finalmente fue enviada, da cuenta de un problema que interpela a Marx y cuya respuesta el filósofo no tenía en el bolsillo.

a Inglaterra –el único país donde se había realizado de manera radical el sistema capitalista, basado en la separación radical de los productores y los medios de producción y en la expropiación de los campesinos– y a los demás países de Europa occidental que iban, por ese entonces, por el mismo camino. Y agrega: “[e]l análisis presentado en *El Capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural”.¹⁷ En palabras del propio Marx, la ley tendencial del capital no puede prescindir de las condiciones históricas concretas.¹⁸ Podemos retomar aquí las consideraciones de Étienne Balibar, quien sostiene que una consecuencia que se desprende de la correspondencia Marx/Zasúlich es la multiplicidad concreta de vías de desarrollo histórico y, en un nivel más abstracto, la contemporaneidad de lo no-contemporáneo, es decir la coexistencia, en términos sincrónicos, de lo que en un paradigma histórico-lineal se ordena diacrónicamente alrededor de un eje antes-después. En definitiva, para el antiguo alumno de Althusser, la situación rusa obliga a Marx a cuestionar su teoría.

En su gran mayoría, la tradición marxista del siglo XX no ha problematizado la cuestión del sentido de la historia y del progreso, adoptando un objetivismo teleológico en el cual la propia clase obrera no era nada más que una variable dependiente del modo de producción. Desde aquella perspectiva, como indica Antonio Negri, la revolución no era un evento, un conjunto de procesos subjetivos de masa¹⁹, sino el límite al cual tendían las contradicciones objetivas del modo de producción capitalista. El capitalismo y la sociedad civil burguesa llevaban consigo la necesidad del comunismo. En este sentido, el progreso no era algo que perteneciese al horizonte de expectativa²⁰, algo por el cual había que (o valiera la pena) luchar, sino que llegó a ser más que una promesa: una certeza.²¹

¹⁷*Escritos sobre Rusia II, cit.* 61.

¹⁸Cfr. Balibar, Étienne. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

¹⁹Cfr. Negri, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 2004.

²⁰Usamos acá el vocabulario de Reinhart Koselleck porque nos parece muy rigurosa su manera de pensar la *Historik*, los fundamentos antropológicos de la Historia. Una manera que prescinde y cuestiona toda teleología determinista. Cfr. Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós Ibérica, 1993.

²¹Refiriéndose a la historia del marxismo oficial, Balibar individua tres “realizaciones” del progresismo marxista: la Segunda Internacional, en cuya producción teórica se resalta la seguridad con respecto al

Sin embargo, no faltaron, en el interior de la tradición marxista, voces heréticas que han cuestionado la base de esta concepción progresista –Balibar alude a las críticas de Gramsci al economicismo²² y a las *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin–. En esa senda se inscribe la herejía postoperaísta que, también sobre este terreno, muestra una continuidad importante con el operaísmo de las décadas pasadas.

2. Un materialismo histórico antideterminista

Estamos aquí pisando un sendero muy estrecho y el riesgo de caer en la banalización de conceptos usados y abusados es muy alto. Mencionamos el hecho de que no todo Marx ha sido determinista y que hay autores que han hecho el esfuerzo teórico de pensar la historia desde una perspectiva materialista. Se trata de autores que han intentado franquear los límites del encorsetamiento historicista y conservar lo que el italiano Augusto Illuminati llama “la centralidad de las relaciones de producción, dejando caer la ineluctabilidad del curso histórico”.²³

Vayamos por orden. El *Prólogo* de 1859, al cual ya aludimos en varias ocasiones, deja entrever la idea de una contradicción objetiva entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que se tornan una atadura para las primeras e implican una época de revolución social. Sin ocultar los guiños de Marx a un paradigma teleológico-finalista, lo que es necesario preguntarse es: ¿adoptar un planteamiento como este implica necesariamente pensar una dirección determinada de progreso y una teleología finalista o, al contrario, puede abrirnos el camino hacia una historia pensada en términos materialistas?

sentido de la historia; la ideología del socialismo real de matriz soviética y su proyecto que –sostiene el francés– por un lado rechazaba la modernidad, planteando la vuelta a estilos de vida comunitarios, y por el otro apostaba a un futuro ultramoderno; las variantes marxistas de las teorías desarrollistas, que se plantearon sobre todo a partir de la descolonización.

²²Un importante especialista en Gramsci, el británico Peter D. Thomas, sostiene que el autor de Ales, contra las lecturas deterministas del *Prólogo* de 1859, piensa los conflictos económicos como contenidos de los cuales las ideologías de la superestructura son las formas. Las ideologías cumplirían, en este marco, la función de comprender el contenido, pero también implicarían la posibilidad de transformarlo. Cfr. Thomas Peter D. “La modernità come rivoluzione passiva: Gramsci e i concetti fondamentali del materialismo storico”. *Gramsci in Gran Bretagna*. Comps. D. Boothman, F. Giasi y G. Vacca. Bologna: Il Mulino, 2015.

²³Illuminati, Augusto. “Storia”. *Lessico marxiano*. Roma: Lum.133.

En su interpretación analítica de Marx, Jon Elster sostiene que el filósofo alemán no supo prever que el advenimiento del comunismo pudiese ser prematuro y que este pudiera convertirse, por ello, en un callejón sin salida de la historia.²⁴ Al criticar a Elster, Daniel Bensaïd nos da elementos para pensar de otra manera el *Prólogo*. El francés sostiene que la idea de Elster de que la expropiación de la clase dominante, sin un nivel elevado de productividad, llevaría a una generalización de la escasez y a la restauración capitalista bajo las peores condiciones, confunde varias cuestiones. Bensaïd cambia los términos del problema y, aún rechazando “las robinsonadas del crecimiento cero y de la economía de recolección”²⁵ y resaltando la importancia del desarrollo de las fuerzas productivas, niega que esté determinada la dirección de su desarrollo. Entonces, desde su punto de vista, no sólo la necesidad no excluye el azar y la contingencia, sino que “[l]a necesidad dibuja el horizonte de la lucha. Su contingencia conjura los decretos del destino”.²⁶

Balibar había anticipado, de alguna manera, esta posición. Para él, el progreso estriba sobre dos presupuestos: un tiempo irreversible y lineal, y el perfeccionamiento técnico o moral. Se trata, por un lado, de una idea que pertenece a la modernidad y que asume su concepción de historia, incompatible con el tiempo cíclico ciceroniano y con la historia pensada como *magistra vitae*. Y, por el otro, de una concepción que – considerando inconvenientes y ventajas– plantea un “balance positivo” constante con el paso del tiempo. Pero estos presupuestos no se sostienen contrafácticamente, ya que la historia ha demostrado muchas veces que puede proceder por el lado malo.²⁷

Muchos autores han encontrado en Spinoza un aliado para escapar al determinismo de la tradición mayoritaria marxista. Juan Pedro García del Campo, retomando una solicitud de Pierre Macherey²⁸, plantea que “Spinoza no habla sobre

²⁴Cfr. Elster, Jon. *Una introducción a Karl Marx*. México: Siglo XXI. 1991.

²⁵Bensaïd, Daniel. *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta, 2013. 249.

²⁶Bensaïd, Daniel, *op. cit.* 256.

²⁷Cfr. Balibar, Étienne, *op. cit.*

²⁸Pierre Macherey ha sostenido que es con Spinoza, y no con la dialéctica hegeliana, que podemos abordar la historia de una forma científica. Cfr. Macherey, Pierre. *¿Hegel o Spinoza?* Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

la historia. Pero hace historia".²⁹ Es decir que el filósofo holandés no tematiza la historia como una determinada forma de conocimiento, o sea, no produce una teoría de la historia propiamente dicha. De todas maneras,

su práctica abre un universo de discurso en que la Historia está plenamente presente. Una Historia que atiende más a la duración y a sus condiciones de posibilidad, que a ese tiempo concebido como linealidad [...] Una Historia atenta a las formas que adopta a cada paso la multitud, y que necesariamente las entiende como una conjunción, un encuentro o una coyuntura.³⁰

García del Campo subraya que, en la obra de Spinoza, encontramos en un primer momento una crítica blanda de la superstición, pero en la *Ética* el judío excomulgado critica derechamente las teorías de la providencia divina o natural: concepciones "de la actuación humana en la[s] que la política se desvanece en un 'plan' (ya sea de Dios, ya la Razón) que todo lo dirige necesariamente allá donde todo estaba siempre-ya decidido que llegara".³¹

Sin embargo, son Deleuze y Guattari, autores mucho más importantes para el postoperaísmo –por lo menos para el de Negri³²– los que a partir del *Prólogo*, atribuyen a Marx una concepción de la historia radicalmente no teleológico-finalista. Ellos afirman:

es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, con la condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: en primer lugar, la historia universal es la de las contingencias y

²⁹García del Campo, Juan Pedro. "Una historia sin leyes: Spinoza y la historia". *Actual Marx Intervenciones* 16, 2014. 93.

³⁰García del Campo, Juan Pedro. *op. cit.* 104.

³¹García del Campo, Juan Pedro. *op. cit.* 105

³²En sus periodos parisinos, el filósofo italiano estableció un vínculo personal con los autores del *Anti-Edipo*. En su reciente biografía escribe que la casa de Guattari era uno de sus lugares de trabajo. Cfr. Negri, Antonio. *Storia di un comunista*. Milano: Ponte alle Grazie, 2015.

no de la necesidad; cortes y límites, pero no de la continuidad. Pues han sido necesarias grandes casualidades, sorprendentes encuentros, que hubieran podido producirse en otro lugar, antes, o hubieran podido no producirse nunca.³³

Según esta formulación, el capitalismo no es una etapa necesaria en el desarrollo de las fuerzas productivas: se dio, pero hubiese podido no darse. De la misma manera, el capitalismo contemporáneo –postfordista o biopolítico o cognitivo– es el resultado de la contingencia: tuvo lugar de la misma manera en que hubiese podido no existir. En vez de imaginar el capitalismo en general como una segunda naturaleza, basada en inclinaciones antropológicas ineliminables, y pensar la etapa en la que nos encontramos, como un pasaje necesario, las preguntas que habría que hacerse, desde la perspectiva de una historia materialista, son: ¿Qué contexto histórico y qué relaciones de fuerza han posibilitado el nacimiento de un modo de producción capitalista?³⁴ Y posteriormente ¿Cuáles choques han llevado al ser humano del martillo a la computadora?

Entre los autores que se inscriben en la tradición materialista (inclusive premarxiana, como vimos), tenemos elementos para pensar la historia, esquivando el riesgo de caer en el objetivismo teleológico. Los postoperaístas se colocan en este espacio de reflexión.

3. Supuestos conceptuales y periodización histórica en el *postoperaísmo*

Llegamos así al núcleo de nuestro artículo, en el cual trataremos de contestar a la pregunta: ¿cómo piensan la historia los postoperaístas?, centrándonos sobre todo en el trabajo de Negri y Virno. Elegimos a estos dos autores porque se trata de filósofos

³³Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1995. 145.

³⁴Recordamos que ya desde la antigua Grecia existía el arte de hacerse rico, conocido como crematística y que el modo de producción capitalista, que se basa en la existencia de dos figuras subjetivas –el poseedor de dinero y el poseedor de fuerza de trabajo–, implica la generalización de ciertas relaciones que posibilitan el intercambio dinero/fuerza de trabajo.

para los cuales podemos usar, sin demasiadas dudas³⁵, la etiqueta “postoperaísta”, pero, sobre todo, porque, al dedicarse al análisis de las formas de trabajo y explotación contemporáneas, se meten con las “cosas últimas” de la filosofía.

Lo que nos parece fundamental destacar –en primer lugar y antes de abordar la cuestión de los supuestos conceptuales– es que tanto Virno como Negri proponen cortes en la historia capitalista que estriban en –pero que no se limitan a– los cambios en las formas hegemónicas de producción. Dibujan así una secuencia de paradigmas que se suceden en el marco de la historia del capitalismo. El último en orden cronológico es el que Virno llama *postfordismo* y al que Negri (con Hardt), ensanchando el alcance del análisis, se refiere en términos de *producción biopolítica*.³⁶ Como dijimos, se trata de una forma hegemónica de producción, que marca (marxianamente) una tendencia, pero que no sustituye, borrándolas, otras formas (por ejemplo aquellas que fueron hegemónicas en los paradigmas anteriores), sino que coexiste con ellas, dando lugar a una copresencia de modelos que Virno, con una afortunada fórmula, llama “exposición universal”.³⁷

En la reflexión del autor napolitano, lo que marca el pasaje del paradigma industrial al postfordista es la crisis y la hibridación de la tripartición aristotélica de la experiencia humana en trabajo (*poiesis*), acción política (*praxis*) e intelecto.³⁸ En el momento en que el trabajo incorpora el lenguaje como su elemento central, para Virno se derrumba la separación tajante entre la esfera del intercambio orgánico hombre/naturaleza, orientada a la producción de una obra, y la esfera de la *praxis* que es constitutivamente política y, por lo tanto, sin obra. Así, el modelo hegemónico en la producción de la época postfordista vendría a centrarse en la *praxis* y no en la *poiesis*,

³⁵Mezzadra indica en el trabajo de dos revistas, de las cuales Virno (*Luogo Comune*) y Negri (*Futur Antérieur*) fueron los principales animadores, como el espacio de análisis crítico de los supuestos del operaísmo y de su renovación. Cfr. Mezzadra, Sandro. “Italian operaism and postoperaism”. *International Encyclopedia of Revolution and Protest*. Comp. Immanuel Ness. Oxford: Blackwell, 2009. 1841-1845

³⁶Negri y Hardt hablan también de trabajo cognitivo o inmaterial, pero nos parece que en su formulaciones más acabadas eligen la etiqueta de “biopolítico”, para indicar que el trabajo es orientado a la “creación de formas de vida social”. Cfr. Hardt, M. y Negri, A. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Debate, 2004. 93.

³⁷Cfr. Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue, 2003. 120.

³⁸Cfr. Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue, 2007.

empleando “dotes y requisitos humanos que, según la tradición secular, correspondían más bien a la acción política”.³⁹ En otras palabras, si la obsesión del ingeniero Friedrich Taylor era la de robar el saber al trabajo vivo –para limitar el uso de la fuerza de trabajo a una secuencia de gestos cronometrables– para Taiichi Ohno, su sucesor ideal en la historia de los héroes de la razón capitalista, se trata de poner a trabajar las características que hacen del hombre un animal político.

Negri (con Hardt) aborda, en cambio, otra arista de la cuestión y hace hincapié en el hecho de que la hegemonía del trabajo inmaterial transforma el escenario del trabajo y de la producción actual en su totalidad, en el sentido en que las características centrales del modelo productivo inmaterial/biopolítico –información, conocimiento, ideas, imágenes, relaciones, afectos, etc.– franquean el trabajo exclusivamente intelectual y embisten, cambiándolo, al sector secundario⁴⁰ y también al sector primario, como demuestra el creciente papel de las patentes en este ámbito.⁴¹

La periodización del capitalismo que propone Negri vincula modelos productivos y las figuras que lo habitan. Tenemos así una primera serie (1870-1917) caracterizada por la Gran Industria y por el apéndice de las maquinarias: el obrero profesional. Una segunda serie, cronológicamente delimitada entre la Primera Guerra Mundial y el 1968, definida por un tipo nuevo de Gran Industria, la taylorista, cuya figura central es el obrero-masa. A partir de la década de los '70 entramos, según esta periodización, en una nueva etapa, en la cual el trabajo se vuelve inmaterial y asistimos a la emergencia de una nueva figura: el obrero social.⁴²

Al igual que los anteriores, el pasaje de la modernidad a la postmodernidad⁴³ implica un “salto” ontológico que torna obsoletas las categorías modernas no sólo a

³⁹*Gramática de la multitud*, op. cit. 44. La consecuencia que se desprende de esta politización del trabajo es la despolitización que deriva de la pérdida de dignidad autónoma de la política.

⁴⁰Cabe destacar la función de una “fábrica” como la Toyota, y de Ohno, en el desarrollo del modelo posfordista. Cfr. Marazzi, Christian. *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos en la política*. Madrid: Akal, 2003; Nicoli, Massimiliano. *Le risorse umane*. Roma: Ediesse, 2015.

⁴¹Reflexionando desde Argentina no podemos no pensar en Monsanto y en su *Intacta RR2 Pro*.

⁴²*Guías*, cit. 50; sobre el pasaje del obrero masa al obrero social, véase también Negri, Toni. *Del obrero masa al obrero social. Entrevista sobre el obrerismo*. Barcelona: Anagrama, 1980.

⁴³Usamos esta etiqueta, así como lo hacen los autores que aquí nos convocan, con una función exclusivamente periodizante, lejana del rechazo de los grandes relatos que ha caracterizado las lecturas de la segunda parte del siglo XX.

nivel político –pensamos en todo el horizonte conceptual vinculado a las nociones de *soberanía*, *Estado-nación* y, sobre todo, *pueblo* en tanto contrincante de la multitud–, sino también en términos económicos. Desde este segundo punto de vista, Negri y Virno coinciden en lo que podemos llamar, con Carlo Vercellone “la pérdida de pertinencia de las categorías fundamentales de la economía política del capitalismo industrial: el capital, el trabajo y por supuesto el valor”⁴⁴ y, también, en el fin de la separación trabajo/no trabajo, sustituida por la división tiempo retribuido/tiempo no retribuido. Es decir que en el momento en que la valorización capitalista se extiende a la vida entera, en que el saber se vuelve hegemónico en las nuevas formas de producción y en que el capitalismo explota lo *común*, toda medida fundada en el “tiempo de trabajo”, como la ley de valor, resulta imposible. Retomando la distinción marxiana entre tiempo de producción y tiempo de trabajo, Virno afirma que “en el ámbito postfordista, el tiempo de producción es interrumpido por tiempos esporádicos de trabajo”.⁴⁵

Volvamos ahora a las cuestiones conceptuales que aquí nos convocan, para delinear el motor y la lógica del desarrollo histórico que subyacen a la perspectiva y a la periodización postoperaístas. Es importante, desde nuestro punto de vista, hacer hincapié en la concepción de materialismo histórico de Virno, que estriba en una idea de “Historia natural” muy densa desde el punto de vista antropológico, y en el método y tiempo históricos que plantea Negri (acá haremos referencia sobre todo a su trabajo con Michael Hardt). Nuestro objetivo es hacer emerger los supuestos conceptuales que posibilitan la periodización histórica, cuyos rasgos trazamos en los párrafos anteriores. Supuestos sin los cuales no tendrían solidez filosófica los trabajos más políticos de los autores en cuestión.

Con respecto al primer aporte, Virno plantea directamente que la “Historia natural puede volverse la piedra angular de un materialismo no claudicante ni

⁴⁴Vercellone, Carlo. “La teoria del valore nel passaggio dal capitalismo industriale al nuovo capitalismo”. *Uninomade.org*, 2012. Negri destaca en varias ocasiones el problema urgente de una nueva teoría del valor adecuada a la explotación que el capital ejerce sobre el obrero social. Cfr. Negri, Antonio.

⁴⁵*Gramática de la multitud*, cit. 118.

irrisorio”⁴⁶. Separando el sustantivo –historia– del adjetivo –natural– el filósofo pone en tensión los dos polos del sintagma para describir una dimensión (según él) ineliminable de la historia: “el ‘desde siempre’ biológico” por un lado y “el ‘precisamente ahora’ social”⁴⁷ por el otro. Entonces lo “natural” de la fórmula no remite a la secuencia de épocas geológicas del planeta, sino a “la constitución fisiológica y biológica de nuestra especie, las disposiciones innatas que la caracterizan filogenéticamente (comenzando, como es obvio, por la facultad del lenguaje), en definitiva, todo aquello que (...) permanece más o menos inalterado en el curso del tiempo”.⁴⁸ En otras palabras, “natural” no es un tipo determinado de historia, sino su misma condición de posibilidad: un conjunto de rasgos característicos que pertenecen al animal carente de especialización y ambiente y que, justamente por eso, tiene lenguaje.⁴⁹ Es esta indeterminación constitutiva la que hace que entre los humanos existan “las tradiciones éticas, las tecnologías, la luchas de clases, el enlace dinámico de recuerdos y expectativas”.⁵⁰

Desde el punto de vista de Virno, la naturaleza potencial del animal con lenguaje, su neotenia –la permanencia de rasgos juveniles en la edad adulta– es lo que necesita colonizar y encorsetar un modo de producción como el capitalismo, que no podría funcionar sin producir las figuras subjetivas que lo habitan.⁵¹

De hecho, para Virno el capitalismo historiza estas condiciones de posibilidad de la historia, dicho en otros términos: historiza la “meta-historia”.⁵² Y lo hace en el sentido que se adueña de la capacidad de producir, que en términos marxianos llamamos fuerza de trabajo, constituida por el conjunto de las capacidades físicas y psíquicas del ser humano. El capital, que no podría existir sin el trabajo que Marx

⁴⁶Virno, Paolo. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de sueños, 2005. 179.

⁴⁷*Cuando el verbo se hace carne, cit.* 181.

⁴⁸*Cuando el verbo se hace carne, cit.* 180.

⁴⁹En este sentido, Virno remite a los trabajos de la antropología filosófica alemana, en particular a Gehlen y Herder. Cfr. Gehlen, Arnold. *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*. Barcelona: Sígueme, 1980; y Herder, Johann G. *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. Madrid: Alfaguara, 1982.

⁵⁰*Cuando el verbo se hace carne, cit.* 179.

⁵¹Más arriba hicimos referencia al poseedor de *fuerza de trabajo* y al *poseedor de dinero*, de las que habla Marx.

⁵²Cfr. *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires: Paidós, 2003. Remitimos, sobre todo, a la tercera parte: “Materialismo histórico”.

llama “abstracto”, pone a trabajar en formas históricas específicas un requisito antropológico: la genérica facultad de trabajar y producir las condiciones de existencia.⁵³ Pero no es sólo eso, con la hegemonía del capitalismo sobre el modo de producción –Marx la llama “subsunción real”⁵⁴–, el encorsetamiento de las prerrogativas del *zôon lógon échon*, llega al punto en que la capacidad de producir no tiene ninguna utilidad si no es vendida al capital a cambio de un salario.

Aludimos, más arriba, al encuentro fundamental para el modo de producción capitalista, entre dos figuras subjetivas: el poseedor de dinero y el poseedor de fuerza de trabajo.⁵⁵ En el marco del capitalismo contemporáneo, dominado por la figura subjetiva del *empresario de sí* (o, si pensamos en la fecunda intuición de Maurizio Lazzarato, por el *hombre endeudado*⁵⁶), la superación de esta escisión⁵⁷ y la instalación de un paradigma habitado por una única figura subjetiva, que reproduce en su interior la división capital/trabajo⁵⁸, demostraría de manera aun más contundente la necesidad/voluntad capitalista de encorsetar (de una manera nueva) la inespecialización del hombre⁵⁹. En el momento en que los sectores “de punta” de la producción contemporánea se caracterizan por la que ha sido definida, con una bella fórmula, “responsabilidad sin autonomía”⁶⁰, el capital aprovecha al máximo la inespecialización de los hombres y las mujeres, sin encerrarlos en una casilla de un ramo u otro de la producción, sino actuando sobre el medio y limitando el indefinido abanico de posibles que caracterizan lo humano a aquellos compatibles con un

⁵³En una obra juvenil, Marx define el trabajo como “vida que produce la vida”. Cfr. Marx, Karl. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza, 2005.

⁵⁴Cfr. Marx, Karl. *El Capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*. México: Siglo XXI, 1971.

⁵⁵Cfr. Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 1975-1981. Véase en particular la parte final del capítulo IV del Libro I.

⁵⁶Cfr. Lazzarato, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

⁵⁷Cfr. Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007; Dardot, P. y Laval, C., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.

⁵⁸Cfr. Marazzi, Christian. *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

⁵⁹No nos referimos sólo al *free lance* (monotributista en Argentina). En este caso pensamos sobre todo en la gestión del “capital humano” dentro de las empresas tal y como se presenta en las teorías de *management*.

⁶⁰Nicoli, M. y Paltrinieri, L. “Il management di sé e degli altri”. *Aut-Aut* 362, 2014. 50.

determinado modo de vida.

El otro aspecto de la perspectiva de Virno que nos interesa traer a colación, y que nos permite vincular su trabajo con el de Hardt y Negri, es la falta de cualquier determinismo en el desarrollo histórico. En particular, al proponer una genealogía del postfordismo en Italia, el filósofo de Nápoles sostiene que se ha tratado de una contrarrevolución en el sentido literal del vocablo, es decir: "no la simple restauración del estado de cosas precedente, sino, literalmente, una *revolución en sentido contrario*, o sea una drástica innovación de la economía y las instituciones a fin de relanzar la productividad y el dominio político".⁶¹ Recuperando el legado más importante de la "revolución copernicana" del operaísta Tronti –la anterioridad de luchas obreras por sobre el desarrollo capitalista⁶²– Virno plantea que el postfordismo no depende de determinados avances evolutivos-tecnológicos, a los cuales correspondería una nueva etapa política, sino que se trata de una respuesta a las luchas. Escribe el autor:

la obra maestra del capitalismo italiano ha sido el haber transformado en recurso productivo los comportamientos que, en un primer momento, habían asumido los rasgos del conflicto radical. La conversión de las propensiones colectivas del movimiento del 77 –éxodo de la fábrica, rechazo del puesto fijo, familiaridad con saberes y redes comunicativas– en un renovado concepto de profesionalidad (...) a fin de relanzar la productividad y el dominio político.⁶³

La emergencia del Imperio, tal y como es planteada por Negri (también acá hacemos referencia a su trabajo con Hardt), presenta un esquema de desarrollo histórico absolutamente compatible con el de Virno. Para los autores, el Imperio es la respuesta a un ciclo de luchas desarrollado contra la sociedad disciplinaria a nivel mundial. Entonces no sólo en Estados Unidos y en Europa occidental, sino también en

⁶¹Gramática de la multitud, cit. 110.

⁶²Cfr. Tronti, Mario. *Obreros y capital*. Madrid: Akal, 2001.

⁶³Gramática de la multitud, cit. 110.

los países coloniales y en el bloque de los países socialistas, cuyo fracaso es atribuido a la incapacidad del modelo soviético para la gestión de las nuevas formas de organización del trabajo.⁶⁴ En otras palabras, “son las luchas, dentro y contra la dominación capitalista, las que conforman la historia y, en particular, las que, erosionando el espacio de control del Estado-nación, empujan hacia la constitución del Imperio”.⁶⁵

En un seminario dictado entre la publicación de *Imperio* y *Multitud*, al que ya aludimos, Negri pone en evidencia las influencias de su concepción de la historia, en el marco de la cual el trabajo sigue siendo la matriz del desarrollo histórico y cuyo vínculo con la “revolución copernicana” es evidente.

De hecho, Negri reivindica su filiación con el operaísmo (del cual fue uno de los intérpretes principales), subrayando a la vez la importancia, en el tránsito hacia el postoperaísmo, de los *Subaltern Studies* indios⁶⁶ y, sobre todo, de la filosofía postestructuralista francesa (en particular Foucault, Deleuze y Guattari). Al igual que el operaísmo, pero desde una perspectiva más densa filosóficamente, el postestructuralismo criticaba la causalidad determinista y la teleología histórica.⁶⁷

Para Negri, el núcleo del método histórico de estas tradiciones, se sitúa en la activación, en sentido subjetivo, de una metodología marxista. Se trata, por decirlo de

⁶⁴Cfr. Hardt M. y Negri A. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002. Véase en particular la tercera parte del volumen: “Pasajes de Producción”.

⁶⁵*Guías*, cit. 46.

⁶⁶En cuanto a los *Subaltern Studies*, Negri resalta la oposición a la historiografía colonial de autores como Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, quienes plantean que el Estado colonial es una respuesta a la luchas de los sujetos. Cfr. *Guías*, cit. 48.

⁶⁷Hardt habla de una suerte de alianza entre operaísmo y postestructuralismo. Parafraseando a Marx afirma que en la década de los '70 se hizo en Italia aquella política que la metafísica francesa teorizaba; de la misma manera en que en el siglo XIX se hizo en Francia la política que la metafísica alemana teorizaba. Cfr. Hardt, Michael. “Introduction: Laboratory Italy”. *Radical thought in Italy: A potential politics*. Ed. Hardt M. y Virno, P. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. 1-10. En cuanto a las tres fuentes del marxismo: filosofía alemana, política francesa y economía política inglesa véase Kautsky, Karl. “Les trois sources du marxisme. L'oeuvre historique de Marx”. *Spartacus-Cahiers Mensuels*, 1969. 5-39. Es interesante destacar que la crítica de la concepción lineal de la historia se dio, en Francia, en el ámbito filosófico como crítica al hegelismo (si bien esa crítica echaba raíces en la materialidad de la Guerra Mundial), mientras que en Italia emergió –nos parece– en el ámbito *poiético*, es decir en una polémica sobre la racionalidad y la neutralidad política del modelo productivo, entre los operaístas de *Quaderni Rossi* y la *Cgil* y el *Pci*. Sobre este punto remitimos a nuestro “Operaísmo y postoperaísmo: una mirada desde la perspectiva de la filosofía de la técnica”. *Eikasia* 63, 2015. 111-125.

otra manera, de un método que no piensa la subjetividad como variable dependiente del modo de producción y que le otorga un protagonismo que el marxismo oficial, empeñado en pensar la maduración de las condiciones objetivas, no le reconocía.

Tenemos dos consecuencias importantes a partir de este punto de vista. La primera es que si el desarrollo histórico es motorizado por las luchas, está vinculado con la configuración política de las subjetividades y con una específica situación de las relaciones de fuerzas, que es siempre singular. La segunda consecuencia, que se desprende de la primera y que es la que nos convoca, es que el desarrollo histórico *no es prefigurable* en modo alguno, justamente porque “depende invariablemente de la acción de los sujetos dentro del proceso”.⁶⁸

Sin embargo, como decimos, una cesura epocal como la actual implica un cambio en las mismas bases ontológicas y antropológicas de la vida humana y torna imposible devolver hacia atrás las manecillas del reloj de la historia. Entonces, si para Hardt y Negri el Imperio existe y es una determinada configuración de fuerzas, también hubiese podido no existir. Pero, al mismo tiempo, es imposible volver a un mundo “estriado” de una manera distinta y dominado por las soberanías nacionales.

En su lectura de Marx, Negri (con Hardt) nos da la clave de su método: la “tendencia”, es decir, la operación teórica de “captar el rumbo para predecir qué semillas prosperarán y qué otras se agostarán”.⁶⁹ La tendencia es inseparable de la periodización histórica y de las formas hegemónicas de cada paradigma histórico, caracterizado por un específico isomorfismo.⁷⁰ Como escriben los autores:

en la idea de tendencia está implícita la de la periodización histórica. Todos los días ocurren cambios históricos infinitesimales, pero tenemos, al mismo tiempo, los grandes paradigmas que durante largos periodos

⁶⁸Guías, *cit.* 49. Negri parece contestar acá a las críticas de determinismo que le mueve Néstor Kohan, aunque, desde nuestro punto de vista, la idea de “promesa” parece asomarse a veces en la obra del autor italiano. Cfr. Kohan, Néstor. *Toni Negri y los desafíos de “Imperio”*. Madrid: Campo de Ideas, 2002.

⁶⁹Hardt, M. y Negri, A. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Debate, 2004. 173.

⁷⁰En la época imperial, la forma que no deja de reproducirse en todos los ámbitos sería la “red”. Cfr. *Multitud, cit.*

definen nuestra manera de pensar, nuestras estructuras de conocimientos, lo que nos parece normal o anormal, lo obvio y lo oscuro, e incluso lo que es pensable y lo que no. Pero luego cambian espectacularmente para formar nuevos paradigmas. El paso entre los periodos constituye el cambio de una tendencia a otra.⁷¹

En fin, el trabajo del italiano y del estadounidense rechaza marcos de referencia independientes y transhistóricos e intenta, para recuperar el título de un texto de Negri, llevar a Marx más allá de Marx⁷², usando su método y alejándose de su teoría.

A modo de conclusión

Empezamos este breve artículo subrayando la profunda imbricación entre política y concepción del desarrollo histórico. Después de haber traído a colación algunas ambigüedades que se encuentran en la obra de Marx, presentamos posibles lecturas que llevan al materialismo histórico en el terreno del anti-determinismo. Finalmente tratamos de esbozar una concepción postoperaísta de la cuestión, a través de Virno y Negri (en su trabajo con Hardt). Aparte del legado operaísta de la "Revolución copernicana" que comparten, planteamos que el vínculo entre antropología e historia, y la captura de los requisitos específicos por parte del capitalismo (Virno); y el método de la tendencia y una periodización histórica donde emergen isomorfismos (Negri-Hardt), constituyen el marco de una concepción postoperaísta del desarrollo histórico.

Nuestra intención, como adelantamos, era la de hacer emerger uno de los fundamentos conceptuales del postoperaísmo, para arrojar luz sobre la perspectiva misma.

En particular, al vivir un momento de transición, con respecto al cual la

⁷¹*Multitud*, cit. 173-174.

⁷²Cfr. Negri, Antonio. *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*. Madrid: Akal, 2001.

mayoría de las definiciones de las que disponemos son exclusivamente negativas y caracterizadas por el prefijo “post” –un prefijo que indica con cierta precisión lo que tenemos a nuestra espalda, pero que no hace lo mismo con nuestro presente y nuestro futuro–, es interesante reflexionar sobre lo que es el desarrollo histórico para una perspectiva “partisana” como el postoperaísmo, que se propone intervenir en la definición de los conceptos estructurales de la época que se está abriendo.

En este sentido, se entiende claramente que si bien es cierto que el rechazo a la nostalgia por los *good old times* del Estado-nación se debe a razones de naturaleza política –el operaísmo se constituyó “dentro y contra” el marxismo oficial, pero también dentro y contra las categorías políticas dominadas por el discurso sobre el poder soberano– también es cierto que esas razones echan raíces en las “cosas últimas” de la filosofía.

Esta imbricación lleva a comprender, por una parte, que la invención de una teoría política –“a venir” la define Virno⁷³– de la que puede ser capaz un animal con historia, no tiene por qué ser encorsetada en el espacio marcado por las tecnologías de *governance* y por la redefinición del rol del Estado en las democracias liberales actuales. Por la otra, que esta invención no puede prescindir de la retroalimentación mutua de luchas y análisis que apunta a individuar “qué semillas prosperarán” –es decir cuál es la tendencia– para pensar el gran problema político de los autores postoperaístas: cuál es el sujeto que puede luchar a la altura de las formas de explotación contemporánea.

⁷³Cfr. *Ambivalencia de la multitud*, cit.

Tiempo y transformación: Historia e instituciones en el pensamiento político de China clásica.

Time and Transformation: History and Institutions in Classical Chinese Political Thought.

Ignacio Villagran*

Fecha de Recepción: 30/09/2016

Fecha de Aceptación: 17/11/2016

Resumen: *Una de las ideas más difundidas acerca de la interpretación de la historia en China tradicional es que el paso del tiempo era concebido como cíclico, a diferencia de la visión de la tradición judeo-cristiana donde el tiempo se concibe de manera lineal. En este artículo, ofrecemos un análisis de las distintas narrativas acerca del origen de la humanidad y de la conformación de las primeras comunidades, poniendo de relieve las contradicciones y ambivalencias en las concepciones sobre el paso del tiempo y la transformación de las instituciones que regulan la vida en comunidad que presentan los textos clásicos (jīng) y las compilaciones referidas a los Maestros (zǐ). Para ello, proponemos una aproximación que resalta las reflexiones teóricas en la escritura de la historia social y política en China tradicional.*

Palabras clave: *Pensamiento clásico en China, instituciones políticas, historia, transformación social.*

Abstract: *One of the most common ideas about the interpretation of history in traditional China is that the passage of time is conceived primarily as cyclical, in sharp distinction to the Judeo-Christian tradition in which time is conceived in a linear schema. In this article, we analyze*

* Doctor en Lenguas y Culturas Asiáticas-Historia de China (Universidad de Michigan, 2015), M.A. en Estudios de Asia y África: China (El Colegio de México, 2006); y Licenciado en Ciencia Política (UBA, 2001). Coordinador del Grupo de Estudios del Este Asiático e Investigador Visitante del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” (FSoc-UBA). Docente de la materia Historia de Asia en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) e integrante del equipo docente de la materia “China, Corea y Japón” en la UBA-FSoc. Correo electrónico: villagran.ignacio@gmail.com.

several of the narratives on the origins of mankind and the consolidation of the earliest human communities as they appear in the early Chinese Classics (jīng), as well as the works of the Masters (zǐ), highlighting the ambivalences and contradictions they present regarding the conceptions about the passage of time and the transformation of the institutions that regulate the life of the community. Our approach seeks to highlight the theoretical reflections in the writing of social and political history in traditional China.

Keywords: *Classical Chinese Thought, Political Institutions, History, Social Transformation.*

Introducción

En el campo de los estudios de China ha habido recientemente un notable aumento del interés por los modelos historiográficos tradicionales. Uno de los aspectos más comúnmente resaltados es que en China clásica (ca. siglos V a II a.n.e.^{*}) se desarrolló una concepción cíclica del tiempo histórico que habría de acompañar la escritura de la Historia, sobre todo a partir del modelo de las historias dinásticas.¹ De esta manera, se asume la existencia de una “visión china” acerca de la historia, que se contrapone a las nociones occidentales de tiempo histórico, basada en una concepción del tiempo lineal. En este artículo, nos interesa presentar una visión más compleja del panorama intelectual en China clásica y de sus modelos historiográficos, basándonos en las distintas concepciones del tiempo que se observan en los textos clásicos con respecto a las transformaciones sociales y políticas.

^{*}N.del E.: Para la datación, este artículo emplea las denominaciones a.n.e. (antes de nuestra era) y e.C. (era común).

¹Las historias dinásticas, o historias oficiales (*zhèngshǐ*), relatan los eventos desde la antigüedad hasta la última dinastía reinante. Constituyen una fuente invaluable para conocer no sólo los sucesos históricos en China, sino también para analizar las concepciones acerca de las transformaciones sociales. Si bien el modelo de las historias dinásticas se remonta a los *Registros del Historiador* (*Shǐjì*) compilado por Sīmǎ Qiān (163-85 a.n.e.), en el siglo I a.n.e., fue durante la dinastía Táng (617-906) que se establecieron las normas y los departamentos oficiales para la escritura de las historias dinásticas.

En los textos filosóficos del período de los Reinos Combatientes (456–221 a.n.e.) de China podemos identificar diferentes interpretaciones del paso del tiempo en relación con las instituciones sociales y políticas. Estos escritos presentan distintos momentos de la antigüedad como imágenes idealizadas del buen gobierno, a partir de las cuales buscan explicar los principios subyacentes de las transformaciones sociales posteriores. En este sentido, encontramos distintos modelos de interpretación de las transformaciones políticas en los textos clásicos, desde visiones que plantean sociedades primitivas donde la convivencia entre los miembros de la comunidad estaba fundada en la armonía y en las cuales el conflicto no existía, a modelos de desarrollo que tomaban como punto de partida una etapa de pre-comunitaria en la que los hombres vivían amenazados tanto por las bestias salvajes como por sus propios congéneres. Así, las narrativas contenidas en textos filosóficos aportan un primer estrato interpretativo acerca de los procesos sociales en China clásica, y nos permiten explorar las distintas concepciones del tiempo histórico.

Conviene aclarar que, en la tradición china, la escritura de la historia era en sí misma un ejercicio de pensamiento político, a la vez que los escritos políticos se fundaban en, o más bien se nutrían de, reflexiones acerca de eventos y personajes históricos. Es decir, la Historia y las historias, (con)fundidas con los mitos y las leyendas, las odas y los textos rituales, formaban parte del repertorio de saberes compartidos por los intelectuales del período clásico. No obstante, si bien estos relatos eran conocidos por todos, cada autor se tomaba la libertad de reinterpretarlos para servir a sus propios argumentos. Dicho de otro modo, ese horizonte temporal difuso posibilitaba la construcción discursiva de un pasado ideal o de un pasado peligroso, así como de narrativas que explicaban *cómo* las condiciones del pasado dieron pie a las transformaciones que llevaron —para bien o para mal— a las circunstancias del presente.

Vemos entonces que, lejos de presentar una única concepción de la temporalidad histórica como ciclos, los textos chinos del período clásico ofrecen diversas formas de interpretar la historia a partir del cambio en las instituciones sociales. Comenzaremos entonces por analizar la concepción del tiempo cíclico para

luego discutir otras nociones de en la historiografía de China imperial con respecto al tiempo histórico en su relación con el cambio social.

La historia como ciclos

Quizás la primera noción de tiempo cíclico en China se corresponda con la idea de regeneración del tiempo cósmico, ligada a las estaciones del año. En su célebre trabajo *El mito del eterno retorno*, Mircea Eliade menciona que, en China, al igual que en otras sociedades antiguas, la noción de tiempo cíclico estaba presupuesta en la repetición anual de las estaciones, que servía a su vez para organizar las actividades agrícolas.² Ciertamente, los tiempos de siembra y cosecha, principal actividad económica en muchas sociedades premodernas, respondían a los ciclos estacionarios. Pero en China tradicional se daba la siguiente particularidad: las estaciones también servían para regular las actividades sociales y los actos de gobierno, según un complejo esquema de correspondencias entre las transformaciones en el mundo natural y su acción correspondiente en el mundo social y político.

Como observa el sinólogo François Jullien: “[...] hasta las vestimentas, los ornamentos, los desplazamientos, los instrumentos mismos -desde las divinidades que se honran a los alimentos que se toman- todo difiere según las estaciones; y ello, bien entendido, vale ante todo para la persona del Hijo del Cielo [el soberano], asegurando la mediación entre el mundo natural y el humano.”³ Aquí, Jullien busca enfatizar uno de los principios centrales de la concepción cíclica del tiempo y su relación con las prácticas sociales y las instituciones políticas en China antigua, a saber, la necesidad de mantener un calendario de actividades que se ajuste al orden cósmico. Tanto los campesinos como los gobernantes tenían muy en claro que era indispensable actuar en consonancia con las estaciones. Es por ello que, por ejemplo, los rituales de cortejo mediante los cuales se formaban las jóvenes parejas se realizaban a principios de

²Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé. 2001. pp. 36-37.

³François Jullien, *Del “tiempo”. Elementos de una filosofía del vivir*. Madrid: Arena Libros. 2005. p. 37.

primavera, mientras que las ejecuciones de convictos se llevaban a cabo al comenzar el invierno. Pero, si bien es cierto que esta conciencia temprana del paso del tiempo como ciclos permitía regular la actividad social en un marco cronológico previsible, no encontramos todavía en esta concepción indicios de una conciencia de la historia, entendida como registro de la actividad humana a través del tiempo.

Esto no quiere decir que no se hayan elaborado fuentes que den cuenta de esas actividades; de hecho, los poemas más provocativos del *Libro de las Odas (Shījīng)*, los cuales probablemente constituyan el estrato documental más antiguo de la tradición escrita china, ofrecen una riquísima descripción de los rituales estacionarios, tanto en cortes como en el pueblo llano. No obstante, estos registros no hacen referencia a eventos o figuras que hubieran transformado las condiciones de vida. En este sentido, la sucesión de ciclos aparece como mera repetición de las pautas, no como acontecimiento ni como acción transformadora.

En este punto, conviene retomar el problema central que plantea Eliade, quien asume que la regeneración cíclica del tiempo presupone la “abolición de la historia”.⁴ Podemos acordar con Eliade en que existe una concepción de tiempo cíclico en los textos clásicos de la tradición china que precede a las formas historiográficas y que, por lo tanto, opera de manera ahistórica, es decir sin aportar ninguna explicación o análisis de las acciones de los hombres.⁵ Pero, más allá de esta noción acerca de los ciclos como reiteración, una nueva concepción va a incorporar una dimensión profundamente “histórica” en la explicación y justificación de los cambios dinásticos en China pre-imperial a partir del siglo VIII a.n.e. Esta es la idea de los ciclos dinásticos asociados al discurso del “Mandato del Cielo” (*tiānmìng*).

Básicamente, el “Mandato del Cielo” hacía referencia a la potestad que les era otorgada a los soberanos de la antigüedad para gobernar el territorio y su gente (*tiānxià*). Este mandato podía ser revocado si los gobernantes demostraban ser

⁴Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 67.

⁵Ver al respecto la definición sobre la tarea del *historiador* propuesta por Francesco Robortello en el siglo XVI: “[...] el historiador explica las acciones que los hombres mismos efectúan. No inventa, sino que explica”. Citado en Carlo Ginzburg en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014 [2006], p. 33.

incapaces, incautos o actuaban en perjuicio del pueblo. Según el mito fundante de la historiografía tradicional china, la dinastía Xià (ca. 2070-1600 a.n.e.) perdió el “Mandato del Cielo” cuando el rey Jié fue derrocado por uno de sus subordinados, Tāng (ca. 1675 – 1646 a.n.e.), fundador de la dinastía Shāng (ca. 1600–1056 a.n.e.). El *Libro de los Documentos* (*Shàngshū*), uno de los cinco clásicos de la tradición china, contiene la siguiente declaración en la cual Tāng justifica su rebelión basándose en los términos del “Mandato del Cielo”: “Venid, masas del pueblo, escuchad bien mis palabras. No soy Yo, apenas un niño pequeño, quien se atreve a iniciar una rebelión, sino que por las muchas faltas de [la dinastía] Xià, el Cielo me ha ordenado acabar con ella.”⁶

Siglos después, el último soberano de la dinastía Shāng⁷ fue derrocado por Wén (1152–1056 a.n.e.), quien fundaría la dinastía Zhōu (1046–256 a.n.e.). Esta segunda sucesión dinástica, que resulta de la depravación moral del rey Zhòu de Shāng, permitirá a los primeros historiadores de la China imperial extraer un principio explicativo fundamental en una nueva concepción de la temporalidad cíclica, que mantendrá la secuencia de ascenso, desarrollo y decadencia, pero que pasará a incorporar la agencia de los actores sociales en los procesos de transformación. A partir de entonces, la narrativa de degeneración quedará asociada con los ciclos dinásticos. Esto queda claramente expresado en el siguiente poema del *Libro de las Odas* (*Shījīng*):

Nunca traigas deshonra a tus antepasados,
 Más bien cultiva tu virtud interna,
 así para siempre estarás conectado con el mandato del Cielo
 y gozareis de grandes beneficios.
 Antes de que Yīn (Shāng) perdiera sus ejércitos
 Estaba bien conectada con la deidad en lo alto.
 En Yīn deberás ver, como en un espejo,

⁶*Libro de los Documentos* (*Shàngshū*), “Tāng shì” 4.1. disponible en <http://ctext.org/shang-shu/speech-of-tang>.

⁷Se trata del rey Zhòu (r. 1075–1046), a quien se le atribuyen toda clase de perversiones y maldades.

Que el alto mandato del Cielo es difícil de mantener.⁸

En el primer caso, el fundador de la dinastía Shāng justifica su alzamiento contra el soberano Xià basado en los crímenes que éste ha cometido y hace una referencia explícita al Mandato del Cielo. En el segundo caso, el mandato del Cielo se asocia con un aspecto sobrenatural del gobierno que no debe ser descuidado. Finalmente, se plantea la necesidad de que el soberano esté atento a las lecciones del pasado, es decir, de las dinastías precedentes, para evitar la decadencia. En este esquema, mientras que los períodos históricos coinciden con la duración de las dinastías gobernantes, la historia, el gobierno y la ética se funden en un solo principio. Este recurso va a ser central en la composición de las historias dinásticas, cuyo objetivo principal era el de legitimar a la dinastía reinante.

Al mismo tiempo, podemos observar algunos ejemplos de una concepción acumulativa de las transformaciones sociales en este esquema cíclico. Más específicamente, notamos que el paso de una dinastía a la siguiente no implica un restablecimiento de un orden inmutable, sino más bien la conservación de las instituciones adecuadas de la dinastía obliterada y la constitución de un orden superado. Esto se ve claramente en varias de las frases atribuidas a Confucio en las *Analectas*, quien plantea la apropiación selectiva de los modelos del pasado. Un claro ejemplo se da cuando uno de sus discípulos pregunta cómo se establece un estado, ante lo cual el Maestro responde: “conviene seguir las estaciones como lo hacían en Xià, trasladarse en los carruajes de Yīn, y portar el gorro ceremonial de los Zhōu.”⁹ Aquí, Confucio defiende la superioridad de las instituciones políticas y culturales de dinastía Zhōu, pero lo hace, curiosamente, notando que fue gracias a los aportes de las dos dinastías anteriores que Zhōu pudo ser lo que era. El Maestro dijo: “Zhōu pudo examinar las dos dinastías precedentes, ¡cuán magnífica resultó su cultura! Es por eso

⁸*Libro de las Odas (Shījīng)*, “Mao n. 235”, disponible en <http://ctext.org/book-of-poetry/decade-of-wen-wang>.

⁹*Analectas. [Lùnyǔ yìzhù]*, “Wèi Líng Gōng” 15.11. Edición anotada por Yáng Bójùn. Beijing: Zhōnghuá shūjí. 2009, p.162.

que yo sigo a Zhōu.”¹⁰ Más aun, ante la pregunta de su discípulo Zi Zhāng, Confucio afirma que cada dinastía se basó en los modos del pasado, conservando y eliminando distintos elementos.

La dinastía Yīn mantuvo las ceremonias de Xià, lo que quitó o agregó a éstas puede conocerse, la dinastía Zhōu mantuvo las ceremonias de Yīn, lo que quitó o agregó a éstas puede conocerse, quizás haya quienes sigan a la dinastía Zhōu, aunque pasen cien generaciones ellos también podrán conocer [las continuidades y modificaciones en el ceremonial].¹¹

Algunos siglos más tarde, los ideólogos de la corte del primer emperador de la dinastía Qín (221-209 a.n.e.), basándose en los principios de la corriente de pensamiento legalista, plantearían la legitimidad dinástica en términos de una ruptura radical con los modelos y las instituciones de las dinastías precedentes. En este esquema, incluso los aportes de los soberanos míticos palidecían frente al nuevo comienzo que suponía el establecimiento del imperio y la consecuente centralización administrativa. Como sugiere el texto tallado en la ladera de la montaña Lángyá: “En el vigésimo octavo año de su reinado, el Primer Emperador creo un nuevo comienzo (*zuò shǐ*) poniendo en orden las leyes y los estándares, y las regulaciones de todas las cosas.”¹² Mediante la celebración de la ruptura radical, la dinastía Qín logró articular una nueva concepción de las transformaciones históricas, que sirvió de sustento filosófico a la visión política del imperio temprano.

¹⁰*Analectas*, “Bā yì” 3.14, p.28

¹¹*Analectas*, “Wéi zhèng” 2.23, p.21. Aquí, Confucio enfrenta uno de los problemas centrales de la historiografía, la posibilidad de conocer la antigüedad distante a partir de sus permanencias, y concluye que es posible conocer (*kě zhī*) las condiciones de vida del pasado distante mediante un análisis de las transformaciones de las instituciones existentes.

¹²La inscripción de Lángyá es una de varias inscripciones en las montañas sagradas de China antigua. Estas tenían por objeto difundir las premisas legitimantes del nuevo orden imperial. Ver al respecto el excelente estudio de Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven: American Oriental Society, 2000.

Tras el derrocamiento de la primera dinastía imperial, se fundó la dinastía Hàn (202 a.n.e.-220 e.C.). Los primeros emperadores Hàn lograron consolidar el orden interno y expandir las fronteras de manera notable en menos de un siglo, en gran medida porque adoptaron las instituciones de Qín. Sin embargo, lejos de aceptar la herencia legada por la dinastía precedente, los historiadores del Hàn temprano van a buscar marcar las diferencias con las prácticas de gobierno de Qín y con la visión de la historia en la que estas se sustentaban. La dinastía Hàn se presenta entonces como la restauradora de la tradición pre-imperial de gobierno benevolente. En la práctica historiográfica, la intención vuelve a ser la explicación en tono moralizante de los procesos que llevaron a la caída de la dinastía anterior.

En los *Registros del Historiador* (*Shǐjì*), obra que serviría de modelo a las historias dinásticas posteriores en China imperial, encontramos el siguiente ejemplo de esta concepción:

La dinastía Xià cimentó su gobierno en la lealtad (*zhōng*), cuando la lealtad decayó, las personas de menor valía (*xiǎorén*) se volvieron difíciles de gobernar. Por eso los hombres de Yīn la conquistaron y basaron su gobierno en el respeto (*jìng*) [como virtud principal]. Sin embargo, el respeto degeneró y las personas de menor valía se hicieron supersticiosas. Por eso los hombres de Zhōu la conquistaron y basaron su gobierno en la cultura (*wén*). Sin embargo, la cultura degeneró y las personas de menor valía hicieron de esta una mera apariencia. Ahora bien, para remediar la falta de sinceridad no hay nada mejor que la lealtad. De esta manera, el *Dào* de los tres reinos [dinastías] se asemeja a un ciclo, cuando llega a su final vuelve a comenzar. Podemos afirmar que en tiempos de Zhōu y Qín, la cultura fue degenerando, sin embargo, la dinastía Qín en vez de buscar reformar lo que estaba mal, buscó hacerle frente mediante castigos y leyes crueles. ¿No fue esto acaso un error? Por eso cuando la dinastía Hàn asumió el poder, buscó reformar las fallas de las anteriores dinastías, y mandó a que todos sus

servidores se esmeraran sin descanso para cumplir con el gobierno ordenado por el Cielo.¹³

Tanto en los textos del pensamiento político clásico como en este primer gran compendio histórico de la China imperial, encontramos que la sucesión de dinastías se propone no sólo como un aspecto del conflicto político, sino también como una inevitabilidad en el plano cósmico, basada en los ciclos de los cinco elementos de la naturaleza (tierra, madera, metal, fuego y agua) con los cuales se identificaban las dinastías.¹⁴ Posteriormente, en los escritos del período imperial temprano, se desarrollará un intenso debate sobre la correlación entre las dinastías pasadas y su elemento correspondiente.

Por último, cabe destacar que si bien las dinastías pre-imperiales —Xià, Shāng y Zhōu— cumplieron su ciclo de auge, degeneración y caída, su legado colectivo va a ser rescatado en la historiografía y en el pensamiento político posterior. Dicho de otro modo, a pesar de la degeneración que sentenciaba el fin de estas dinastías, cabe notar que, en la historiografía y en el discurso político de China imperial, la referencia a “las tres dinastías” (*sāndài*) mantuvo una connotación positiva, implicando mayormente la continuidad de los principios de buen gobierno más allá de los cambios dinásticos.

La historia como decadencia

Si los ciclos dinásticos permitían la regeneración de la comunidad política a partir del restablecimiento de un soberano virtuoso, la narrativa de decadencia progresiva marca un primer alejamiento de la concepción cíclica del tiempo. Quizás esta visión de la

¹³ Basado en la traducción de John Page (trad.). *Los Adversarios: Dos biografías de las Memorias Históricas de Sima Qian*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África del Norte. 1979.

¹⁴ De acuerdo a las teorías acerca de la sucesión de los elementos, la madera conquista la tierra, el metal a la madera, el fuego vence al metal, el agua apaga al fuego, y finalmente la tierra contiene al agua. Ver al respecto, Angus Charles Graham, *El Dao en Disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 [1989]. pp. 452-459.

historia sea el corolario de una perspectiva que ubica las formas ideales de gobierno y convivencia social en la antigüedad remota a la que ya no se puede regresar. En este apartado, veremos cómo, tanto en la tradición de los clasicistas “confucianos” como en los escritos del daoismo temprano, encontramos modelos de desarrollo social basados en la idea de que en las comunidades del pasado primaba la armonía entre los hombres y entre estos y la naturaleza o el orden cósmico.

En los pensadores confucianos de los Reinos Combatientes vamos a encontrar nuevas aproximaciones al paso del tiempo y la transformación social. A pesar de sus diferencias, en muchos casos subsiste la premisa de que el orden ideal que existió en el pasado fue degenerándose progresivamente. En este sentido, lo que se ha dado en llamar la historiografía confuciana ha contribuido en gran parte en crear este pasado mítico. Alcanzan algunos ejemplos para dar cuenta de esta aproximación. De acuerdo al capítulo “Lǐ yùn” del *Libro de los Ritos (Lǐjì)*:

Quando el gran *Dào* prevalecía todos en el mundo (*tiānxià*) se comportaban con espíritu imparcial, los hombres virtuosos y capaces eran elegidos [para ocupar cargos en la administración], con palabras honestas se establecían relaciones cordiales. En consecuencia, las personas no trataban con afecto sólo a los miembros de su propia familia, ni trataban como hijos solamente a sus propios hijos, se aseguraba que los ancianos tuviesen suficiente [para vivir] hasta el fin de sus días, se aseguraba que los hombres fuertes fuesen empleados y que los niños tuviesen la posibilidad de llegar a adultos, los viudos, las viudas, los huérfanos, los que no tienen descendientes, y los discapacitados, todos tenían lo suficiente para alimentarse. Los hombres cumplían con su parte [del trabajo] y las mujeres tenían sus tareas domésticas en qué ocuparse. Los bienes materiales eran cuidados porque se odiaba desperdiciarlos dejándolos en el piso, no porque se buscará almacenarlos para beneficio propio, la fuerza de trabajo se usaba al máximo porque se odiaba el esfuerzo insuficiente,

no por lograr un beneficio propio. De esta manera, los planes [pérfidos] se anulaban antes de concretarse. No había ladrones, ni sediciosos por lo que las puertas externas podían permanecer abiertas [sin preocupación], a esto llamamos el periodo de la Gran Unidad [*Dàtóng*].¹⁵

El concepto de *Dào* —que podríamos traducir aquí como “vía” o “camino” — aparece aquí como un principio organizador de la actividad social que permite la convivencia armoniosa de todos los miembros de la comunidad.¹⁶ El *Dào* de la comunidad se asocia al sentido de lo público (*gōng*) que prevalece por encima de cualquier interés particular. Esta imagen idílica de un pasado armonioso va a servir de referencia a distintas visiones del orden social dentro de la tradición confuciana. Esta utopía se desintegra cuando se pierden los valores que aseguran la armonía entre el gobierno y el pueblo.

La degeneración de las costumbres llevaría al disenso y al conflicto, al punto que, según Mencio, “cuando las generaciones comenzaron a decaer y el *Dào* se hizo más oscuro, surgieron las enseñanzas heterodoxas y las prácticas violentas. Hubo incluso casos de ministros que asesinaron a sus soberanos y de hijos que asesinaron a sus propios padres.”¹⁷ Aquí Mencio argumenta que existe una relación directa entre la difusión de ideas heterodoxas y el mal gobierno. De esta forma, aprovecha la oportunidad para atacar a las escuelas de pensamiento rivales de su época, argumentando la superioridad de su propia tradición filosófica, ya que esta se basaba en los principios fundacionales de la vida en sociedad según el modelo del pasado.

Pero no solo en los escritos confucianos encontramos esta idealización del pasado, también van a aparecer versiones románticas de comunidades primigenias en las cuales primaban espontáneamente el orden y la armonía en los escritos de la

¹⁵*Libro de los Ritos (Lǐjì)*, “Lǐ yùn” 9.1. Disponible en <http://ctext.org/liji/li-yun>.

¹⁶*Dào* puede traducirse como “camino”, “vía” en un sentido literal, también metafóricamente, como en el castellano “ir por el buen camino”. También puede hacer referencia a la rectitud moral de una persona, o a una habilidad particular adquirida.

¹⁷*Mèngzǐ*. “Téng Wén Gōng xià”. 6.14. Disponible en <http://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-ii>.

tradición legalista de fines del periodo de Reinos Combatientes. Por ejemplo, en el *Hán Fēizǐ* encontramos nuevamente la referencia a un pasado idílico en el cual los hombres podían vivir libres de peligro.

Antaño los hombres no araban, pues los frutos de hierba y los árboles les proporcionaban suficiente alimento; las mujeres no tejían, pues con las pieles de animales tenían suficiente para vestirse. Las provisiones bastaban sin que se trabajara por ellas, la población era pequeña y sobraban los recursos. Por lo tanto, la gente no competía, mantenían el orden por su propia voluntad, sin recibir suntuosas recompensas o duros castigos. Hoy en día [...] la población es cuantiosa y los recursos escasos, el trabajo es arduo y las provisiones exiguas. Por lo tanto, la gente compite, y aun repartiendo el doble de recompensas y multiplicando los castigos no se logra escapar al desorden...De esto deducimos que, si en tiempos antiguos la gente era generosa con los recursos, no era por benevolencia, era porque los recursos abundaban; de igual manera que si hoy la gente compite y roba, no es por deshonestidad, sino por escasez de recursos.¹⁸

En sus distintas versiones, la narrativa de la historia de la humanidad como un proceso de decadencia progresiva de la vida en sociedad es profundamente histórica. Es decir, toma como punto de origen un momento histórico en el que la comunidad política se autorregula y logra el mayor bienestar para cada uno de sus integrantes y, a partir de ese momento, imagina una serie de etapas que marcan la degeneración progresiva de los vínculos que unen a la comunidad. Aunque distintas fuentes plantean escenarios y causas disimiles, subyace a ellas una visión compartida de que la historia es fundamentalmente la transición paulatina de un orden aceptable y aceptado a una situación de creciente anomia.

¹⁸*Hán Fēizǐ* “Wǔ dù” 49.1. Disponible en <http://ctext.org/hanfeizi/wu-du>. Ver también Albert Galvany, “La genealogía del poder coercitivo en la China antigua: historia, instituciones políticas y legitimación”, en *Estudios de Asia y África* 124, vol. 39 no.2, 2004.

La historia como progreso

En la sección precedente, vimos cómo algunos textos presentaban una concepción de la historia que identificaba el paso del tiempo con el deterioro progresivo de las instituciones políticas y sociales, que garantizaban la convivencia. No obstante, también es posible concebir un punto de origen caótico y violento a partir del cual fue necesario establecer las instituciones políticas que garantizaran la supervivencia de la comunidad. Como indica otro párrafo del capítulo “Lǐ yùn”, los soberanos del pasado (*xīzhě xiānwáng*) no tenían residencia fija, ni conocían los beneficios del fuego, ni dominaban las técnicas de la sericultura.¹⁹ La comunidad política primitiva presenta un estadio casi animal, que puede ser superado gracias a la aparición de los sabios (*shèng*), ya que son sus conocimientos los que permitirán a los hombres gozar de los primeros beneficios de la civilización. Cabe señalar que la principal preocupación de los autores de este fragmento del *Libro de los Ritos* parecería ser la de dar cuenta de la aparición de los ritos y su importancia. No obstante, es una de las fuentes más tempranas en las que encontramos una referencia clara a un momento fundacional, anterior a la aparición de los sabios de la antigüedad, en el que la comunidad vive en un estado casi animal. No obstante, en este estado primigenio las relaciones humanas no están caracterizadas por la violencia.

En Mencio encontramos la siguiente descripción de los peligros que siguen a la decadencia del poder político. El buen gobierno es central para asegurar la vida social, por eso, cuando los soberanos dejan de cumplir su función, la sociedad comienza a desintegrarse. “Tras la muerte de Yáo y Shùn” –explica Mencio— “el *Dào* de los [soberanos] sabios entro en decadencia, los tiranos (*bàojūn*) se sucedieron unos a otros.”²⁰ Mencio entiende que la degeneración del soberano hace paulatinamente imposible la vida en sociedad. En primer lugar, por la potestad que tiene el soberano de expropiar tierras cultivables con el objetivo de ampliar parques y jardines como espacio de entretenimiento. Esto afectaba directamente la posibilidad

¹⁹*Libro de los Ritos (Lǐjì)*, “Lǐ yùn” 9.6. Disponible en <http://ctext.org/liji/li-yun>.

²⁰*Mèngzǐ*. “Téng Wén Gōng xià”. 6.14. Disponible en <http://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-ii>.

de garantizar la supervivencia de la comunidad, ya que “la gente común no podía producir su propia comida y abrigo”.²¹ A partir del abandono forzado de las tierras de cultivo, el territorio se transformaba en pantanos y bosques, y las fieras salvajes volvían a amenazar la vida de los hombres. Esta situación trajo aparejada la confusión y el desorden, que terminaría por afectar la vida misma de todo el pueblo.

Nos interesa analizar aquí la expresión “decadencia del Dào de los [soberanos] sabios” (*shèngrén zhī Dào shuāi*)²² que el *Mèngzǐ* utiliza para describir un proceso de creciente anomia. Al final de esta sección, Mencio utiliza la figura del rey Zhòu (r. 1075–1046), el último soberano de la dinastía Shāng, como arquetipo de la degradación moral del soberano. Durante los casi treinta años de gobierno del rey Zhòu de Shāng, los asuntos del estado cayeron en gran desorden (*tiānxià yòu dàluàn*).²³ Esta situación se revierte solo cuando aparece un soberano virtuoso capaz de restablecer el orden. En el esquema de Mencio, la necesidad de restablecer el buen gobierno justifica que los nobles de Zhōu se alzaran en armas contra el tirano. El éxito de la rebelión implicaba no sólo un cambio de signo político, sino más bien el restablecimiento del orden social y la recuperación del territorio en beneficio del pueblo.

En los escritos de Xúnzǐ (298-238 a.n.e.), uno de los filósofos más destacados del periodo de los Reinos Combatientes, encontramos por primera vez la asociación clara entre los deseos individuales y el conflicto en las primeras comunidades humanas. Según el análisis de Xúnzǐ, las primeras comunidades tuvieron la necesidad de fundar un orden político basado en el ritual (ĭ) para asegurar la distribución aceptable de bienes entre sus miembros.²⁴

²¹*Mèngzǐ*. “Téng Wén Gōng shàng”. Disponible en <http://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-i>. La idea de que los tiranos expropiaban las tierras de sembrado para transformarlas en parques reales es un *tropos* recurrente en la literatura política clásica de China. Busca expresar la idea de exceso en el lujo y despreocupación por el bienestar de la comunidad.

²²En el párrafo siguiente aparece una expresión análoga “la era está en decadencia y el Dào se hace más pequeño” para describir el período de decadencia. Ver *Mèngzǐ*. “Téng Wén Gōng xià”. 6.14. Disponible en <http://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-ii>.

²³*Mèngzǐ*. “Téng Wén Gōng shàng”. Disponible en <http://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-i>.

²⁴Aquí el término “aceptable” es preferible al de “equitativa” o “justa” ya que la disparidad en el acceso a los bienes materiales estaba justificada, según *Mèngzǐ*, en virtud de la posición relativa de los miembros de la comunidad.

Los seres humanos nacen con deseos; cuando desean algo, pero no pueden obtenerlo, necesariamente buscarán la forma de satisfacer su deseo. Si su afán por satisfacer su deseo no es limitado, esto llevará necesariamente al conflicto entre ellos. Si se llega al conflicto entre ellos, habrá desorden, si hay desorden todos resultarían empobrecidos.²⁵

De alguna manera, el conflicto basado en la persecución de deseos individualistas innatos promueve la superación de la etapa de desorden primigenio a partir de la necesidad de asegurar un mínimo de orden para garantizar la supervivencia de los individuos y la posibilidad de constituirse en una comunidad. El *lǐ*, que se puede traducir como “ritos” o “conducta apropiada”, sirve para fomentar en los individuos el autocontrol. Este será el instrumento principal, instituido por los sabios, mediante el cual se garantiza la aceptación interna del orden social y de las jerarquías políticas según el *Xúnzǐ*.

Los reyes de antaño detestaban esta situación de desorden, por lo tanto, establecieron los ritos y la rectitud para ponerle freno, de esta manera los deseos de las personas podían nutrirse y encontrar una forma de satisfacerse. De esta manera, los deseos de las personas no terminaban por agotar los recursos materiales, y los recursos materiales disponibles no resultaban insuficientes para satisfacer los deseos de las personas. Gracias a la institución de los ritos, tanto los deseos como los objetos estaban contemplados y se equiparaban.²⁶

En el capítulo “Cíguò” del *Mòzǐ*, texto atribuido al filósofo Mò Dí (460–391 a.n.e.), el autor sostiene que “antes de que se conocieran los métodos para construir viviendas y palacios la gente se establecía en las lomadas y túmulos, o bien residían

²⁵*Xúnzǐ* "Lǐ lùn" 19.1. Disponible en <http://ctext.org/xunzi/li-lun>.

²⁶*Xúnzǐ* "Lǐ lùn" 19.1. Disponible en <http://ctext.org/xunzi/li-lun>.

en cuevas, o bajo tierra, lo cual era perjudicial para su salud. Fue por eso que los soberanos sabios (*shèngwáng*) crearon los palacios y las viviendas”.²⁷ Este texto ofrece una segunda narrativa sobre la situación del hombre primitivo y su evolución.

En el capítulo “Shàng tóng”, el *Mòzǐ* presenta una versión del feroz estado de naturaleza en el cual los hombres vivían antes de conformar una unidad sociopolítica organizada.

En el pasado, cuando se originó la humanidad, antes de que existieran los castigos y la administración, se decía: “En el mundo, cada quien tiene una moral distinta”. [...] con lo cual cada uno pensaba que todos los demás eran inmorales (menos él mismo). Así, incluso en una familia, padre e hijo, hermano mayor y hermano menor, caían en el rencor y el odio, se enajenaban y se volvían incapaces de cooperar en armonía. Entre los cien clanes del reino, todos empleaban agua, fuego y venenos para dañarse unos a otros. Incluso aquellos que tenían fuerzas de sobra, no la usaban para ayudar a otros, incluso cuando sus excedentes estaban pudriéndose, no los repartían entre los que lo necesitaban, los conocimientos útiles eran guardados en secreto y no se enseñaban a otros, el desorden en el reino era tal que [las relaciones entre los hombres] asemejaban a las de las bestias y las aves.

El motivo por el cual existía el desorden era porque no existía un jefe de gobierno. Por lo tanto [¿los miembros de la comunidad?] escogieron al hombre más virtuoso de entre ellos y lo declararon Hijo del Cielo.²⁸

²⁷*Mòzǐ* “Cíguò” 1.6.1. <http://ctext.org/mozi/indulgence-in-excess>. Ver también Michael Puett, *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press. 2001.p. 5

²⁸*Mòzǐ* “Shàng tóng I” 3.11.1. Disponible en <http://ctext.org/mozi/identification-with-the-superior-i>. Ver la traducción de Graham, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 76-77. Ver también Yuri Pines y Gideon Shelach “‘Using the Past to Serve the Present’ Comparative Perspectives on Chinese and Western Theories of the Origins of the State”, en Shaul Shaked (ed.), *Genesis and Regeneration: Essays on Conceptions of Origins*. Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities, 2005, pp. 127-163.

Vemos en esta narrativa que las disputas al interior de la comunidad surgen a partir de los desacuerdos entre personas, y que estos desacuerdos tienen su raíz en la percepción de la propia actitud moral frente a la inmoralidad de los otros. Aquí podemos notar un corrimiento con respecto al eje de análisis de Xúnzǐ. Ya no se trata de la incompatibilidad de los intereses egoístas, sino más bien de una interpretación en clave moral del origen de la discordia. Del mismo modo, mientras que Xúnzǐ plantea que la forma de superar el desorden es a través de la enseñanza de la conducta apropiada (lǐ), en el Mòzǐ vemos que las disputas se terminan cuando se establece un soberano.²⁹ Aquí vemos una diferencia fundamental entre el proyecto pedagógico-político de los pensadores asociados con la tradición confuciana y el pragmatismo político del moísmo temprano.

Por su parte, distintos textos de lo que se considera la tradición legalista también enfatizan el problema del conflicto en las primeras comunidades humanas, pero la raíz ya no es el deseo material que debe ser aplacado y regulado, sino más bien la natural inclinación a beneficiar a los miembros de la propia familia. Según el análisis que ofrece el sinólogo A.C. Graham, el *Libro del Señor Shāng* (*Shāng jūn shū*) enmarca los cambios históricos en tres períodos históricos bien definidos, basados en el tipo de vínculo que garantiza la integridad de la comunidad. En el primer período prima el vínculo de sangre, más tarde pasa a utilizarse el criterio de mérito o reconocimiento de la virtud y, finalmente, la comunidad logra organizarse según criterios administrativos, a partir de la idea del respeto y la subordinación a los oficiales.³⁰

Quando el Cielo y la Tierra se establecieron, nació la humanidad. En aquel tiempo, las personas conocían a sus madres, pero no a sus padres. Su Camino era apegarse a sus parientes y preocuparse por sí mismos. El apego de cada quien a sus parientes los dividía, el apego egoísta por sí mismos los hacía inseguros. La población se multiplicó, y puesto

²⁹Mòzǐ “Shàng tóng I” 3.11.1. Disponible en <http://ctext.org/mozi/identification-with-the-superior-i>.

³⁰Graham, *El Dao en Disputa*, pp. 382-384.

que sus metas los conducían a la división y la inestabilidad, el pueblo cayó en desorden. En aquellos tiempos los pueblos deseaban conquistar y arreglaban las disputas por la fuerza. El querer conquistar los llevaba al conflicto, el arreglar las disputas por la fuerza los conducía a acusarse mutuamente. Sin parámetro para evaluar la justicia de las acusaciones, nadie podía vivir satisfactoriamente su vida. Por lo tanto, los hombres de mérito establecieron lo correcto y libre de prejuicios, instituyeron lo desinteresado, y el pueblo gozó [comenzó a gozar] de la benevolencia. En aquel tiempo el apearse a los parientes fue reemplazado por el principio de “enaltecer el mérito”.

La preocupación por los demás es siempre la meta de los benévolo, pero los hombres de mérito el intentar superarse entre ellos. El pueblo creció sin nada que controlara su crecimiento, y cuando su camino hubo consistido por demasiado tiempo en intentar superarse unos a otros, de nuevo cayó en desorden. Por lo tanto, los sabios que aparecieron a continuación crearon divisiones entre tierras, entre propiedades, y entre hombre y mujer. Las partes no se lograban fijar sin mecanismos de control, así que se establecieron prohibiciones. No se lograba hacer cumplir las prohibiciones que se implementaban sin que alguien se encargara de ello, así que nombraron funcionarios. No se lograba que los funcionarios que se nombraban fueran eficaces si no había nadie que los unificara, así que nombraron al gobernante. Cuando esto último sucedió, el principio de enaltecer el mérito fue reemplazado por el de “honrar el rango”.

En los tiempos más remotos, entonces, las personas sentían apego por sus parientes y preocupaciones egoístas; en el periodo medio se apegaban al principio de enaltecer el mérito y gozaban la benevolencia;

en tiempos recientes han pasado a honrar el rango y a investir funcionarios.³¹

El *Libro del Señor Shāng* presenta en esta sección una clara división de la historia en tres etapas: una etapa temprana basada en el privilegio del vínculo por parentesco, una segunda etapa marcada por una forma de reconocimiento comunitario y, finalmente, un momento histórico contemporáneo en el que la comunidad se organiza a partir del reconocimiento y la obediencia basadas en el rango administrativo.³² El texto explica el proceso histórico mediante el cual se establece un orden cada vez más impersonal a partir del crecimiento demográfico. Al mismo tiempo, aunque quizás de forma implícita, argumenta que el crecimiento de la población lleva necesariamente a la complejización de las estructuras sociales. De esta forma, se parte de un proceso de degeneración para fundamentar la necesidad del establecimiento de un nuevo orden fundado en la supremacía del soberano y la impersonalidad de la ley.

En el párrafo final del capítulo, los autores del *Libro del Señor Shāng* ofrecen una nota precautoria respecto de la responsabilidad del soberano. Nuevamente, presenta una situación fundacional de desorden que pudo ser superada parcialmente con el establecimiento de la institución del poder político encarnado en la figura del soberano.

En el pasado los hombres formaban bandas (*cōng*) y entre los grupos reinaba el desorden (*luàn*), por lo que buscaron establecer un superior entre ellos. Todos en el reino se sintieron satisfechos cuando se

³¹*Mòzǐ*, “Shang tong I” 3.11.1. Disponible en <http://ctext.org/mozi/identification-with-the-superior-i>. Ver también la traducción de Graham, *El Dao en disputa*, pp.381-382.

³²Si bien la correspondencia no es exacta, no deja de llamarnos la atención las semejanzas con el modelo evolutivo weberiano de los tipos de dominación; tradicional, carismática y racional-legal. Sin embargo, vemos que el énfasis en la familia es sólo una de las muchas formas posibles de manifestación de la dominación tradicional.

estableció el soberano, ya que consideraron que esto sería la garantía del buen gobierno (*zhì*).³³

El desarrollo de instituciones políticas y la definición de jerarquías permite la convivencia pacífica entre la población, aunada por un sentido de pertenencia y de destino común. Sin embargo, este optimismo contrasta con la situación del presente, en la cual, a pesar de contar con un soberano, la ausencia de leyes que garanticen el orden de la sociedad genera una suerte de regresión a esa etapa inicial de anarquía. Para asegurar el buen gobierno y la viabilidad de la comunidad, los autores proponen una receta política fundada en la aplicación de los castigos:

En la actualidad hay un soberano pero no hay una aplicación eficaz de la ley (*fǎ*), lo cual es tan pernicioso como lo es la ausencia misma de un soberano; hay leyes pero éstas no consiguen frenar el desorden, lo cual es lo mismo que no tener leyes en absoluto.³⁴

Este principio será retomado siglos más tarde en la narrativa que presenta Liǚ Zōngyuán (773-819), uno de los eruditos más importantes de la dinastía Táng (617-906). Vemos que la actividad de los sabios no sólo permite superar una condición de atraso cultural, sino más bien de preservar la propia existencia contra los peligros de la naturaleza y la amenaza que suponen otros seres humanos. En su célebre discusión sobre el origen de la institución de los nobles hereditarios (*fēngjiàn lùn*), Liǚ Zōngyuán presenta un momento primigenio en el cual la competencia por los recursos escasos llevaba necesariamente al conflicto entre los hombres.³⁵

³³*Shāng jūn shū* “Kāi sāi” 7.7. Disponible en <http://ctext.org/shang-jun-shu/opening-and-debarring>. Ver también Albert Galvany, *La genealogía del poder coercitivo*, p. 356.

³⁴*Shāng jūn shū* “Kāi sāi” 7.7. Disponible en <http://ctext.org/shang-jun-shu/opening-and-debarring>.

³⁵Ver Liǚ Zōngyuán (773–819). *Liǚ Zōngyuán jí*. Beijing: Zhōnghuá shūjú. 1979.

La historia como novedad

Una de las preocupaciones que aparece con mayor frecuencia en los escritos de los distintos pensadores del período de finales de Zhōu era la posibilidad de extraer lecciones de las experiencias del pasado para utilizarlas en su propio tiempo. Mientras que algunos sostenían el principio de continuidad entre las distintas etapas de la historia, otros planteaban que el momento histórico en el que estaban insertos suponía una configuración novedosa que requería por lo tanto salirse de la repetición de recetas que habían resultado exitosas en otras épocas. Cabe recordar que el período de los Reinos Combatientes se caracterizó principalmente por los ensayos de nuevas formas de control de la población y el territorio basadas en la burocratización de las estructuras administrativas al interior de los estados, por un lado, y por el incremento de la magnitud de los conflictos armados entre estados, por el otro. No es casualidad que, en este contexto, hayan hecho su aparición en los textos de la época nuevas formas de concebir el poder político; formas que, si bien continuaban haciendo referencia a los modelos de la antigüedad, lo hacían con una marcada vocación de negar la posibilidad de su aplicación en el presente.

Entre los debates más salientes de este período se encuentra la refutación de la valorización de la antigüedad y la tradición por sí mismas. Los textos moístas y legalistas tempranos plantean una serie de argumentos polemizando con la supuesta vocación confuciana de reverenciar el pasado. Según los textos moístas tempranos, los confucianos negaban la posibilidad de crear instituciones políticas acorde con los tiempos, dada su adhesión a los modelos de la antigüedad. El *Mòzǐ* aprovecha la frase de Confucio en la que se declara como alguien que “transmite y no inventa” (*shù'érbúzuò*) para presentar sus propios argumentos con respecto a la validez de la creación de instituciones que beneficien al pueblo en el presente.

Como señala Michael Puett, para interpretar la crítica del *Mòzǐ*, primero es necesario comprender qué idea de la cultura y de la creación de instituciones políticas aparecen en las *Analectas*.³⁶ En primer lugar, para Confucio y los primeros clasicistas

³⁶Ver Puett, *The Ambivalence of Creation*, pp. 47-51.

(*rú*), los sabios de la antigüedad no inventan instituciones a partir de necesidades sociales, sino que observan los patrones (*wén*) de la naturaleza y los transcriben al mundo de las actividades humanas. En este sentido, en las *Analectas*, Yáo, uno de los soberanos míticos de la antigüedad, aparece como digno de admiración porque su gobierno se modeló a partir de los patrones celestiales.³⁷ El problema es que la preocupación por las instituciones políticas que encontramos en las *Analectas* se expresa en un lenguaje muy diferente al que desean imponer los textos moístas.

Los autores de la tradición legalista más desarrollada van a ser los más elocuentes expositores de la idea de que las condiciones del presente requieren nuevos métodos de gobierno. Desde su perspectiva, el paso del tiempo es entendido en sí mismo como tendiente a la transformación social. Paradójicamente, los mismos escritos legalistas que enfatizaban la novedad de las condiciones políticas y sociales de la época se esmeraban en encontrar precedentes que justificaran la creación de nuevas instituciones políticas. Dicho de otro modo, las sociedades necesariamente producen cambios para subsistir y en la medida que se suceden las generaciones, habrá cambios adaptativos. Estos cambios son concebidos como un desarrollo evolutivo, como creciente complejidad de las estructuras de gobierno y de las instituciones sociales, como vimos en nuestro análisis del *Shāng jūn shū* en el apartado anterior.

La particularidad de la actitud legalista sobre la historia, tal como indica el sinólogo Albert Galvany, “no se debe tanto a que nieguen la existencia de un período o fase ideal en alguno de los momentos que conforman la evolución humana como al hecho de que no pretendan retomar esa etapa de supuesta felicidad integral como punto de partida para un nuevo proyecto filosófico y social.”³⁸ Esto se ve en claramente en el siguiente párrafo:

El sabio (*shèngrén*) no sigue los modelos del pasado (*fǎ gǔ*), ni se amolda únicamente a las costumbres del presente (*xiū jīn*). Si

³⁷*Analectas*, “*Tài bó*” 8.19. p. 82-83.

³⁸Ver Galvany, *La genealogía del poder coercitivo en la China antigua*, pp. 351.

pretendiese seguir los modelos del pasado, quedaría rezagado respecto del presente; si pretendiese basarse sólo en el presente, se vería restringido por las circunstancias inmediatas. La dinastía Zhōu no imitó el modelo de Shāng, Xià no siguió el modelo de Yú [Shùn], en cada uno de estos tres períodos las circunstancias fueron diferentes, y sin embargo todas fueron capaces de gobernar. Por lo tanto, para ascender al trono hay un Camino (*Dào*) pero para mantener el poder hay distintos principios.³⁹

Los escritos legalistas coinciden casi unánimemente en que las recetas del pasado son inútiles para remediar los males del presente. Sin embargo, en el párrafo citado puede observarse la tensión entre el Camino (*Dào*) del buen gobierno, inmutable a lo largo de las generaciones, y los principios administrativos mutables, que permiten la implementación según las contingencias de la historia. Debido a las transformaciones sociales, argumentan los autores del *Shāng jūn shū*, incluso las conductas ejemplares de los soberanos sabios del pasado resultan poco aplicables en la actualidad, ya que la gente no es tan sencilla y bienintencionada como lo habría sido en el pasado.⁴⁰

Todos ellos afirmaban que existen procesos de larga duración que subyacen al desarrollo de las instituciones sociales y que estas transformaciones se dan en el marco de una línea de desarrollo progresivo. Es por ello que pretender aplicar recetas del pasado sin considerar las circunstancias actuales solo podría conducir al desastre. Para los legalistas, según el análisis de Galvany, “la única regla válida para garantizar el orden social, para asegurar la eficacia y la pertinencia de las instituciones políticas, es la adaptación permanente a las condiciones y coyunturas específicas de cada momento”.⁴¹ Efectivamente, los textos legalistas del período de Reinos Combatientes recomendaban al soberano innovar en materia legislativa y administrativa basándose en las lecciones de la historia, principalmente en las figuras de los distintos soberanos

³⁹*Shāng jūn shū*, “Kāi sāi” 7.4. Disponible en <http://ctext.org/shang-jun-shu/opening-and-debarring>.

⁴⁰*Shāng jūn shū*, “Kāi sāi” 7.4. Disponible en <http://ctext.org/shang-jun-shu/opening-and-debarring>.

⁴¹Galvany, *La genealogía del poder coercitivo en la China antigua*, pp. 360.

que contribuyeron a la transformación de las instituciones sociales y políticas. El mismo tema aparece con notable claridad argumentativa en el *Hán Fēizǐ*, uno de los textos más importantes de la tradición legalista de finales del siglo III a.n.e.

En los tiempos de la antigüedad remota, la población era escasa [en comparación con] las muchas bestias. Los hombres no podían dominar las bestias feroces, las plagas de insectos, ni las serpientes. Surgió un sabio que les enseñó a construir nidos y con esto logró poner a salvo a los hombres. Los hombres se alegraron con esto e hicieron [al sabio] su gobernante, y le otorgaron el título honorífico de “Señor de los Nidos”. Los hombres en ese tiempo remoto se alimentaban de frutas, raíces y crustáceos; la podredumbre de las viandas crudas les dañaba las entrañas de modo que muchos sufrían a causa de enfermedades gastrointestinales. Surgió entonces un sabio que les enseñó a producir fuego con las maderas del bosque para cocer los alimentos. Los hombres se alegraron con esto e hicieron [al sabio] su gobernante, y le otorgaron el título honorífico de “Señor de los Bosques.”

En la antigüedad media, el reino sufrió una gran inundación, y fueron Gǔn y Yǔ quienes abrieron los canales para drenar las aguas.

En la antigüedad reciente, los tiranos Jié y Zhòu generaron el caos, fue por eso que Tāng y Wǔ se alzaron en armas para castigarlos.

Ahora bien, si durante la época de la dinastía Xià alguien hubiese propuesto armar nidos con cordeles o cocer la comida al fuego, seguramente se hubiese ganado la burla de Gǔn y Yǔ. Si alguien se hubiese puesto a cavar canales en los tiempos de Yīn [Shāng] o Zhōu, seguramente se hubiese ganado la burla de Tāng y Wǔ. Por lo tanto, aquellos que en nuestros días exaltan los métodos de gobierno [dào] de Yáo, Shùn, Tāng, Wǔ o Yǔ para que sean aplicados en el presente, se han de ganar la burla de los nuevos sabios. Es por eso que los sabios no se aferran inútilmente a la antigüedad, y no toman como modelo lo

inmutable, sino que más bien deliberan sobre los asuntos de su época y se preparan adecuadamente para enfrentarlos.⁴²

En este pasaje, el *Hán Fēizǐ* se permite jugar con las temporalidades y las figuras históricas asociadas a cada una para poner en ridículo los argumentos de aquellos contemporáneos que sugerían que existían modelos históricos a ser tenidos en cuenta al momento de gobernar. El texto menciona cuatro momentos históricos distintos y los relaciona con distintas etapas del desarrollo de las sociedades. En los dos primeros casos, la antigüedad remota (*shànggǔ zhī shì*) y la antigüedad media (*zhōnggǔ zhī shì*) presentan una imagen de la vida de las primeras comunidades basada en el peligro y la incertidumbre para la vida. La tercera etapa es la antigüedad reciente (*jìngǔ zhī shì*) marcada ya por la aparición de figuras políticas cuya existencia aparecía en los registros históricos. Este mismo argumento reaparecerá con notable fuerza en los escritos polémicos de pensadores políticos posteriores como Cuī Shí (m. 170)⁴³ y Lǐ Bóyào (564–647).⁴⁴

Conclusiones

En las distintas tradiciones de pensamiento de la humanidad, las concepciones de un orden político sustentable presentan algún tipo de referencia, explícita o implícita, a las formas sociales del pasado. Quizás los ejemplos mejor conocidos por los lectores occidentales sean las referencias al *estado de naturaleza* en el *Leviatán* de Hobbes y a la comunidad temprana idílica en la visión rousseauiana. En China clásica vemos cómo los filósofos políticos buscaron promover su visión de un orden ideal basándose en distintas concepciones acerca del origen de las primeras comunidades humanas y

⁴²*Hán Fēizǐ*, “Wǔ dù” 49.1. Disponible en <http://ctext.org/hanfeizi/wu-du>. Ver también Galvany, *La genealogía del poder coercitivo en la China antigua*, pp.372-373.

⁴³Ver Cuī Shí, “Zhènglùn”. La versión más completa de este texto de Cuī Shí se encuentra en Yán Kējūn (1762–1843). *Quán Shànggǔ sāndài Qín Hàn Sānguó Liùcháo wén*. Beijing: Zhōnghuá shūjú. 1991.

⁴⁴Liú Xù (887–946) et al., *Viejo libro de la historia de la dinastía Táng (Jiù Tángshū)*, edición de Yáng Jiāluò. Taipei: Dǐngwén shūjú. 1981. 72.2571–2577.

de su desarrollo histórico. En las discusiones acerca de por qué se produjeron estos cambios encontramos tanto explicaciones basadas en principios cosmológicos que intentan dar cuenta de la inevitabilidad histórica, así como interpretaciones del cambio social basadas en procesos de crecimiento demográfico que operan en el largo plazo, o bien el reemplazo abrupto de las instituciones políticas como ruptura histórica. Este juego de temporalidades disonantes va a fomentar un fecundo debate sobre las dinámicas de transformación social, así como sobre las posibilidades del poder político para garantizar la cohesión y la armonía de la comunidad en tiempos de crisis, que va a influir en los escritos políticos a lo largo de los dos mil años del período imperial en China.

More than Justice: The Structural and Systemic Organization of Aristotle's *Polis*.

Más que justicia: la organización estructural y sistemática de la polis de Aristóteles.

Patricio Tierno*

Fecha de Recepción: 25/09/2016

Fecha de Aceptación: 01/11/2016

Resumen: *Este artículo pretende reconstruir la concepción de la polis encarnada en la teoría política de Aristóteles. Para ello, se examina analíticamente aquellos argumentos significativos y textuales de la Política empleados por su autor a efectos de desplegar una aproximación estructural y sistemática a la justicia en la comunidad política. Finalmente, en la conclusión se ofrece una caracterización integrada y definicional de la polis de Aristóteles como medio de captar el concepto clave de constitución.*

Palabras clave: Polis, justicia, constitución, Aristóteles.

Abstract: *This paper intends to reconstruct the conception of the polis that embodies Aristotle's political theory. For that purpose, it analytically examines those significant and textual arguments of the Politics employed by its author to display a structural and systemic approach to justice in the political community. Finally, in the conclusion, it is offered an integrated and definitional characterization of Aristotle's polis as a way of grasping the key concept of constitution.*

Keywords: Polis, Justice, Constitution, Aristotle.

* Profesor de Teoría Política, Universidad de São Paulo, Brazil. Correo electrónico: ptierno@usp.br.

At the end of the second chapter of the Book I of the *Politics*, Aristotle places justice between the highest goods that the city provides. Justice promotes human perfection (*Pol.* 1253a31-32)¹ and sustains the reproduction and preservation of happiness and the elements of political community (*EN* 1129b17-19). Deprived from law and justice, man employs its forces for unjust ends, degrading its condition and reaching the lowest levels of barbarism and inhumanity (*Pol.* 1253a33-37); justice, on the contrary, is “the bond of men”² in organized political and communitarian life (37-38).

It is clear that the polis is founded on justice. However, to put it that way is not enough, because, besides its ethical foundation, which are the bases of political community? what determines its specific and original nature? To that question, and thanks to Aristotle, we can answer: polis is said in many ways (1276a23-24). On theoretical grounds, it could be characterized in accordance with four reconstructed senses: (1) the polis is a political form; (2) the polis is a social and historical system; (3) the polis is an order based on justice; (4) the polis is a composed community which aims at a political and ethical end. This paper reconstructs and analyses the textual and argumentative aspects of the first three particular meanings and concludes with the integrated last sense that, as I argue, summarizes and gives relevance to the concept of constitution in Aristotle's political theory.

1. The polis is a form

For, since the state is a partnership, and is a partnership of citizens in a constitution (*koinonía politón politeías*), when the form of the government changes (*gignoménes hetéras tōi eíde*), and becomes different, then it may be supposed that the state is no longer the same, just as a tragic differs from a comic chorus, although the

¹ Justice is the key concept of Aristotle's *Politics* in Miller's interpretation: cf. Miller (2001). Miller defines Aristotle's perfectionist principle as follows: "a thing is better to the extent that it promotes human natural ends" (Miller, 2001: 57).

² B. Jowett's translation in J. Barnes' edition, *The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford translation*, one volume, digital edition, Princeton, Princeton University Press, 1995 (sixth printing, with corrections).

members of both may be identical. And in this manner we speak of every union or composition of elements as different when the form (*eíde*) of their composition alters... (*Pol.* III, 3, 1276b1-b8; v. 9-13.)

Born from archaic proto-communities, the polis was generated and gradually developed its complete form. This progressive formation of the political community, posterior in time and anterior with respect to the priority of the species in definition, was in a latent mood in the natural institutions of family and village and led, by nature, to the not less gradual determination of a common space. That is why Aristotle considers the determination of a common space, a *koinonía*, a histo-biological fact and a precept for social research (1260b36-41): "We will begin by the natural beginning (*arkhé*) of the subject. The members of a state must either have all things or nothing in common, or some things in common and some not. That they should have nothing in common is clearly impossible, for the constitution is a community, and must at any rate have a common place-one city will be in one place, and the citizens are those who share in that one city." So the city is an aggregate of pre-existing communities and of associated human beings who have things in common (*koinón*), that is, things that are shared by the participants (those who take part in: *koinoneín*) in a cooperative and reciprocal scheme³.

2. The polis is a system

EN IX, 8, 1168b31-34: "... and just as a city or any other systematic whole (*sýstema*) is most properly identified with the most authoritative element in it, so is a man..." The conceptualization of the polis as a system is strongly emphasized in this passage of the *Nicomachean Ethics*, which shows a conceptual connection that, in a certain

³ That is the "natural principle" that Aristotle uses when he confronts Plato in *Pol.* II: v. esp. 1260b41 ff.; *Rep.* V, esp. 457b-469e; and see also 416d-417b, 423c, 462a-b, 421d-423b, 462a-e, 427d ff. To sum up, the polis is a substantial, multiple and unitary form socially stratified and cooperatively composed: cf. Canto-Sperber (1993), Stallei (1991); on self-respect as an additional motive for comparison between Plato and Aristotle concerning political unity, see Nussbaum (1980).

way, can be found in the genetic explanation of *Pol.* I, 2. In the latter it is affirmed the natural existence of the polis (given its complete formation and end) and the political nature of man (as a political animal); lastly, in a sort of conclusion of the naturalistic argument, it is also postulated the priority of political community by linking the city's development, first by nature to the house and each of us, to the notion of an organic totality that defines *per se* the proper name and function of each part⁴.

The beginning of *Pol.* I, 7, despite the salient opposition to Plato's political vision, is not an easy task to grasp:

... the rule of a master (*despoteía*) is not a constitutional rule (*politiké*), and [...] all the different kinds of rule are not, as some affirm, the same as each other. For there is one rule exercised over subjects who are by nature free, another over subjects who are by nature slaves. The rule of a household is a monarchy, for every house is under one head: whereas constitutional rule is a government of freemen and equals (*eleuthéron kaí íson*).

In contrast, a careful and retrospective examination of the analytical chapter 3 can positively confirm that the first sub-system of the political community is the original community identified with the household (*oikía*), and that the domestic administration or household management (*oikonomía*), the first of its components, is, by definition, focused on the use of domestic goods (1256a10-12). At the same time, the household consist of free men and slaves and, according to the method of analysis chosen by Aristotle (cf. 1253b4-5 and ff.)⁵, its minor elements, the first and minimal parts that order it, are the three kinds of domestic relations: the relation between master and slave, the relation between husband and wife, and the relation between father and

⁴ On civic priority thesis and for some different reconstructions and interpretations of Aristotle's political naturalism and genetic propositions, v. Kraut (2002: ch. 7); Miller (2001: ch. 2), Keyt (1991). It might be drawn a parallel between Aristotle's conceptualization of the polis in terms of a *sýstema* and Niklas Luhmann's own conception of a social system: v. Luhmann (1998: esp. p. 220).

⁵ On Aristotle's method in Book I, v. Wolff (1999: 48-49).

children. Furthermore, and closely linked to the economic administration, there is a second component, the so-called chrematistics, or the art or technique of acquiring useful goods.

Not only does domestic administration serve property, but also chrematistics, which depends on the first one, has an important function in the same sphere. In fact, the latter is a part of the household, "for no man can live well (*eú zén*), or indeed live at all (*zén*), unless he is provided with necessities" (24-25). And as in the arts with respect to lifeless instruments, so it is for a subordinate in the execution of its function. Therefore, as property in general (*ktésis*) is a number of instruments, and goods and possessions (*ktéma*) are instruments for life, so the slave (*doúlos*) is a living possession which operates as a previous instrument to the remaining instruments. The distinction proceeds consequently until reaching its essential base: production (*poíesis*) and action (*práxis*) differ specifically; the instruments from which it is obtained more than their mere use are called means of production (v.g. a shuttle), whereas the practical instrument is considered a possession, like a dress or a bed, because it is used in the interest of an ulterior action. Such is the slave's condition, "a subordinate for action"⁶ who submits, by nature, that is, structurally, to master's will. An interposed paragraph in the central argument announces the future role of technique and exhibits the talent of Aristotle for thinking slave's function from the perspective of a general and organized plan (*cf.* 33-1254a1). Enslavement was, in this view, the systemic presupposition of city's political life⁷.

⁶ (Translation is my own.)

⁷ It exists a simple science of the master applied to the use of slaves; consequently, those who don't need to attend to the household will be free to act politically or to philosophize: *cf.* 1255b20 ff. The structural dimension of Aristotle's theory of slavery has diverse interpreters and commentators: see Gigon (1965) and García and Jiménez (1994); for general considerations on recent tendencies of interpretation and new proposals of internal, conceptual and textual readings, see Wolff (1999: esp. pp. 96-102). I think all of them have a certain deficiency in trying to analyze Aristotle's theory of slavery without taking into account the general and structural plan of the polis that rigorously coincides with the internal organization of the *Politics*.

Needless to say, ancient societies were based on enslavement: on the subject beyond the *Politics* and as it was discussed by ancient historiography, v. esp. Austin and Vidal-Naquet (1986: esp. part I); Finley (2003); Ste. Croix (1988: esp. pp. 15-323 [First Part]).

Maybe everything would look different if critics had concentrated on the internal and conceptual structure of Book I, that is to say, on the polis' structural plan that the same book draws. In line with that sequential arrangement, the analysis of the slave as a systemic element of property is followed by the study of *oikos* as a complete sub-system (1256a, *ab initio*): "Let us now inquire into property generally, and into the art of getting wealth [chrematistics], in accordance with our usual method, for a slave has been shown to be a part of property." It is discussed whether chrematistics is a part of economics or something different, but the fact is, as it was affirmed early (I, 3, v. *supra*), that chrematistics differs from the administrative science of *oikos* because the former refers to the various ways of getting useful goods (*khremata*) and the property (*ktésis*) that, like wealth, embraces a lot of parts⁸. After another classification now concerning the different ways of life established on the basis of the supply and acquisition of goods and of the alimentary habits of animals and men, Aristotle attributes to nature the reason for which animals have a certain acquisitive capacity and, as nature does nothing incomplete and nothing in vain (b20-21), the *scala nature* dictates that the very existence of plants and animals has to serve human life, since men need food and make use of them. The subject could be separated into two fundamental types: there is a species of acquisitive and sporadic art that by nature is part of domestic administration, for it cares for those indispensable resources for life and useful resources for the civic community and the household. It amounts to true wealth (*plouutos*), an enough sum of economic and political instruments (*organon plethos*) acquired by means of a natural art that, as any other instrument and art, is limited in quantity and magnitude. Besides that art, there is another species of acquisitive art, also called chrematistics, which arises from commercial practice and technique, is unnatural and has no limit applied to wealth

⁸ In Meikle's opinion, the full discussion cannot be dissociated from Athenian social and historical formation: "Athens had significantly developed the production and circulation of commodities by the fourth century BC and we shall see that Aristotle has a body of thought directed specifically at analyzing that development." The theoretical formulation of Aristotle tends, therefore, to understand the fabrication and trading of merchandises in his own time with reference to "... the historical social form acquired by the product of labour in a society whose social relations are those of private labour and private exchange" (Meikle, 1991: 156-157). Aristotle is justly recognized as a pioneer of economic science: see, e. g., Polanyi (1957).

and property. At this point it is untangled the double valence of a good, a principle for its study as a merchandise and as a strict possession intended to use (*cf.* 1257a6-13). Aristotle observed that the use-value of a thing is due to its intrinsic qualities, while its exchange-value is not; the problem was then to explain how things that are naturally incommensurable reveal their artificial comparability in a posterior interchange.

The process of development of social forms runs parallel to the process of evolution of exchange's modes (13 ff.): in the household community, where all things are possessed in common, exchange is not necessary; but, when the community starts to grow, the necessities of those who were spread generate the appearance of barter (*metabletiké*), the first form of reciprocal change in which useful objects are changed for other useful objects. This first form was neither unnatural nor part of chrematistics, for it was only practiced to complete self-sufficiency. However, as a result of inevitable foreign contacts, because of the importation of lacking goods and the exportation of what is produced to excess, an incipient monetary and commercial economy originates. Then, following the dissemination of current money (*nómisma*) and its legal coinage, appeared the second form of exchange and, consequently, of chrematistics: retail trade (*kapeliké*), the activity through which different sorts of goods are equalized by means of a unified measure of value, that in a first instance it was operated in a simple way, but later redirected to obtain a gain (*kérdos*) in the market⁹.

⁹ The unlimited accumulation (*aúxesis*, 1257b38) of wealth subverts the economic activity of domestic management as a sub-system. Extensively, the polis' economic activities are regulated, in Aristotle's social philosophy, by an additional notion: reciprocity (*antipeponthós*, *cf.* EN V, 5). In this manner the economic theory of chrematistics reaches a high level of abstraction at explaining the passage from household's economy to city's economy (Meikle, 1995). This process, seen by Susemihl and Hicks as one corresponding to a "necessary development" (*The Politics of Aristotle*, London, 1894 [repr. 1976], p. 29, *apud* Meikle, 1991: 164, n. 10), could be interpreted as a complete formulation of just exchange supported by a material and objective theory of value: *cf.* Meikle (1991); Marx (1990: 72). Despite the ambivalences presented in his analysis of value and the social relations that embodied it, Aristotle was capable of identifying the last and most advanced form of polis' social and economical evolution: "... usury, which makes a gain out of money, and not from the natural object of it. For money was intended to be used in exchange, but not to increase at interest. And this term interest, which means the birth of money from money, is applied to the breeding of money because the offspring resembles the parent. That is why of all modes of getting wealth this is the most unnatural" (*Pol.* 1258b2-8).

The so many times criticized Aristotle's justificatory realism might instead be taken as a conscious assumption of what had come to be an inexorable process of commercial exploitation (“mercantilization”) of ancient city's social relations. For the same reason, neither could his mentality be associated with an archaic and traditional spirit that, once he became the authorized voice of fourth-century social thought, was definitely distant from him. Aristotle prevented his contemporaries not against the transformation of chrematistics into a mere transactional scheme, but against the invasion and menace that the logic of unbridled acquisition represented to justice in the political community¹⁰. In other words, the logic of accumulative acquisition put at risk the conception of the polis as an auto-regulated system of reciprocal cooperation that required, in virtue of its constitutive matter, a constitutional and stable form¹¹.

It would have been an illusion to pretend that the transformation of the historical forms of exchange did not have any effect on the natural substance of the polis. A conscience of its impact survives in the repetition of chrematistics' axiology that closes the discussion (1258a38-b1): "There are two sorts of wealth-getting [...]; one is part of the household management; the other is retail trade: the former is necessary and honorable, while that which consists in exchange is justly censured; for it is unnatural, and a mode by which men gain from one another." Like a tragic irony, the historical development dictated its proper course, and Aristotle was doomed to dive into the crisis and to rethink the material foundations of communitarian order and political struggle¹².

¹⁰ There is always a mixed component, ethical and political, conveyed in the notable examination that has a preponderantly economic nature and coordinates both lines of argumentation exposed in *Pol.* I, 8-10 and *EN* V, 5. Others interpreters, less inclined to think of Aristotle as an analyst of economy and more like a moralist who tried to oppose the current trends of his time, see his economic contribution otherwise: *cf.* Finley (1978).

¹¹ The art of getting wealth pervades the autonomous function of domestic economy and, because of the ethical implications of the activity that aims to the supply of pleasures, affects the right use of human faculties, hence transmuting the essential end of all human activities (*cf.* 1257b38 ff.)

¹² It seems evident now that the deep significance of Book III and especially of the so-called empirical part of the *Politics* (Books IV, V and VI) does reside in the historical realities and conditions that they allow to emerge from the textual and conceptual reconstruction of Aristotle's political theory (Tierno, 2008).

3. The polis is an order of justice

Pol. I, 2, in fine: "... justice is the bond of men in states (*he dé dikaiosýne politikón*); for the administration of justice (*díke*), which is the determination of what is just (*toú dikáiou krísis*), is the principle of order (*táxis*) in political society." Justice is political, for the institutionalized administration of justice expresses the organization of community and its legal practice is implemented by the trials through which are judged the public acts of citizens.

The coupling of the city *qua* a self-sufficient system and of the city *qua* a just order becomes evident further, when in *Pol. VII, 8* Aristotle distinguishes between the parts of the city and the necessary elements ascribed to it¹³. If any doubt exists about the substantial character of the city, it should be noticed what is said at the initial paragraph of the above reference: "As in other natural compounds the conditions of a composite whole are not necessary organic parts of it, so in a state or in any other combination forming a unity not everything is a part which is a necessary condition." Those who live in a community must have something in common, even if they take part in it equally or unequally; for instance, food, land or other similar things. And as the craftsman manipulates its instrument producing the work in the material he has received, so the property and its parts (its animated and unanimated constituents) are necessary for the end (collectively) aimed. This subtle adaptation of teleology to the polis, which makes possible the separation of the final cause from the efficient and material causes, creates the conditions for eliciting the material elements responsible for the activities without which the city might not exist: food, arts, the various means to guarantee social order and coercion, divine worship and, in the last place "and most

¹³ "Unlike some philosophers he [Aristotle] does not identify essential properties with necessary properties. For him some necessary properties are 'intrinsic concomitants' (*kath' hauta sumbebēkota*) that belong to something necessarily, because of its essence, but are not themselves part of the essence (*Met. 1025a30-34*)" (Irwin, 1980: 38; see also *Met. Z, 10-11, De an. 402b16-18*). Furthermore, "'part' is used in several senses" (*Met. 1034b32*; and see *Δ, 25*). Aristotle, as Guthrie comments, "was impatient of fixed terminology"; he proceeded "to retain the popular sense of a word even after laying himself under the necessity of adapting it to his own technical requirements." (Precisely, that was the case in the use of the word *eidos*: cf. Guthrie, 1981: 105, n. 1.) It is important to say that such a typical attitude did not prevented him from recovering the fundamental senses of a world and, as he and his disciples did in Book *Δ* of the *Metaphysics*, enumerating them.

necessarily of all, there must be a power of deciding what is for the public interest, and what is just in men's dealing with one another" (1328b14-15). This set of functions, makers and executors fosters the formal principle that activates the multiple and teleological development of the compound, and provides the necessary resources for life and the autarchic community (*cf.* 15-23).

Being an outcome of a dynamic interaction made of inclusions and exclusions, social plurality originates the different forms of government in connection with the different forms of life that every city bears (a35-b2):

... for a state is a community of equals, aiming at the best life possible. Now, whereas happiness is the highest good, being a realization and perfect practice of excellence, which some can attain, while others have little or none of it, the various qualities of men are clearly the reason why there are various kinds (*eíde*) of states (*póleos*) and many forms of government (*politeías*), for different men seek after happiness in different ways and by different means, and so make for themselves different modes of life and forms of government.

The last excerpt conveys the idea that the administration of justice is related to a specific mode of ordering or organizing politically the life of the polis (order or organization, i. e., *táxis*) and, as it is stated in *Pol.* III, 3, polis and *politeía* must be equated. Previously, in *Pol.* I, 2, it was asserted that justice equates with law (*nómos*, 1253a32-33). So the political constitution could be denoted in the same way as legal justice, that is, as a *táxis*, a system of government by which it is set the precise goal of the community (1289a15-18; *cf.* also 1278b8-15; 1290a7-13): "A constitution (*politeía*) is the organization (*táxis*) of offices in a state, and determines what is to be the governing body (*kýrion*), and what is the end (*télos*) of each community."¹⁴ The

¹⁴ The next lines add the principle of authority that yields the normative content of legality:

constitution presupposes an order; the order, means for government and for attaining an end; both, a code of justice; and justice, the political function of judgment or the capacity of discerning what is just and what is not.

4. The Aristotelian polis' organization

The polis is a plural community of citizens determined by a formal principle of order (justice) which organizes the different social groups in a specific system of government (a constitution) and directs it to the end that that particular human compound collectively wants to achieve. The principle of determination by form permits to apprehend the political principle of organization by the constitution. Politics, then, is the order imposed by the authoritative part of the city to the communitarian whole. For the political community is a social formation growingly differentiated into families, associations, and stratified classes which results from historical evolution and cultural and technical progress. So the introductory Book I of the *Politics* is a definitely textual proof of the manner in which Aristotle's political theory approaches to the analytical principles of polis' natural genesis and development in order to reveal its systemic and formal structure¹⁵.

After a careful analysis of certain relevant aspects of Aristotle's political theory, the historical meaning of the key concept of constitution (*politeía*) comes out. From the beginning, justice was the bedrock of the community and of the remaining ethical virtues manifested in the *éthos* socially sanctioned and built. The character of

But laws are not to be confounded with the principles of the constitution; they are the rules according to which the magistrates should administer the state, and proceed against offenders. So that we must know the varieties, and the number of varieties, of each form of government, if only with a view to making laws. For the same laws cannot be equally suited to all oligarchies and to all democracies, since there is certainly more than one form both of democracy and of oligarchy. (1289a18-25.)

Hence, in a derived sense, law (*nómos*) is an order (*táxis*), and good government (*eunomían*), good order (*eutaxían*, 1326a29-31; cf. 1287a18).

¹⁵ For a nearby structural and materialist interpretation, v. Heller (1998: 176 ff.)

each community's member¹⁶ reflects the cohesive reciprocity and the cooperative friendship fostered by familiar, associative and civic bonds. Political justice, the polis' organization and its institutions, embodies the common law that governs the constitution. In the city—in the political community, in the state—, the citizen's action is coordinated and processed by its pertinence to the distinct groups and parties that intervene in the democratic deliberations of the popular assembly. This expanded and final characterization almost sums up the core of Aristotle's political, ethical and economic thought. The city—the political community, the State—has a moral end, namely, the good life of the functional parts of the organized whole. On account of this systemic and structural interpretation of the *Politics*, a condensed sense of polis has thus emerged: the political constitution forms and orders the material and real conditions of existence that pervade the entire collective dimensions of every human life.

Bibliographical references

- Aristotle. *On the soul [De an.]*. *The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford translation*. Ed. Jonathan Barnes. One volume, digital edition, Princeton: Princeton University Press, 1995 (sixth printing, with corrections).
- Aristotle. *Metaphysics [Met.]*. *Op. cit.* Ed. Jonathan Barnes.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics [EN]*. *Op. cit.* Ed. Jonathan Barnes.
- Aristotle. *Politics [Pol.]*. *Op. cit.* Ed. Jonathan Barnes.
- Austin, Michel y Vidal-Naquet, Pierre. *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 1986.
- Canto-Sperber, Monique. “L'unité de l'État et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V; Aristote, *Politique*, II)”. *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*. Dir. Pierre Aubenque. Ed. Alonso Tordesillas. Paris: Presses Universitaires de France, 1993: 49-71.

¹⁶ Citizens and no citizens members, political and no political Aristotelian parts of the community, are being considered here, as the preceding context indicates.

- Finley, M. I. *La economía de la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, 3.^a ed. en esp. actualizada.
- Gigon, Olof. “Die Sklaverei bei Aristoteles”, with discussion. *La “Politique” d’Aristote*. Fondation Hardt. Entretiens sur l’Antiquité Classique, Tome XI, Vandoeuvres-Genève, 1965: 245-283.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy, Volume VI, Aristotle. An Encounter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Heller, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península, 1998, 2.^a ed.
- Irwin, Terence H. “The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics.” *Essays on Aristotle’s Ethics*. Ed. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980: 35-53.
- Keyt, David. “Three Basic Theorems in Aristotle’s *Politics*.” *A Companion to Aristotle’s Politics*. Eds. David Keyt and Fred D. Miller, Jr. Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1991: 118-141.
- Kraut, Richard. *Aristotle. Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Luhmann, Niklas. *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- Marx, Karl. *El capital*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1990, 18.^a ed., tomo I (libro primeiro), vol. I.
- Meikle, Scott. “Aristotle and Exchange Value.” *Op. cit.* Eds. David Keyt and Fred D. Miller, Jr. 156-181.
- Meikle, Scott. *Aristotle’s Economic Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Miller, Fred D., Jr. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*. Oxford, New York: Clarendon Press, 2001.
- Nussbaum, Martha Craven. “Shame, Separateness and Political Unity: Aristotle’s Criticism of Plato.” *Op. cit.* Ed. Amélie Oksenberg. 395-435.
- Platón. *República [Rep.]*. Traducción directa del griego por Antonio Camarero, estudio preliminar e notas de Luis Farré. Buenos Aires: Eudeba, 1963.

- Polanyi, Karl. "Aristotle's Discovers The Economy." *Trade and Market in the Early Empires*. Eds. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg and Harry W. Pearson (eds.). Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957: 64-94.
- Stallei, R. F. "Aristotle's Criticism of Plato's *Republic*." *Op. cit.* Eds. David Keyt and Fred D. Miller, Jr. 182-199.
- Ste. Croix, G. E. M. de. *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona: Crítica, 1988.
- Tierno, Patricio. "Aristóteles: a teoria política da constituição e a deliberação". *Tese de Doutorado*, USP, São Paulo, 2008.
- Wolff, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

¿Qué es la desobediencia civil? La formulación seminal de Henry David Thoreau.

What is Civil Disobedience?

The Seminal Formulation by Henry David Thoreau.

Agustín Molina y Vedia*

Fecha de Recepción: 02/10/2016

Fecha de Aceptación: 01/11/2016

Resumen: *El artículo comienza con un análisis de los postulados kantianos sobre la obediencia y la revolución a la luz de la tensión entre republicanismo y liberalismo que recorre la obra política del filósofo alemán. En segundo término, examina la teoría de la resistencia al gobierno civil propuesta por Henry David Thoreau, realizando una comparación con las posturas de Immanuel Kant y figuras centrales del liberalismo inglés. Por último, invoca la visión de Alexis de Tocqueville sobre Estados Unidos para dar cuenta de la tensión entre democracia y aristocracia que define a la teoría thoreauiana de la desobediencia civil.*

Palabras clave:

Republicanism, liberalismo, Kant, Tocqueville, Thoreau.

Abstract: *The article begins with an analysis of the kantian postulates regarding obedience and revolution in light of the tension between republicanism and liberalism that characterizes the German philosopher's political works. Secondly, it examines Henry David Thoreau's theory of resistance to civil government, comparing it with the stances of Immanuel Kant and key figures of English liberalism. Lastly, it invokes Alexis de Tocqueville's vision on The United States of America to give an account of the tension between democracy and aristocracy that defines Thoreau's theory of civil disobedience.*

* Licenciado en Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, se desempeña como docente en esa misma Facultad y realiza estudios de maestría en la Universidad Nacional de San Martín. Es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas desde 2013. Correo electrónico: agustinmolina yvedia@gmail.com.

Keywords: *Republicanism, Liberalism, Kant, Tocqueville, Thoreau.*

1. Introducción

Es imposible aproximarse al pensamiento político de Thoreau sin enfrentar algunas perplejidades. Ahí, como en el resto de su obra, el trascendentalista adopta la apariencia contradictoria generalmente identificada con el romanticismo. Proclive a la paradoja y la ironía, Thoreau hizo de la *coincidentia oppositorum* uno de los procedimientos básicos de su crítica social. En él reencontramos la unión de elementos individualistas y comunitarios, activistas y contemplativos, místicos y sensuales –para mencionar sólo algunos puntos fundamentales– que ensayaron sus predecesores europeos.¹

En parte por esto, los comentaristas han discutido largamente sobre la posición política de Thoreau. Su decisión de llevar una vida apartada de la comunidad de Concord alimentó las sospechas de prescindencia. Muchos interpretaron su experimento nemoroso, narrado en clave autobiográfica en las páginas de *Walden*, como la expresión de una voluntad de vivir al margen de la sociedad política (McKenzie, 2011; Chaloupka, 2009; Buranelli, 1957). Otros, en cambio, destacaron sus intervenciones contra el expansionismo y la esclavitud, su influencia inequívoca sobre figuras políticas centrales del siglo XX y su presencia en la contracultura norteamericana de los años 1960 y 1970 (Kritzberg, 1989; Gair, 2007; Powell, 1995; Hendrick, 1956). Su filosofía de la particularidad, asimismo, se ha interpretado como un llamado a preservar las capacidades críticas fundamentales para la ciudadanía

¹Seguimos aquí los planteos de Michael Löwy y Robert Sayre en *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad* (2008). Vale recordar que los autores consideran insuficiente la definición del romanticismo a partir de su tejido contradictorio y proponen estudiarlo como una *Weltanschauung* crítica de la modernidad industrial-capitalista que comporta un acento nostálgico. Como indica Stanley Cavell (2012) la filosofía de Thoreau no se ajusta enteramente a esta fórmula. Para el nivel político, Nancy Roseblum (1998) sostiene que el contexto democrático coartó el *ethos* aristocrático propio del romanticismo, asunto que retomaremos en la sección final de nuestro trabajo.

democrática (Mariotti, 2010) y, en sentido contrario, como un alegato en defensa de la conciencia moral frente a las obligaciones que imponen las mayorías en la democracia liberal (Jenco, 2003).

La ubicación de Thoreau respecto de las grandes ideologías políticas también ha sido motivo de debate. Usualmente asignado a las filas del liberalismo (Krutch, 1948; Abbott, 1985; Duban, 1987), una línea minoritaria lo anota en la tradición republicana (Neufeldt, 1984; Cannavò, 2012).

Esta última cuestión es particularmente farragosa porque entraña el riesgo del anacronismo. Como apunta Eric Foner:

Al final, el liberalismo y el republicanismo acabarían siendo vistos como concepciones alternativas y contradictorias de la libertad. Pero, en el siglo XVIII, sus respectivos lenguajes se solapaban y, a menudo, se reforzaban mutuamente. Muchos líderes de la independencia estadounidense se nos antojan, a nuestro parecer contemporáneo, simultáneamente republicanos (por su interés en el bien público y por las obligaciones de los ciudadanos para con el sistema de gobierno) y liberales (por su preocupación por los derechos individuales. (Foner, 1998:53).

A la proverbial heterodoxia de Thoreau se suma, en este caso, una coyuntura histórica reacia a las categorías estrictas. Si en lo que sigue examinamos la teoría de Thoreau sobre la resistencia civil desde un marco comparativo no será, por lo tanto, con la intención de ubicarlo definitivamente en una de esas tradiciones de pensamiento. Antes bien, se trata de observar cómo, a través de la reelaboración de elementos dispares provenientes del republicanismo y el liberalismo, Thoreau concibe una fórmula peculiar de oposición al poder soberano.

Nuestra exposición comenzará por la filosofía política de Immanuel Kant, en la que una tensión irresuelta entre liberalismo y republicanismo informa los planteos sobre la obediencia y la revolución. La compulsión con el pensador alemán servirá para

precisar el giro que efectúa Thoreau en la articulación de opinión y práctica, acción y discurso.

A su vez, la referencia a dos figuras centrales del liberalismo político –Thomas Hobbes y John Locke– nos permitirá comprender el vínculo entre la resemantización thoreauiana del estado de naturaleza, su ruptura con la fórmula clásica *protego ergo obligo* y la concepción de una nueva forma de responsabilidad política que trastoca el significado de la resistencia al gobierno civil.

Por último, el marco analítico desplegado por Alexis de Tocqueville en su clásico *La democracia en América* abrirá el camino para pensar la inscripción nacional de Thoreau como un caso de intelectual *avant la lettre*.

2. Kant y el republicanismo paulatino

En su artículo *Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la libertad en sentido político*, Ileana Beade (2009) identifica dos definiciones contrastantes de la libertad política en la obra del filósofo de Königsberg. En *Metafísica de las costumbres*, por una parte, encuentra una definición en términos de autonomía y autolegislación que justificaría la inscripción de Kant en el campo del republicanismo. En *Teoría y práctica*, en cambio, rastrea una caracterización de la libertad política a partir del derecho a procurar la felicidad por cualquier medio que no estorbe la libertad ajena, ligándola a la negatividad propia de la concepción liberal.

Beade argumenta que, a fin de cuentas, la tensión entre ambas definiciones desaparece cuando se repara en el carácter meramente formal que revisten los principios republicanos en la filosofía política de Kant. Una inspección detenida revela que la voluntad general se reduce a un ideal regulativo y no implica la participación efectiva de los súbditos en la tarea legislativa, que la distinción entre ciudadanos y co-protegidos restringe el igualitarismo por medio de un principio censitario y que, por último, el derecho a resistir queda excluido mediante una caracterización hobbesiana de la disolución del estado de derecho.

En los escritos políticos de Kant, por cierto, el postulado del deber de obediencia ingresa como anticlímax. En *La paz perpetua* leemos que “la verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral” y aprendemos que los artilugios del *moralista político*, aquel que urde una doctrina útil a los fines del poder, no pueden admitirse por cuanto se internan en consideraciones técnicas que abandonan por fuerza el terreno de la moral, es decir, el de la libertad (Kant, 1998:60). Por si fuera poco, se nos advierte que nuestra libertad como ciudadanos consiste en “la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto y en cuanto he podido darle mi consentimiento” (Kant, 1998:16). En *Teoría y práctica*, a su vez, se afirma que no todas las leyes dictadas por el legislador son legítimas, en tanto nadie puede decretar para el pueblo lo que sería imposible que, al menos hipotéticamente, este decretara para sí mismo.

Con estos argumentos, Kant parece sentar las bases para una resistencia al poder amparada tanto en principios morales como en derechos políticos. Sin embargo, el filósofo alemán aclara una y otra vez que no existe tal cosa como el derecho a resistir. Para denegarlo, Kant lo somete a una prueba que recuerda al imperativo categórico:

El poder que en el estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es *irresistible*) y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general (Kant, 1986:40).

La rebelión no puede consentirse porque derrumba las condiciones de posibilidad de la comunidad política. En *¿Qué es el iluminismo?*, este cortocircuito alcanza una formulación lacónica: ¡*Razonad, pero obedeced!* En esa breve sentencia reencontramos dos de los postulados principales de *Teoría y práctica*. Por un lado, la afirmación de la libertad de pluma, que en ese texto previo es reputada como un

derecho inalienable del pueblo frente al jefe de Estado; por otro, la vindicación de la obediencia absoluta.

Con su distinción entre el uso público de la razón y su uso privado, Kant desmarca a la crítica que se realiza en tanto docto de la resistencia a cumplir las obligaciones civiles, e incluso de las objeciones que se expresan al momento mismo de la obediencia. Sin embargo, puede arriesgarse que la fórmula kantiana reconoce implícitamente aquello que niega, esto es, la relación entre el uso de la propia razón libre de tutorías y la desobediencia. Desde esta clave de lectura, sería justamente porque la desobediencia acecha que Kant se ve obligado a proscribirla explícitamente.

En *¿Qué es el iluminismo?*, recordemos, tres figuras sirven para ejemplificar la división entre los usos de la razón: el oficial, el contribuyente y el clérigo. Las dos primeras parecen las más pertinentes para una comparación con Thoreau, que inició su carrera política negándose a pagar los impuestos en tiempos de la guerra con México. La frontera que Kant traza para estos casos es clara. Tanto el oficial como el contribuyente pueden dar a conocer sus críticas, pero no cuando deben obedecer una orden o pagar un gravamen.

El caso del clérigo es ligeramente distinto. Ciertamente, para él también cuenta la distinción entre el uso privado de la razón que, como funcionario de la iglesia, hace ante sus catecúmenos y el uso público de la misma, en el que debe permitírsele discutir libremente los símbolos religiosos y la estructura de la iglesia. Empero, Kant aduce que si las convicciones de su fuero interno, que componen su religión interior, colisionan al punto de la contradicción con aquello que su cargo le ordena profesar, el clérigo “no podría ejercer su función con buena conciencia, y debería renunciar” (Kant, 1986b:44).

Aunque se guarda de extender este planteo a los casos del oficial y el contribuyente, Kant considera para el clérigo una alternativa que excede la división cuidadosa de los ámbitos público y privado, no sin anotar el conflicto que la disyunción entre ambas esferas puede producir en la conciencia individual.

Cuando analiza la forma más extrema de oposición al poder soberano, Kant agudiza la separación entre los terrenos de la acción y la opinión. En sus *Conferencias*

sobre la filosofía política de Kant, Hannah Arendt anota la complejidad de la postura kantiana ante la Revolución Francesa: “jamás dudó en su estimación de la grandeza de lo que denominó ‘el acontecimiento de nuestro tiempo’, del mismo modo que casi nunca titubeó en su condena de quienes la habían propiciado” (Arendt, 2003:87). El entusiasmo ante el horizonte inaugurado por la Revolución de 1789 convive, entonces, con la condena de su principio de acción y el rechazo de sus crímenes. La impugnación no alcanza únicamente a los mentados excesos del terror jacobino, sino también a la ilegitimidad de todo levantamiento revolucionario.

Para comprender esa duplicidad, Arendt recuerda la diferencia kantiana entre el principio que rige la acción y el que corresponde al juicio. Mientras el principio de publicidad, según el cual “son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados” (Kant, 1998:61), permite juzgar el acuerdo entre política y moral, el espectador dirige su atención a una dinámica por completo diferente.

En virtud de la clarividencia que proporciona la distancia, el espectador es capaz de ubicar a los acontecimientos en un marco general que escapa a los actores. Ese marco no es otro que el del progreso, es decir, el del avance de la humanidad hacia lo mejor. Sólo valoradas en su relación con dicha trayectoria revelan las acciones su verdadero significado, que permanece oculto para los agentes involucrados.

Como apunta Arendt, el argumento kantiano combina una idea antigua con otra propiamente moderna. Por un lado, la figura del espectador reedita la confianza de los griegos en la superioridad de la vida contemplativa. Por otro, la noción de progreso lo emparenta a las filosofías de Hegel, Comte y Marx.

En su variante particular de esta idea, Kant concibe una astucia de la Naturaleza que, a espaldas de los actores, garantiza la armonía a través del conflicto. En *La paz perpetua*, la guerra se presenta como el medio paradójico por el cual la Naturaleza prepara el terreno para la concordia universal. En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, el razonamiento se repite: para que todas las disposiciones de la humanidad puedan desarrollarse, la Naturaleza

requiere de las pretensiones egoístas que apartan al hombre de su condición animal. Al mismo tiempo, necesita que esas características de insociabilidad permanezcan dentro de un marco social. El problema mayor que la Naturaleza encomienda al género humano es, pues, la conformación de la sociedad civil:

Una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una constitución perfectamente *justa*, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie; porque ella no puede alcanzar el logro de sus otras intenciones con respecto a nuestra especie más que con la solución y cumplimiento de esta tarea (Kant, 1981:49).

La principal tarea que la Naturaleza confía a la humanidad equivale, por lo tanto, a abandonar el estado de naturaleza, que para Kant es necesariamente un estado de guerra. Es prerrogativa del espectador definir si una acción ilegítima particular tiende a favorecer ese orden de cosas en el que la absoluta obediencia combina con la mayor libertad posible.

Ese lugar del espectador, advierte Arendt, no se identifica en Kant con la contemplación solitaria. Si la renuncia a la *doxa* es indispensable para alcanzar la imparcialidad propia del juez, el espectador “juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por un sentimiento comunitario, un *sensus communis*” (Arendt, 2003:139). En el punto extremo, concluye Arendt, espectador y actor pueden reunirse en la noción de un pacto originario consagrado a la comunicabilidad y la sociabilidad humanas. El ideal cosmopolita, que se abre paso a través de las vicisitudes de la Historia, promete cerrar por fin la brecha entre los principios de la acción política y su significado, entre los avatares de la organización humana y los designios de la Naturaleza. La rebelión puede favorecer ocasionalmente al estado deseable, pero queda terminantemente excluida de ese ideal regulatorio.

En este punto reencontramos la veta republicana del pensamiento de Kant. A diferencia de Beade, Otto Dan señala la valoración kantiana del republicanismo como

forma de gobierno óptima. Amén de su papel como criterio eterno para juzgar las formas mudables de constitución civil, Kant destaca al republicanismo como una posibilidad cierta que puede alcanzarse a través de reformas paulatinas (Dan, 2004:55). Ideal platónico, la república es también la empresa práctica que puede garantizar el despliegue de los derechos humanos y de un sistema internacional de paz (Dan, 2004:63). En este punto, el filósofo de Königsberg opera sobre la confianza de sus contemporáneos alemanes en que “la iluminación de la conciencia, la expansión del conocimiento y del pensamiento y acción racionales llevarían necesariamente al mejoramiento (o la reforma) de la sociedad y el Estado” (Vierhaus, 2004:28).

Es justo preguntarse qué ocurre con esta dinámica paulatina cuando la crítica pública no es admitida. Para David James, esta situación obligaría a Kant a reconocer el derecho de resistencia, por cuanto el contrato originario que funda la legitimidad del Estado podría considerarse quebrado (James, 2006:336-337). El derecho a resistir es, según James, una consecuencia lógica de las definiciones conceptuales y morales del filósofo de Königsberg.

Esta perspectiva, sin embargo, depende de un énfasis en la coherencia del sistema filosófico antes que en los postulados explícitos de Kant. La conducta personal del filósofo, por su parte, siguió de cerca a su letra. Cuando Federico Guillermo II lo conminó a cesar en su deformación de la doctrina cristiana, Kant reafirmó su compromiso con la fórmula de *¿Qué es el Iluminismo?* y se llamó a silencio.

Durante el reinado breve que siguió al de Federico el Grande, Kant practicó lo que un perspicaz comentarista denomina “el arte de la obediencia”: simulando una renuncia irrevocable a discutir públicamente asuntos religiosos, Kant sentó las bases para un nuevo embate crítico. Publicadas en 1798, un año después de la muerte de Federico Guillermo, las cartas dirigidas al soberano, inicialmente interpretadas como una sumisión incondicional, se revelaron como una objeción a las políticas de censura aplicadas por las autoridades prusianas (McCormick, 2005:312).

Amén de su fe en el progreso de la humanidad hacia lo mejor, Kant parece haber confiado en sus perspectivas de supervivencia. Apasionado de la medicina

dietética, el filósofo esperaba dominar el arte de prolongar la vida, y no el de gozarla. En la constancia del esfuerzo, y no en el revuelo intempestivo, signaba el camino hacia la perfección.

3. Las escenas de Henry David Thoreau

Concebido en la intersección de la tradición pastoral clásica con el ímpetu autobiográfico de la literatura nacional en ciernes (Blasing, 1978), *Walden* incorpora a la huida de la sociedad como motivo rector de su estructura fabulesca (Marx, 1964). Testimonio de un experimento de vida apartada, la *magnum opus* thoreauiana actualiza el desapego por los asuntos políticos que constituye una de las direcciones típicas del rechazo del mundo (Weber, 1987:445).

En *Walden*, las referencias a esta dimensión de la huida son tan esporádicas como elocuentes. La distancia con los asuntos corrientes en esta materia se evidencia con una sutil variación sobre el tema del espectador. De hecho, esta posición parece aún demasiado implicada en los acontecimientos para el gusto de Thoreau. El teatro de la política no captaba su atención y se refería con extrañeza al interés de sus contemporáneos por las últimas noticias internacionales. Su indiferencia incluía al gran acontecimiento de la época: “según puede juzgarlo quien rara vez lee diarios extranjeros, nada nuevo ocurre nunca en los países extranjeros, sin exceptuar una Revolución Francesa” (Thoreau, 1945:99).

Pero la módica separación de la villa habilitaba otra forma de relación. En los días de gala, el rumor del desfile militar llegaba hasta la cabaña de Thoreau. Ocupado en las labores de su economía de subsistencia, Thoreau se relacionaba al Estado marcial como oyente, figura próxima pero no idéntica a la del espectador. Si en el capítulo “Sonidos” predomina la implicación, sea con la melodía dulce y natural del eco, con el traqueteo del ferrocarril o con el canto ominoso de las aves benjonsonianas, el estruendo de los cañones y la música militar se narra con desapego irónico: “cuando había varias bandas de música, resonaba eso como si toda la villa diera grandes bramidos y todos los edificios se expandieran y chocaran

alternativamente con estrépito. Pero, a veces, era una melodía realmente noble e inspirada la que llegaba a estos bosques; era el clarín que canta la gloria, y yo tenía la sensación de que podría echarle un salvazo a un mejicano, con gran satisfacción” (Thoreau, 1945:162).

Este deslizamiento hacia la figura del oyente es, sin duda, compatible con las interpretaciones que destacan la prescindencia política de Thoreau. Representante actual de esta línea, Jonathan McKenzie argumenta que, más allá de las intervenciones eventuales en el movimiento antiesclavista, Thoreau fue a lo largo de toda su vida un privatista, interesado casi exclusivamente en el desarrollo del yo. Con el ideal de “ocuparse de los propios asuntos” (*mind your own business*), su desinterés por la política de la vida cotidiana y su reticencia a dedicar un tiempo considerable a la actividad militante, Thoreau se alejaría definitivamente de las filas del anarquismo, el reformismo y el republicanismo, en las que se lo ubica alternativamente.

La diferencia con el filósofo alemán también quedaría fuera de duda: “Thoreau rechaza la noción kantiana adoptada por muchos trascendentalistas de que los individuos llegan a conocerse discursivamente a través de una comunidad moral compartida” (McKenzie, 2011:435). En lugar del desinteresado espectador kantiano, Thoreau cultivaría la indiferencia por la política, descartada como actividad inhumana.²

Sin embargo, la postura de Thoreau como oyente inopinado es ambigua. El giro final de la cita precedente, con su referencia explícita a un conflicto bélico contemporáneo, nos recuerda que el antipoliticismo radical implica generalmente una tensión con el pragmatismo de la razón de Estado (Weber, 1987:446).

²En su monumental *German Culture in America*, Henry Pochmann dedica un breve apartado a las lecturas alemanas de Thoreau. En principio, Pochmann reconoce una serie de afinidades que atañen al misterio de la migración de las ideas. En Thoreau, señala, hay rastros de la contemplación del universo a la manera de Schleiermacher, de la ironía romántica de Schlegel, de los tópicos, también románticos, de la niñez, el sueño, las pesadillas y el silencio. Como biógrafos y analistas posteriores, Pochmann destaca el interés de Thoreau por Goethe y por los escritos de científicos y viajeros alemanes, que apelaban a su creciente inmersión en la Historia Natural. En términos generales, sin embargo, el historiador minimiza la influencia alemana sobre Thoreau, especialmente porque la considera indirecta, subrogante. Con respecto al tema específico que nos ocupa, Pochmann concluye que “no hay nada que indique que [Thoreau] leyó a Kant o a Schelling” (Pochmann, 1957:435).

Las páginas siguientes de *Walden* confirman que el privatismo thoreauiano no excluye los trazos anarquistas:

Cierta tarde, hacia fines del primer verano, habiendo yo ido a la villa a recoger unos zapatos del taller del remendón, fui tomado preso y puesto en la cárcel, porque, como lo he relatado en otra parte, no había pagado un impuesto, o sea que no había reconocido su autoridad al estado que compra y vende hombres, mujeres y niños, como ganado, a las mismas puertas de su senado. Yo había ido al bosque para otros fines. Pero dondequiera que vaya un hombre, los hombres lo perseguirán y lo manosearán con sus inmundas instituciones, y si pueden lo obligarán a pertenecer a su inevitable sociedad de *oddfellows*. Yo habría podido resistir violentamente con más o menos éxito, podría haber corrido el *amok* contra la sociedad; pero preferí que ella lo corriera contra mí, y fuera ella la desesperada. (Thoreau, 1945:173).

El episodio que refiere Thoreau ocurrió entre el 23 y 24 de julio de 1846, cuando Sam Staples, alguacil del pueblo y compañero ocasional de caza del trascendentalista, exigió el pago de impuestos locales atrasados. Thoreau se negó a pagarlos, rechazó la oferta de ayuda financiera que le extendió el propio Staples y fue arrestado. Luego de una noche en prisión, un tercero, probablemente su tía, pagó los impuestos y Thoreau fue liberado.

Como señala Robert Gross en *Quiet war with the state* (2005), el evento tuvo poca repercusión en los medios locales, resultando absolutamente irrelevante para el desarrollo de la guerra entre Estados Unidos y México. La ligazón entre ambas escalas se oscurece aún más teniendo en cuenta que Thoreau había dejado de pagar sus impuestos en 1842, dos años antes de la anexión de Texas, y que estos no servían para financiar la guerra, que dependía de gravámenes aplicados a diversos bienes de consumo. Hasta 1848, Thoreau no dio ninguna explicación pública de su accionar, lo

que añade sustento a la hipótesis de que los argumentos para la desobediencia fueron articulados *ex post facto*.

La cuestión no es ajena a la autobiografía, que siempre inaugura un interrogante por la relación entre experiencia y escritura, vida y obra (Lejeune, 1994). En su modulación como filosofía política, este vínculo atañe directamente a la distinción entre actor y espectador, entre acción y sentido, precisamente porque la cuestiona. Sin negar el desfase advertido por Gross, la empresa global de Thoreau se caracteriza una vez más por la coincidencia de opuestos. Si, como veremos, el texto exhorta a la acción, la relación también funciona en sentido inverso: “quienes se quejan de la trivialidad de esa única noche [en la cárcel] olvidan que el acto completo consistía en escribir el ensayo que lo describe” (Cavell, 2011:118).

Como *Walden, Resistance to civil government* corona una experiencia práctica que quedaría inconclusa sin su desdoblamiento textual. Conocido por las generaciones posteriores como *Desobediencia civil*, título que llevó en una compilación de escritos de Thoreau publicada dos años después de su muerte, el opúsculo marca la alineación momentánea con la variante pacifista del abolicionismo.

Si suspendemos momentáneamente la diferencia flagrante de los autores en lo relativo al problema de la obediencia, los argumentos de Thoreau contra el Estado norteamericano revelan una gran cercanía con la moral kantiana. Su objeción a la guerra de anexión contra México recuerda el alegato de Kant en pos de la paz perpetua y su lamento ante la constitución de ejércitos permanentes. La denuncia de la esclavitud, por su parte, reenvía al compromiso kantiano con el principio republicano de igualdad. Incluso el llamado a tratar a los hombres como algo más que máquinas, con el que Kant concluye *¿Qué es el iluminismo?*, encuentra un eco en *Desobediencia civil*:

La masa de los hombres sirve así al Estado, no como hombres primordialmente, sino como máquinas, meramente con sus cuerpos. Componen el ejército regular, las milicias, carceleros, alguaciles y patrullas, etc. En los más de esos casos no existe en absoluto el ejercicio

del juicio propio o del sentido moral; pero se ponen al nivel de la madera, el hierro, la piedra: y es posible que se pudiese construir soldados de palo que sirvieran tan a propósito como los otros. (Thoreau, 2006:41).

Máquina es, para ambos autores, quien obedece sin razonar. El trascendentalista, sin embargo, abandona la hipótesis kantiana de una aproximación paulatina entre moral y política, apostando por el primado absoluto de la conciencia individual:

¿Es posible que el ciudadano pueda siquiera por un momento y en lo más mínimo, someter su conciencia al legislador? ¿Para qué entonces posee cada hombre una conciencia? Me parece que debemos ser hombres primero y después súbditos. No es tan deseable cultivar el respeto por la ley, como por el derecho. La única obligación que tengo el derecho de asumir es la de hacer en toda ocasión aquello que creo justo. (Thoreau, 2006:40).

En opinión de Arendt, esta apelación a la conciencia es esencialmente apolítica, por cuanto se desentiende de la suerte del mundo para ampararse en la moral individual. A diferencia de Kant, que se plantea el problema de cómo establecer una constitución política incluso para una raza de diablos, y de Maquiavelo, que declara amar más a su ciudad natal que a su propia alma, Thoreau activaría una versión secularizada del mandato divino, únicamente preocupada por abstenerse de propiciar el mal y no por evitar que el mal se produzca. Por otra parte, señala Arendt, si los desobedientes civiles se caracterizan por conformar un grupo de acción, una asociación voluntaria que desafía el marco legal vigente, Thoreau opera en soledad, como un mero objetor de conciencia (Arendt, 1973).³

³Para este aserto, la filósofa se basa en lo que lee como una admisión de irresponsabilidad por parte de Thoreau: “Yo no soy responsable si la maquinaria social no funciona bien. No soy hijo del ingeniero” (Thoreau, 2006:64).

Aunque atendible, la lectura de Arendt soslaya algunos aspectos fundamentales del episodio thoreauiano. Además de la lógica asociativa de su intervención, aspecto que profundizaremos más adelante, el argumento de Thoreau despierta a una dimensión específicamente política de la conciencia.

Para comprenderla, repasemos las razones centrales de Thoreau a favor de la resistencia:

Cuando la sexta parte de los habitantes de una nación que se ha propuesto ser asilo de la libertad son esclavos, y un país es invadido injustamente y conquistado por un ejército extranjero sometiéndolo a la ley marcial, creo que ha llegado el momento de que los hombres honrados se rebelen y se levanten en armas [*revolutionize*]. Lo que hace tal deber más urgente es el hecho de que el país invadido no es el nuestro, sino nuestro ejército el invasor. (Thoreau, 2006:43)

La negativa a pagar impuestos como forma de desafiar a la soberanía no carecía de celebridad en la política anglosajona. La figura de John Hampden, que rehusó el pago del impuesto naval en los albores de la Guerra civil inglesa, ocupaba un lugar privilegiado para los teóricos neorromanos, especialmente en la obra de John Milton (Skinner, 1998:69). La diferencia es que Thoreau no sale en defensa de la propiedad ante las avanzadas de un tirano poco afecto a las libertades civiles. Su testimonio no versa sobre el derecho a resistir, sino sobre el *deber* de hacerlo.

Como apunta Wolfgang Schwarz, los totalitarismos del siglo XX amplificarían la pregunta por el deber de resistir hacia una escala desconocida en tiempos de Kant (Schwarz, 1964:130). Por eso, puede sorprendernos que Thoreau anticipe los argumentos sobre la culpa desplegados por Karl Jaspers ante el genocidio nazi. En las respuestas concitadas confirmaremos una vez más la línea de continuidad entre el totalitarismo y el expansionismo imperialista del siglo XIX.

Para Jaspers, recordemos, el análisis de las responsabilidades durante el régimen nacionalsocialista requiere la distinción entre cuatro conceptos de “culpa”. Si

la culpa criminal refiere a la infracción inequívoca de leyes vigentes, la moral al juicio de la propia conciencia y la metafísica a la solidaridad que une a los hombres y los involucra en los agravios recibidos por cualquiera de ellos, la culpa política “implica responsabilidad de todos los ciudadanos por las consecuencias de las acciones estatales” (Jaspers, 1998:54).

Con su exhortación, Thoreau no alude únicamente a la responsabilidad de quienes respetan ciegamente la voluntad del Estado, como máquinas de guerra regidas por el principio de obediencia debida. Tampoco concierne a la infracción legal, que el ensayo alienta, o a la culpa metafísica por los males del mundo, que rechaza de plano: “se entiende que no es deber de cada cual el dedicarse a la enmienda de abusos, ni siquiera de los peores. Con toda propiedad puede el individuo dedicarse a otros asuntos” (Thoreau, 2006:48). Si la culpa moral compete únicamente a carceleros, soldados y alguaciles, la metafísica se vincula a principios filantrópicos y altruistas extraños a la filosofía thoreauiana.

En cambio, el trascendentalista indica la responsabilidad que los actos del Estado comportan para quienes lo integran. Con intenciones claramente diferentes, Thoreau reactiva el argumento hobbesiano según el cual los súbditos deben considerarse autores de cuanto realiza el soberano.

Aunque el gravamen que Thoreau se negó a pagar no servía directamente para financiar la guerra (que dependía de impuestos aplicados sobre artículos importados), la instancia funciona como espacio para reflexionar sobre las responsabilidades del ciudadano: “No me intereso en seguir el destino de mi tributo hasta el momento en que se emplee en comprar los servicios de un hombre o un fusil para matar a otro (el dólar es inocente); pero me importa seguir las consecuencias de mi adhesión al Estado” (Thoreau, 2006:67).⁴

La introducción de la responsabilidad política, entonces, modera las tendencias apolíticas de la huida, enfrentándola con la existencia ineludible del aparato estatal. La pretensión de “ocuparse de los propios asuntos” encuentra su contrapeso en el

⁴Que Thoreau comprendió la diferencia entre ambas formas de responsabilidad resulta evidente en el reproche que lanza a los contribuyentes: “Aplauden al soldado que se niega a combatir en una guerra injusta aquellos mismos que no rehúsan sostener al gobierno que dirige esa guerra” (Thoreau, 2006:49).

compromiso con la autonomía del semejante: “Si me voy a dedicar a otras tareas y otras preocupaciones, por lo menos debo ver primero que no voy a ponerme a la obra encaramado en los hombros del prójimo” (Thoreau, 2006:48). No obstante la aparente negatividad del principio, que instaura una prohibición sin proporcionar reglas claras para la acción, Thoreau insiste en que su activación será forzada por el mismo Estado, que, como la sociedad, es de naturaleza persecutoria. La escena de *Walden*, tan kantiana en sus elementos, ilustra justamente la invasividad y omnipresencia del Estado. Ningún paseante está a salvo del cobrador de impuestos.

Si bien *Desobediencia civil* comienza con el lema liberal de que “el mejor gobierno es el que gobierna lo menos posible” (Thoreau, 2006:37), sentencia compatible con la disposición a “ocuparse de los propios asuntos”, los argumentos para la resistencia se amparan en la idea, cara a la concepción neorromana, de que la libertad principal de la que deben gozar los ciudadanos es la de actuar y hablar de acuerdo a los dictados de la conciencia (Skinner, 1998:87). Tanto las obras políticas de John Milton como la biografía de Joseph Ivimey sobre el autor de *El paraíso perdido* pueden conjeturarse como vehículos de contagio, aunque Ethel Seybold, en *Thoreau: The Quest and the Classics*, propone a *Antígona* como fuente de inspiración para el concepto de un derecho humano superior al derecho legal, análogo al de una ley divina que subsume a la ley civil (Seybold, 1950:17).⁵

Thoreau contempla los caminos alternativos para defender los mandatos de la conciencia, entre los que se cuenta la combinación de razonamiento y obediencia propuesta por Kant: “Existen leyes injustas; ¿debemos contentarnos con obedecerlas, o procuraremos enmendarlas, obediéndolas mientras lo conseguimos, o las quebrantaremos desde ahora?” (Thoreau, 2006:51). Enfrentado a esta disyuntiva,

⁵La probable influencia de los pensadores neorromanos sobre Thoreau emerge con mayor claridad en *La esclavitud en Massachusetts*, especialmente en el pasaje que enfatiza con lengua republicana la importancia de la libertad de la asociación civil: “¿Creéis que ese Massachusetts que está cometiendo semejantes atrocidades, que duda en ensalzar a estos hombres, cuyos abogados e incluso jueces tal vez se verán obligados a refugiarse en algún pobre subterfugio para que no sufra un instintivo sentido de la justicia, es otra cosa que un infame y un servil?, ¿o acaso creéis que es el campeón de la libertad? Mostradme un Estado libre y un auténtico tribunal de justicia y lucharé por ellos si es necesario; pero si me mostráis a Massachusetts, le negaré mi lealtad y le manifestaré mi desprecio por sus tribunales” (Thoreau, 2008a:77”. La referencia a las ediciones de Milton e Ivimey consultadas por Thoreau pueden encontrarse en Sattelmeyer (1988).

Thoreau desprecia la búsqueda de avances graduales, en gran medida porque carece de una filosofía de la historia que, como la de Kant, deposita su confianza en el avance de la humanidad hacia lo mejor.

En concordancia con la filosofía emersoniana de la Historia, Thoreau exhibe una urgencia inmediatista que confía en la capacidad de los hombres para elevarse hoy como se espera que lo hagan mañana (Richardson Jr., 1986:23). La estrategia kantiana queda así descartada tanto por su apocamiento como por su excesiva confianza en la astucia de la Naturaleza. *Desobediencia civil* no deja dudas al respecto: “Hay infinidad de gentes que sustentan *una opinión* contraria a la esclavitud y a la guerra contra México, pero que en puridad no hacen nada para concluir con ambas” (Thoreau, 2006:45).

Así como Kant asegura la compatibilidad de la libertad de pluma con la tranquilidad pública, Thoreau denuncia la insuficiencia de la opinión para detener los abusos estatales. Al buscar opciones, el trascendentalista complementa esta demanda de acción con un llamado a evitar el uso de la fuerza.

El nuevo modelo lo encuentra en el proceder que años antes había adoptado para desentenderse de la Iglesia. A tales efectos, Thoreau se había negado a pagar el impuesto destinado al sostenimiento del pastor. Dando por descontada la justicia de tratar al Estado en los mismos términos que a la Iglesia –continuidad que, como vimos, Kant niega rotundamente– Thoreau impele a sus contemporáneos a desasociarse: “Si un millar de ciudadanos se negasen a pagar sus impuestos este año, eso no sería una medida violenta y brutal, como lo será el pagar ese tributo a fin de que el Estado pueda seguir cometiendo violencia y derramando sangre inocente. Esa es, en realidad, la definición de una revolución pacífica, si es que existe tal fenómeno” (Thoreau, 2006:57).⁶

⁶La apuesta por una resistencia no violenta nos recuerda aquella búsqueda que Locke consideraba estéril: “hace falta una facultad especial para entender cómo podrá ofrecerse resistencia a la fuerza sin devolverse el golpe, o cómo puede golpearse con reverencia. Quien se oponga a un asalto armado solamente con un escudo para parar los golpes, o en una actitud todavía más respetuosa, sin una espada en la mano y con el propósito de abatir la confianza y la fuerza del atacante, pronto verá que su resistencia ha finalizado y que ese modo de defenderse sólo le ha servido para hacer caer sobre sí el más grave maltrato”. Para el irónico inglés, Thoreau hubiera merecido una “respetuosa paliza” (Locke, 2006: 225-226).

Recordemos que, para Kant, la generalización de la resistencia al pago de impuestos redundaría en la disolución de la constitución jurídica y la caída en el peor de los mundos posibles: el de la anarquía propia del estado de naturaleza. Thoreau realiza una proyección similar al momento de justipreciar los efectos de la desobediencia, confirmando las aspiraciones colectivas de su accionar. El resultado que imagina pone de cabeza al cuadro kantiano. Para el trascendentalista, la universalización de la desobediencia traería el mejor de los gobiernos posibles: aquel que no gobierna en absoluto (Thoreau, 2006:37). Por completo ajeno a la noción del hombre como ser habitado por inclinaciones egoístas cuyo potencial deletéreo solo puede contrarrestarse mediante el establecimiento del Estado, Thoreau se interna confiado en la vida natural.

No casualmente, encontramos en *Walden* una secuencia memorable que invierte uno de los argumentos centrales de *Leviatán*. Como señala Eduardo Rinesi, Hobbes se propuso “inducir a sus lectores a reconocer al Estado, al Leviatán, como creación suya, a reconocerse como autores de ese Leviatán, y consecuentemente como ciudadanos obligados a obedecerle” (Rinesi, 2003:195). Con ese objetivo, apunta Rinesi, Hobbes dispone ante sus lectores un ejercicio de introspección por el cual deben reconocer en sí mismos al hombre natural y, en sus propias actitudes, a la concepción antropológica del filósofo inglés. Luego de exponer las causas principales de la discordia humana, Hobbes dedica estas palabras a los incrédulos:

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. (Hobbes, 2005:103).

Con su vocación autobiográfica, Thoreau se somete gustoso al ejercicio de examinar la propia práctica. Luego de narrar el encarcelamiento y posterior liberación, agrega:

Nunca me molestó ninguna persona, excepto las que representan al Estado. El escritorio que contenía mis papeles no tenía cerradura ni cerrojo, ni tenía yo un clavo para asegurar mi aldaba o ventanas. Nunca cerré mi puerta, ni de noche ni de día, aunque tuviera que ausentarme por algún tiempo; ni siquiera lo hice en el otoño siguiente cuando pasé una quincena en los bosques del Maine. Y, sin embargo, mi casa fue más respetada que si estuviese rodeada de una fila de soldados. (Thoreau, 1945:173-174)

Su filosofía, por tanto, quebranta ambos términos de la fórmula *protego, ergo obligo* que, si seguimos a Carl Schmitt, resume la teoría hobbesiana del Estado (Schmitt, 2009:81-82). En Thoreau, la renuncia a la protección del Estado es la base de la resistencia activa, pues las lecciones de la huida del mundo fundan la desobediencia. Su esquema unipersonal de producción y consumo, su compromiso con el ideal de la pobreza voluntaria es el experimento que prueba la superfluidad del Estado: “Estoy convencido de que si todos los hombres vivieran con tanta sencillez como yo, no existirían ladrones ni robos” (Thoreau, 1945:174).

Sin proponérselo, Thoreau recrea escenarios célebres de la filosofía política. En la escena kantiana, el pago de impuestos es la instancia prosaica que despeja la figura nebulosa del consentimiento, advirtiendo el momento exacto en el que un individuo acepta pertenecer a la comunidad política y someterse al soberano. En la escena hobbesiana, la renuncia a la adquisición, la hospitalidad radical que es la negación de todas sus normas, la ausencia de cerraduras, cerrojos y llaves, alientan a prescindir del Leviatán.⁷

⁷Llegado a este punto conviene realizar algunas aclaraciones sobre la postura de Hobbes en torno a la desobediencia. En los debates interpretativos predomina la tesis de que en la obra del filósofo de Malmesbury existe una tensión irresuelta entre una teoría absolutista de la soberanía y el

En *Desobediencia civil*, por su parte, Thoreau relata la secuencia que siguió a su liberación: “me fui con un grupo que me buscaba para que les sirviera de guía en una excursión campestre. En media hora me hallaba a caballo en la falda de uno de los cerros más altos del contorno, a una media legua del pueblo, recogiendo frutillas silvestres; y del Estado, ni la sombra por ninguna parte” (Thoreau, 2006:67). Una escena, ahora sí, thoreauiana.

Ni astucia trascendente ni infierno agonal, la naturaleza es la posibilidad de una vida al margen de la razón de Estado. Al igual que en *Walden*, el desplazamiento allende la esfera de influencia de la soberanía es tanto el fundamento como el punto de llegada de la desobediencia.

Para Philip Abbott, este abandono de la sociedad es, en última instancia, un rodeo para la purificación del espíritu burgués. A pesar de su carácter crítico, sostiene Abbott, *Walden* termina ponderando virtudes propias del *entrepreneur*, como la confianza en sí mismo, la laboriosidad, la resistencia y la determinación.⁸ En sus aventuras, Thoreau aprendería, como Locke, a distinguir al estado de naturaleza del estado de guerra, encontrando en el primero la posibilidad de redimir el acto de tomar posesión:

reconocimiento del derecho inalienable del individuo a la autopreservación. Steinberger (2002) argumenta convincentemente que el esquema de Hobbes admite sin contradicción la obligación absoluta de obedecer al soberano y el derecho de resistencia, reservando este último para situaciones en las que el Estado ha dejado de ser tal, esto es, ha mostrado su incapacidad para cumplir con los objetivos para los que fue creado. Si, por ejemplo, un hombre es perseguido por el Leviatán en razón de un crimen, la perspectiva del castigo habilita el derecho a resistencia porque, frente a ese particular, el Estado ya no ejerce una función de protección. Lo importante para nosotros es que esta última situación supone la supresión del vínculo de autorización entre súbdito y soberano. Como bien apunta Skinner, Hobbes introduce el par actor-autor para reforzar la obligación de obediencia y demostrar que la resistencia sería una contradicción del sujeto consigo mismo (Skinner, 2008: 164). Además de rechazar los términos de la fórmula *protego ergo obligeo*, Thoreau invierte el sentido de la lógica de la representación. Para el trascendentalista, la responsabilidad por los actos del soberano está en el origen del deber de desobediencia y no, como para Hobbes, entre las razones que impelen a la sumisión.

⁸En un trabajo más reciente, Marek Paryz presenta una descripción similar a la de Abbott. Equiparando el yo narrativo thoreauiano con el protagonista de Robinson Crusoe, Paryz denuncia el influjo de la imaginación imperialista sobre el filósofo trascendentalista. Si bien interesante, la aplicación de un marco conceptual poscolonialista tiende a aplanar las rugosidades: “cuando se trata de comprender el acercamiento thoreauiano a la tierra americana y sus habitantes nativos, sus posiciones políticas disidentes importan mucho menos que sus construcciones narrativas e imaginativas” (Paryz, 2012:150). Con mayor atención hacia los matices, Robert Sayre (1977) analiza la lenta transformación de la perspectiva de Thoreau acerca de los indígenas, vinculando su toma de posición política con la capacidad, limitada, de cuestionar los estereotipos vigentes.

Locke argumentó que la propiedad privada sí existía en el estado de naturaleza. La ‘distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad’. En *Walden*, Thoreau establece efectivamente este punto en un sentido tanto experimental como psicológico. El poder de *Walden* sobre la imaginación americana no es sólo por el orgullo de la posesión (...) El poder de *Walden* se debe a que combina exitosamente el orgullo de la posesión con el romanticismo de la vida primitiva. (Abbott, 1985:196-197)

Contrastar sus teorías respectivas sobre la desobediencia, no obstante, despeja la confusión que propone Abbott. Como apunta John Marshall, la defensa de la resistencia individual en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* supuso un quiebre en la trayectoria intelectual de Locke (Marshall, 1994:212). Sólo cuando se tornó evidente que las intenciones absolutistas de Carlos II y su hermano Jacobo no podían evitarse a través de medios legales, Locke revisó su postura original, contraria al derecho de resistencia. Una vez admitido el principio, el filósofo inglés se cuidó especialmente de asegurar su compatibilidad con la desigualdad económica. La idea célebre de un orden de propiedad fundado en la laboriosidad *antes* del pacto cumple, de hecho, el rol de conjurar la posible alianza entre resistencia al poder civil e igualitarismo social.

Thoreau comparte la concepción de la resistencia como un atributo de los individuos privados (y no de los cuerpos políticos), pero pocas cosas le son más ajenas que el énfasis lockeano en la preservación de la propiedad como núcleo de la desobediencia. El punto máximo de este contraste atañe a la vida, que el filósofo contractualista ubica entre las propiedades del hombre y Thoreau entre lo que debe estar dispuesto a entregar: “Si contra toda justicia le he arrebatado a un naufrago la tabla a que se asía, mi obligación es devolvérsela aunque en ello me vaya la vida. Esto, según Paley, no sería conveniente. Pero en tal caso, aquél que prefiera salvar su

vida, la perderá. Este pueblo debe renunciar a la esclavitud y a llevar la guerra a México, aun cuando eso le cueste su existencia como nación” (Thoreau, 2006:45).

En su alegato contra el individualismo liberal, que entroniza la propiedad y la supervivencia, Thoreau reactiva la aprehensión de los jeffersonianos ante el avance modernizador. Como los republicanos, el trascendentalista vincula la consecución de riquezas con la corrosión de la integridad personal y la virtud moral (Cannavò, 2012:107). Así, transgrede las fronteras del liberalismo, ensayando una alianza improbable entre autorrealización y responsabilidad política.

4. Un aristócrata democrático

Aludida en numerosas ocasiones, la relación de Alexis de Tocqueville con el trascendentalismo permanece mayormente inexplorada. Como señala Matthew Mancini (2006:11), las menciones a Tocqueville en los estudios sobre ese grupo cultural se reducen las más de las veces a fórmulas generales, que evitan adentrarse en la obra del francés. Si bien la tarea de enmendar esta laguna excede enormemente los alcances del presente trabajo, en lo que sigue retomaremos aquellas elaboraciones de Tocqueville que pueden asistirnos en la comprensión del significado nacional del experimento thoreauiano.

Su análisis de la democracia, recordemos, rebasa la inspección del cuerpo legal y las normas políticas, para abarcar sus aspectos consuetudinarios, sentimentales e intelectuales. Poco antes de la publicación del *Ensayo sobre la naturaleza* de Emerson, Tocqueville constata la ausencia de una corriente filosófica específicamente norteamericana. Esa carencia se explica, para él, por el sesgo práctico e igualitario de la sociedad estadounidense, poco propicio para el desarrollo de inteligencias excepcionales. Para el viajero francés, la gran literatura sólo podía provenir de las minorías aristocráticas.

En el plano de las artes literarias Tocqueville encuentra, por lo tanto, un correlato del efecto de la igualdad de condiciones sobre la constitución política. Mientras en esta última la desaparición de los grandes hombres deja a los individuos

inermes ante el poder de la mayoría, en las artes esa disgregación amenaza la libertad de pensamiento:

Ningún escritor, cualquiera que sea su renombre, puede escapar a esta obligación de incensar a sus conciudadanos. La mayoría vive, pues, en una perpetua adoración de sí misma; no hay sino los extranjeros o la experiencia que puedan hacer llegar ciertas verdades hasta los oídos de los norteamericanos. Si Norteamérica no ha tenido todavía grandes escritores, no debemos buscar la razón en otra parte: no existe genio literario sin libertad de espíritu, y no hay libertad de espíritu en Norteamérica. (Tocqueville, 1996:261). El imperio político de la mayoría es, pues, indisoluble de su imperio moral y espiritual.

Thoreau, como escritor y disidente, reaccionaría contra ambos. Con una simple pregunta, declara la guerra al principio fundamental de la política norteamericana: “¿No podrá haber un gobierno en que no sea la mayoría la que decida entre lo justo y lo injusto, sino la conciencia?” (Thoreau, 2006:40).

Desde el nacimiento de la filosofía política moderna, con Hobbes, la conciencia se instituye como un espacio irreductible, ubicado más allá del campo de influencia de la soberanía. Si hemos de creer a Tocqueville, sin embargo, el peso de la mayoría en el estado democrático pone en peligro esa garantía:

Bajo el gobierno absoluto de uno solo, el despotismo, para llegar al alma, hería groseramente el cuerpo; y el alma, escapando de sus golpes, se elevaba gloriosa por encima de él; pero, en las repúblicas democráticas, no procede de ese modo la tiranía; deja el cuerpo y va derecho al alma. (Tocqueville, 1996:261)

El celo puesto por Thoreau en reafirmar su autonomía frente a los dictados de la mayoría puede entenderse mejor en relación con este recelo:

Su poder no está en una inteligencia o una moral superiores, sino en una fuerza bruta mayor. Pero yo no nací para que se me fuerce, y me gusta respirar a mi manera. Veremos quién es el más fuerte. ¿Qué poder tiene la multitud? Los únicos que podrían obligarme a obedecerles serían aquellos que siguen principios más altos que los míos. (Thoreau, 1996:63)

Efectivamente, Thoreau no se contenta con preservar su conciencia de los embates de la mayoría, sino que pretende negarle obediencia y legislar en lugar de ella. Esta postura debe interpretarse, creemos, como la reactivación de un principio aristocrático en el seno de la sociedad democrática. En términos tocquevillianos, se trataría de la resistencia de un hombre notable frente a la prepotencia de la mayoría erigida como poder soberano.⁹

La concepción de Thoreau sobre las obras de la antigüedad clásica alienta esta clave de lectura: “Sus autores son la aristocracia natural e irresistible de toda sociedad, y ejercen una influencia sobre el género humano mayor que la de los reyes y emperadores” (Thoreau, 1945:107). En este punto, encontramos un nuevo filón de pensamiento republicano, inesperado dado el contexto nacional. Como explica J.G.A. Pocock en *El momento maquiaveliano*, los revolucionarios norteamericanos enfrentaron una crisis de sus convicciones ante la imposibilidad de reemplazar a la aristocracia hereditaria con una aristocracia natural (Pocock, 2002:618). La repuesta frente al impulso democrático, que impedía discriminar entre el uno, los pocos y los muchos, fue una nueva teoría de la representación anclada en una noción unitaria del pueblo. Para salvar la virtud, dependiente en el esquema clásico de una separación del pueblo en grupos complementarios, los federalistas confiaron en un sistema de representación múltiple capaz de replicar el modelo de pesos y contrapesos presentado

⁹Tocqueville discute esta posibilidad en distintos pasajes de su libro. Aunque ve en los ricos de la industria el origen más probable de una nueva aristocracia, también menciona la desigualdad natural de las inteligencias como una barrera insalvable para la realización de la igualdad absoluta. En ese sentido, aconseja el estudio de los clásicos a los escritores de tiempos democráticos, destinándolos a universidades ajenas a la mayoría. (Tocqueville, 2006:436). Thoreau, un graduado de Harvard con conocimientos considerables de la literatura antigua, se ajusta bastante bien a la figura que anticipa Tocqueville.

por Montesquieu. El resultado fue, para Pocock, una “revolución paradigmática” que buscó conciliar la virtud clásica con un sistema novedoso de representación (Pocock, 2002:623). De ahí en más, los valores republicanos quedarían alineados, por regla general, con el sistema democrático (Adams, 2004:132).

Thoreau, en cambio, insiste en la separación clásica y desestima la apelación al mecanismo fundamental de la pugna democrática, es decir, la lucha por conquistar la mayoría. En gran medida, esto se debe a que la mayoría es precisamente la fuerza a la que hay que prestar resistencia. En *Desobediencia civil*, Thoreau cuestiona al gobierno en términos que recuerdan la idea de una aristocracia natural: “¿Por qué no es más solícito con la inteligente minoría? (...) ¿Por qué ha de crucificar siempre a Cristo, excomulgar a Copérnico y a Lutero, y declarar rebeldes a Washington y Franklin” (Thoreau, 2006:51-52). La desobediencia se justifica, de hecho, en tanto operación de un grupo reducido que se constituye por su misma oposición al gran número: “una minoría es impotente cuando se conforma al parecer de la mayoría (en tal caso no es siquiera una minoría); pero es irresistible cuando carga todo su peso en la balanza” (Thoreau, 2006:56).¹⁰ Aún en terrenos aristocráticos, comenzamos a abandonar las aguas del fuero interno y la conciencia individual.

En un artículo sobre la defensa thoreauiana de John Brown, Jack Turner se detiene en el valor que el pensador trascendentalista otorga a la espectacularidad del asalto al arsenal de Harpers Ferry. Más allá de su sorprendente condonación de la violencia guerrillera –que confirma las afinidades entre la huida y el bandidaje– el énfasis de Thoreau recae en el carácter público de la acción, que le otorga un rango ejemplar. En Brown, por lo tanto, Thoreau encontraría un modelo para la teatralización de la conciencia moral que, con las diferencias del caso, inspiraría su proceder desobediente:

¹⁰En este punto crucial, Thoreau acuerda aproximadamente con el diagnóstico de Tocqueville: “En los Estados Unidos, cuando un partido ha llegado a ser dominante, todo el poder público pasa a sus manos; sus amigos particulares ocupan todos los empleos y disponen de todas las fuerzas organizadas. Los hombres más distinguidos del partido contrario, como no pueden franquear la barrera que los separa del poder, necesitan establecerse fuera de él; es preciso que la minoría oponga su fuerza moral entera al poder material que la oprime”.(Tocqueville, 1996:209. La minoría a la que apela Thoreau, sin embargo, no es la del partido de oposición, demasiado implicado en la dinámica estatal.

Aunque Thoreau no se propuso inicialmente que su acto de desobediencia civil en 1846 fuera una performance política, su decisión de disertar y escribir al respecto convirtió su acto personal en una exhibición de sí [*self-exhibition*]; la exhibición de sí se convirtió en política en el momento en que Thoreau buscó utilizar su experiencia para influir en la disposición ética y política de sus conciudadanos. (Turner, 2005:466)¹¹

Con todos sus componentes aristocráticos, la operación thoreauiana es impensable por fuera de la participación en aquel espacio público cuyo vigor había llamado la atención de Tocqueville poco tiempo antes. No debe sorprendernos, pues, que la afirmación de la propia excepcionalidad moral conviva con la apuesta por una transformación positiva de las masas:

Nos hemos acostumbrado a decir que las masas no están preparadas, pero el progreso es lento porque los pocos no son en realidad más sabios o mejores que la multitud. No es tan importante que el gran número esté al nivel del uno, como que exista un mérito superior en alguna parte, pues con esa levadura se compondrá la masa. (Thoreau, 2006:45)

En este fragmento, Thoreau intuye el sentido pleno de su accionar. Como el mismo Kant había notado, participar en las discusiones de la esfera pública suponía

¹¹En *Apología del capitán John Brown*, Thoreau justifica el accionar violento contra los esclavistas. Esta toma de posición demuestra que el tránsito del retiro pacífico a la maniobra armada no es imposible. St Jean advierte que el apoyo a Brown no implica un abandono de la desobediencia civil y que ambas tácticas constituyen extremos de “un continuum definido por el respeto hacia los derechos humanos individuales por sobre todas las cosas” (St Jean, 1998:353). Debemos notar, asimismo, que el asalto perpetrado por Brown no es equiparable a la toma revolucionaria del Estado. De hecho, se parece más a la acción directa que persigue un objetivo inmediato. El elogio de Thoreau, por otra parte, adopta un tono vitalista compatible tanto con el pastoralismo de *Walden* como con el ideal republicano de la milicia cívica: “No ha nacido todavía ningún hombre en América que amara tanto a sus semejantes y les tratara con tanta ternura. Vivía para ellos. Tomó su vida y se la ofreció a ellos. ¿Qué clase de violencia es ésta que promueven, no lo soldados, sino los pacíficos ciudadanos; no tanto las sectas no pacifistas, sino los cuáqueros; y no tanto los hombres cuáqueros como las mujeres cuáqueras? Este suceso me recuerda que existe algo llamado muerte, la posibilidad de la muerte de un hombre. Parece como si todavía no hubiera muerto ningún hombre en América, ya que para morir, uno tiene que haber vivido antes” (Thoreau, 2008b:100).

entablar una relación activa con los contemporáneos, constituidos como mundo de los lectores. La figura del “docto”, a su vez, instauraba una asimetría compatible con el elemento aristocrático que detectamos en Thoreau.

Debe notarse que, a diferencia de Kant, Tocqueville comprende el carácter intrínsecamente democrático de la esfera pública, descartando la posibilidad de subsumir la dinámica política al esquema de *¿Qué es el iluminismo?*:

Cuando se concede a cada uno el derecho de gobernar a la sociedad, es necesario reconocerle la capacidad de escoger entre las diferentes opiniones que agitan a sus contemporáneos, y de apreciar los diferentes hechos cuyo conocimiento puede guiarle. La soberanía del pueblo y la libertad de prensa son, pues, dos cosas enteramente correlativas: la censura y el voto universal son, por el contrario, dos cosas que se contradicen y no pueden encontrarse largo tiempo en las instituciones políticas de un mismo pueblo. (Tocqueville, 1996:199)

No parece arriesgado invertir los términos de la correlación, en tanto la libertad de prensa difícilmente pueda consentir la exclusión del pueblo del ejercicio de la soberanía.

Siempre atento a la interrelación entre los diversos aspectos de la democracia, Tocqueville acierta a relativizar la división, compartida por Kant y Thoreau, entre crítica y acción. A la separación dicotómica, Tocqueville opone una teoría que ubica a la libertad de pluma y a la libertad ilimitada de asociación en el continuum legal y consuetudinario de Estados Unidos. En la publicación de la propia opinión ante los lectores ve, entonces, el germen de la práctica asociativa que da una de sus cualidades salientes a la sociedad y la política norteamericanas.

En ese sentido, y contra la interpretación del propio Thoreau, sostener públicamente una opinión ya era *hacer algo* (y hacerlo en común). Una nota típicamente norteamericana resuena en la publicación de *Desobediencia civil*. Con su aparición, el libro confirma la vigencia de una esfera pública capaz de admitir un

llamado abierto a la desobediencia, una opinión que no se contenta con su enunciación sino que pretende plasmarse en formas de asociación que trascienden “la adhesión pública que da cierto número de individuos a tales o cuales doctrinas [para reunir] en un haz los esfuerzos de los espíritus divergentes y empujarlos con vigor hacia un solo fin claramente indicado por ella” (Tocqueville, 1996:206-207).

El mérito de Tocqueville consiste en percibir que esas libertades, aparentemente peligrosas para la tranquilidad pública, forman parte de un orden dinámico que, con sus pesos y contrapesos, propicia el acuerdo entre libertad e igualdad. Los peligros de la libertad de prensa, arguye, son contrarrestados por una proliferación de opiniones que mengua la fuerza de cada una en particular. La libertad ilimitada de asociación con fines políticos, por su parte, sirve de garantía contra las intrigas: “en los países donde las asociaciones son libres, las sociedades secretas son desconocidas. En Norteamérica hay facciosos, pero no conspiradores” (Tocqueville, 1996:209). La combinación de ambas facilitaba la organización de las minorías, limitando, en la medida de lo posible, el poder de la mayoría.

Contra las lecturas neo-republicanas de Tocqueville, Kimpell (2015) observa que el francés no liga la participación política en la democracia estadounidense al vigor de la virtud cívica. En cambio, Tocqueville advierte la importancia de una “doctrina del interés bien entendido”, que vuelve al interés particular contra sí mismo. El dinamismo de las asociaciones norteamericanas depende, entonces, de un proceso por el cual los ciudadanos perciben la importancia de lo público para su bienestar privado. A pesar de su admiración por la posesión de virtudes, especialmente las de tenor aristocrático, Tocqueville considera irreversible el predominio del interés individual en la motivación de la acción. Así, cifra sus esperanzas en una geometría que poco tiene que ver con los sacrificios que exige el valor republicano.

Pese a que comparte el esfuerzo de Tocqueville por desembarazarse de la nostalgia, Thoreau insiste en el papel y las potencialidades de la aristocracia en un marco democrático. Profundamente incisivo, el episodio de desobediencia civil no puede pensarse por fuera de la tensión con ese ambiente social. Como apunta Shannon Mariotti en su trabajo comparativo con el autor de *Minima moralia*,:

Tanto Adorno como Thoreau ven al cultivo de prácticas de pensamiento crítico como coherentes con, y esenciales a, una política verdaderamente democrática. Antes de poder formar cuerpos autogobernados [*self-governing*], debemos convertirnos en individuos autogobernados. Esto sugiere que la democracia no es sólo una estructura de instituciones políticas sino una práctica individual, una manera de ver el mundo. La posibilidad de la democracia depende de modificar los modos en que pensamos y percibimos. (Mariotti, 2009:414).

Si, como señala Mariotti, el retiro thoreauiano tiene un significado democrático, la visita al autor francés nos ha permitido detectar sus elementos aristocráticos. Ya sugerida en el texto clásico de Kant, en el que el ideal del entendimiento autónomo coexiste con el reconocimiento de la función de los doctos, esa combinación da a Thoreau el aspecto de un intelectual *avant la lettre*. Su espacio esté entre el *J'accuse* de Zola y el *Nous torturon* de Sartre.

Reñido con el patriotismo, suspicaz de las mayorías, Thoreau movilizó un talento excepcional. Lo hizo, sin embargo, en la esfera pública, ante todos sus contemporáneos. Probablemente esto explique la convivencia de orgullo personal y apelación a las masas, de rigor moral individual y voluntad de asociación, de una noche en una cárcel perdida y un legado infinito cuyos últimos efectos no hemos, sin duda, visto.

5. Conclusión

En su repaso de la bibliografía sobre el linaje ideológico de los revolucionarios estadounidenses, Jürgen Heideking y James A. Henretta (2004) discriminan tres líneas interpretativas principales. En primer lugar, agrupan a un conjunto de estudios que destacan el ascendiente de los principios republicanos neoclásicos y de la mirada de los whigs disidentes. La segunda vertiente, en cambio, apunta al influjo del liberalismo lockeano, sobre todo en lo referido a los derechos de propiedad. La

tercera, por último, sostiene que liberalismo y republicanismismo deben tomarse como construcciones típico-ideales que no se corresponden mecánicamente con el panorama norteamericano a finales del siglo XVIII. De acuerdo a esta visión, los actores políticos de la época no percibían al liberalismo y el republicanismismo como opciones excluyentes y fusionaban sus lenguajes en la confrontación con un terreno novedoso de problemas.

Optando por la última alternativa, Heideking y Henretta concluyen que los ideales republicanos y liberales se combinaron, a lo largo del siglo XIX, de modos tan diversos que deben estudiarse a nivel de localidades y estados particulares. Lo que hemos dicho hasta aquí puede considerarse como una aplicación de este principio metodológico al análisis de un autor específico. A través de una serie de comparaciones procuramos identificar las fuentes intelectuales del pensamiento político de Thoreau. Lejos de comprobar una pertenencia inequívoca, rastreamos la confluencia de elementos heterogéneos en la formulación de un llamado a la desobediencia civil.

Del repertorio liberal encontramos una palmaria fobia al Estado, una disposición a ocuparse de los propios asuntos, una concepción de la resistencia como iniciativa de individuos privados y no de cuerpos políticos. Del republicanismismo hallamos la oposición a los efectos corruptores del interés económico, la referencia esporádica al ideal de la ciudad libre, la apelación a la aristocracia natural y al primado de la conciencia sobre el derecho positivo.

Cuando Thoreau puso en acto el mito de la frontera, su imaginario no era enteramente dispar del de los jeffersonianos, que se figuraban al entorno pastoral como reserva de virtud ante el avance del comercio, como paisaje intermedio capaz de conciliar a la república con el imperialismo. Para ellos, la marcha hacia el Oeste era tanto dinámica de expansión como dique contra las fuerzas de la modernización económica.

El trascendentalista derivó otras conclusiones de su vida apartada. Desde un estado de naturaleza resemantizado, Thoreau no clamó por un pacto de sujeción, sino por la resistencia al Estado. Enfrentado con la realidad del expansionismo, formuló

una teoría temprana sobre la responsabilidad política que, de ahí en más, seguiría al imperialismo norteamericano como una sombra.

Bibliografía

- Abbott, Philip. "Henry David Thoreau, the State of Nature and the Redemption of Liberalism". *The Journal of Politics*, Vol. 47., Nro. 1, (1985): 182-208.
- Adams, W.P. "The Liberal and Democratic Republicanism of the First American Constitutions, 1776-1780". *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1750–1850*. Eds. Jürgen Heideking y James A. Henretta. Cambridge University Press, 2004: 127-146.
- Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Arendt, Hannah. *La crisis de la república*. Madrid: Tecnos, 1973.
- Beade, Iliana. "Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la libertad en sentido político". *Revista de Filosofía*, Vol. 65, (2009): 25-41.
- Blasing, Mutlu Konuk. *El arte de la vida*. Buenos Aires: Las Paralelas, 1978.
- Buranelli, Vincent. "The Case Against Thoreau". *Ethics*, Vol. 67, Nro. 4 (1957): 257-268.
- Cannavo, Peter F. "The half-cultivated citizen: Thoreau at the nexus of republicanism and environmentalism." *Environmental Values* Vol. 21, Nro. 2 (2012): 101-124.
- Cavell, Stanley. "Thoreau piensa en lagunas, Heidegger en ríos". *La Torre del Virrey*, Nro. 12 (2012): 5-15.
- Cavell, Stanley. *Los sentidos de Walden*. Valencia: Pre-Textos, 2011.
- Chaloupka, William. "Thoreau's Apolitical Legacy for American Environmentalism". Jack Turner (ed.), *A political companion to Henry David Thoreau*. University Press of Kentucky, 2009: 205-226.
- Dan, Otto. "Kant's Republicanism and its Echoes". *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1750–1850*. Eds. Jürgen Heideking y James A. Henretta. Cambridge University Press, 2004: 53-72.

- Duban, James. "Conscience and Consciousness: The Liberal Christian Context of Thoreau's Political Ethics". *The New England Quarterly*, Vol. 60, Nro. 2 (1987): 208-222.
- Eduardo Rinesi, *Política y tragedia*. Buenos Aires: Colihue, 2003.
- Foner, Eric. *La historia de la libertad en E.E.U.U.*. Barcelona: Península, 2010.
- Gair, Christopher. *The American Counterculture*. Edinburgh University Press, 2007.
- Gross, Robert. "Quiet war with the State". *The Yale Review*, Vol. 93, Nro. 4 (2005): 1-17.
- Heideking, Jürgen y James A. Henetta. "Introduction". *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1750–1850*. Cambridge University Press, 2004: 1-18.
- Hendrick, George. "The Influence of Thoreau's 'Civil Disobedience' on Gandhi's Satyagraha". *The New England Quarterly*, Vol. 29, Nro. 4 (1956): 462-471.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- James, David. "Kant and Hegel on the Right of Rebellion". *History of Political Thought*, Vol. 27, Nro 2 (2006): 331-348.
- Jaspers, Karl. *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Jenco, Leigh Kathryn, "Thoreau's Critique of Democracy". *Review of Politics*, Vol. 65, Nro. 3 (2003): 355-381.
- Kant, Immanuel. "¿Qué es el iluminismo?". *Espacios*, Nro. 4 (1986b): 43-47.
- Kant, Immanuel. "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita". *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Kant, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Kant, Immanuel. *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos, 1986a.
- Kimpell, Jessica L. "Republican civic virtue, enlightened self-interest and Tocqueville". *European Journal of Political Theory*, Vol. 14, Nro. 3 (2015): 345-367.
- Kritzberg, Brent. "Thoreau, Slavery, and Resistance to Civil Government". *The Massachusetts Review*, Vol. 30, Nro. 4 (1989):535-565.
- Krutch, Joseph Wood. *Henry David Thoreau*. Nueva York, Dell, 1948.

- Lejeune, Philippe. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid: Megazul-Endymion, 1994.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Löwy, Michael y Sayre, Robert. *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- Mancini, Matthew. *Alexis de Tocqueville and the American Intellectuals*. Nueva York: Rowman & Littlefield, 2006.
- Mariotti, Shannon. "Thoreau, Adorno and the Critical Potential of Particularity". Ed. Jack Turner. *A political companion to Henry David Thoreau*. University Press of Kentucky, 2009: 393-422.
- Mariotti, Shannon. *Thoreau's Democratic Withdrawal*. The University of Wisconsin Press, 2010.
- Marshall, John. *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Cambridge University Press, 1994.
- Marx, Leo. *The machine in the garden*. Nueva York: Oxford University Press, 1964.
- McCormick, Samuel. "The Artistry of Obedience: From Kant to Kinship". *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 38, Nro. 5 (2005): 302-327.
- Mckenzie, Jonathan. "How To Mind Your Own Business: Thoreau on Political Indifference". *New England Quarterly*, Vol. 84, Nro. 3 (2011): 422-443.
- Neufeldt, Leonard N. "Henry David Thoreau's Political Economy". *The New England Quarterly*, Vol. 57, Nro. 3 (1984): 359-383.
- Paryz, Marek. *The postcolonial and Imperial Experience in American Transcendentalism*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2012.
- Pochmann, Henry. *German Culture in America*. Madison: University of Wisconsin Press, 1957.
- Pocock, J.G.A. *El momento maquiavélico*. Madrid: Tecnos, 2002.
- Powell, Brent. "Henry David Thoreau, Martin Luther King Jr., and the American Tradition of Protest". *OAH Magazine of History*. Vol. 9, Nro.2 (1995): 26-29.
- Robert D. Richardson Jr. *Henry Thoreau: A Life of the Mind*. University of California Press, 1986.

- Roseblum, Nancy. "The Inhibitions of Democracy in Romantic Political Thought: Thoreau's Democratic Individualism". *Lessons of Romanticism: A Critical Companion*. Eds. Thomas Pfau y Robert F. Gleckner. Durham: Duke University Press, 1998: 55-75.
- Sattelmeyer, Robert. *Thoreau's Reading: A Study in Intellectual with Bibliographical Catalogue*. Princeton University Press, 1988.
- Sayre, Robert F. *Thoreau and the American Indians*. Princeton University Press, 1977.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2009.
- Schwarz, Wolfgang (1964). The right of resistance. *Ethics*, Vol. 74, Nro 2. 74 (1964) 126-134.
- Seybold, Ethel. *Thoreau: The Quest and the Classics*. New Haven: Yale University Press, 1951.
- Skinner, Quentin. *Hobbes and republican liberty*. Cambridge University Press, 2008.
- Skinner, Quentin. *Liberty before liberalism*. Cambridge University Press, 1998.
- Steinberger, Peter J. "Hobbesian Resistance". *American Journal of Political Science*, Vol. 46, Nro. 4 (2002): 856-865.
- St. Jean, Shawn. "Thoreau's Radical Consistency". *The Massachusetts Review* Vol. 39, Nro. 3 (1998): 341-357.
- Thoreau, Henry David. *Desobediencia civil*. Buenos Aires: Leviatán, 2006.
- Thoreau, Henry David. "La esclavitud en Massachusetts". *Desobediencia civil y otros escritos*. La Plata: Terramar, 2008a: 65-80.
- Thoreau, Henry David. "Apología del capitán John Brown". *Desobediencia civil y otros escritos*. La Plata: Terramar, 2008b: 81-104.
- Thoreau, Henry David. *Walden*. Buenos Aires: Emecé, 1945.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Turner, Jack. "Performing Conscience: Thoreau, Political Action and the Plea for John Brown", *Political Theory*, Vol. 33, Nro. 4 (2005): 448-471.

Vierhaus, Rudolf. “Wir nennen’s Gemeinsinn (We Call It Public Spirit): Republic and Republicanism in the German Political Discussion of the Nineteenth Century”. *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1750–1850*. Eds. Jürgen Heideking y James A. Henretta. Cambridge University Press, 2004: 21-34.

Weber, Max. “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987.

Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?

Nietzsche, the First Psychoanalist?

Leandro Drivet*

Fecha de Recepción: 06/07/2016

Fecha de Aceptación: 08/11/2016

Resumen: Este trabajo indaga la obra de Nietzsche para determinar si es legítimo considerar a este pensador un “psicólogo”, y para precisar en qué sentido podemos eventualmente hacerlo, con el objeto de reponer una lectura olvidada de este autor, la de Sigmund Freud. Para tales fines, en primer lugar evaluaremos en qué medida las interpretaciones canónicas de Nietzsche han valorado la dimensión “psicológica” del autor de *Así habló Zaratustra*. Luego, a través de un método hermenéutico-exegético, exploraremos el sentido de la reiterada y explícita autocomprensión de Nietzsche como psicólogo, tanto como la interpretación de sus objetos de crítica como problemas psicológicos, señalando los nexos con la perspectiva psicoanalítica cada vez que lo consideremos necesario. Finalmente, realizamos una síntesis de lo investigado que se ocupa especialmente de mostrar en qué aspectos el psicoanálisis es parte del legado nietzscheano, y de indicar por qué Nietzsche puede ser pensado como el primer (proto)psicoanalista.

Palabras clave:

Nietzsche, Freud, psicoanálisis, cuerpo, teoría social.

Abstract: *This paper examines the work of Nietzsche with a twofold aim: first, to determine to what extent he could be deemed a “psychologist”; second, to rediscover Freud’s readings of his texts. To this end, we first assess whether canonical interpretations of Nietzsche have acknowledged the “psychological” dimensions of his work. Then,*

* Doctor en Ciencias Sociales (UBA), con la tesis “La crítica de la cultura como «psicología» transvaloradora: diálogos entre Nietzsche y Freud. Contribuciones para una Teoría Social Crítica”. Investigador del CONICET, miembro del Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE). Docente de la Facultad de Ciencias de la Educación (UNER). Sus investigaciones se ocupan de temas comunes al psicoanálisis, la filosofía y las ciencias sociales. Correo electrónico: leandrodrivet@yahoo.com.ar.

through a hermeneutical exegetical method, we explore how Nietzsche sought self-understanding from a psychological stance, and how he framed his objects of reflection as psychological problems. Where necessary, we provide explicit ties to psychoanalytical notions. Finally, we summarize our findings to show which aspects of psychoanalysis are part of Nietzsche's legacy, and why he can be considered the first (proto)psychoanalyst.

Keywords: Nietzsche, Freud, Psychoanalysis, Body, Social Theory.

Que en mis escritos habla un *psicólogo* sin igual, tal vez sea ésta la primera conclusión a que llega un buen lector Nietzsche, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, 5: 70.

1. Introducción

Friedrich Nietzsche ocupa una posición clave en el haz de factores que convergieron en la invención psicoanalítica. En el discurso freudiano, así como en el pensamiento de más de uno de sus discípulos, aquella influencia se proyectó, a veces reconocida con la claridad de un rayo de luz, y otras negada como una sombra innombrable (Assoun, 1984; Drivet, 2014, 2015; Gasser, 1997; Lehrer, 1995). Más allá de la ambivalencia de Freud ante la figura de Nietzsche, desde las tempranas reuniones de la Sociedad Psicoanalítica de Viena (SPV) en 1908 (e incluso desde antes), según el testimonio de Ernest Jones, Sigmund Freud declara que “el conocimiento que Nietzsche tenía de sí mismo era tan penetrante que superaba al de todo otro ser viviente conocido y acaso por conocer” (Jones, 1960: 362). No será exagerado sostener que este cumplido equivale a reconocerlo como el primer *psicoanalista*. Dicha inferencia encuentra verificación en las palabras del propio Freud 18 años más tarde. En una entrevista concedida a George Sylvester Viereck en 1926 en los Alpes suizos, Freud se refiere a algunas fuentes de su aprendizaje en los siguientes términos:

También recibí mucho de la literatura y la filosofía. Nietzsche (sic) fue uno de los primeros psicoanalistas. Es sorprendente ver hasta qué punto su intuición preanuncia las novedades descubiertas. Ninguno se percató más profundamente de los motivos duales de la conducta humana, y de la insistencia del principio del placer en predominar indefinidamente que él (sic). El Zarathustra dice: "El dolor grita: ¡Va! Pero el placer quiere eternidad Pura, profundamente eternidad" (Viereck, 2006: 10).

En dicho diálogo, Freud ya había evocado a Nietzsche al referirse con escepticismo nada menos que a la idea del “eterno retorno”, uno de los núcleos del pensar nietzscheano sobre los que el autor de *La interpretación de los sueños* tomaba posición. No insistiremos sobre la presencia del filósofo del martillo en todos los momentos claves de la configuración del pensamiento freudiano: ya hemos analizado en otro trabajo (Drivet, 2015) la índole de la influencia nietzscheana en la vida y en la obra de Freud, probada por la bibliografía especializada. Lo que aquí interesa fundamentalmente, en cambio, es indagar la obra de Nietzsche para determinar si es legítimo considerarlo un “psicólogo” y, más aún, precisar en qué sentido podemos eventualmente hacerlo. Para tales fines, y siguiendo un método hermenéutico-exegético, en primer lugar evaluaremos en qué medida las interpretaciones canónicas de Nietzsche han valorado la dimensión “psicológica” del autor de *Así habló Zarathustra*. Luego, intentamos profundizar en el sentido de la reiterada y explícita autocomprensión de Nietzsche como psicólogo, tanto como en la interpretación de sus objetos de crítica como problemas psicológicos, señalando los nexos con la perspectiva psicoanalítica cada vez que lo consideramos necesario. Finalmente, realizamos una síntesis de lo investigado que se ocupa especialmente de mostrar en qué aspectos el psicoanálisis es parte del legado nietzscheano, y por qué esta propuesta de lectura de Nietzsche resulta provechosa tanto para los estudios de este pensador como para los amigos del psicoanálisis.

– 1 –

¿Qué lugar ocupa la psicología a lo largo de la obra de Nietzsche? Si recorremos la historia de las lecturas más importantes del caminante de Sils Maria, hallamos voces notables que desaconsejan conceder relevancia, e incluso pertinencia, a la mirada psicológica que a menudo parece esbozarse en los textos, como si la psicología cargara con un reduccionismo irremediable. Si bien Nietzsche fue primeramente leído en una clave “literaria”, de “crítica cultural”, o incluso “psicológica” en un sentido restringido y tradicional (hoy diríamos: prepsicoanalítico), en la década de 1960 la interpretación de Martin Heidegger (2000), quien significativamente había dictado sus cursos sobre Nietzsche en el periodo que va desde el ascenso del partido Nazi hasta su caída, lo consagró como un auténtico filósofo, un pensador del *Ser* en quien se consumaba la historia de la metafísica. Entablando una explícita discusión con el maestro de la Selva Negra, pero manteniendo a Nietzsche en el terreno de la filosofía, sería publicada la interpretación de Gilles Deleuze (1971). El francés encontraba en Nietzsche claves de interpretación de una filosofía del devenir radicalmente opuesta a la metafísica, acusaba a Heidegger de inventar un Nietzsche más próximo a su propio proyecto que al de aquel, y reclamaba el derecho a una lectura que extrajera de esa cantera inquietante conclusiones antifascistas, y no sólo antidialécticas, antidemocráticas y antiliberales. Si bien fue la lectura heideggeriana la que tuvo un impacto más profundo en la historia de las ideas, ambas eclipsaron las interpretaciones de Nietzsche como crítico de la cultura o como “artista”, consagrándolo como filósofo. El encubrimiento o relativización de la valencia política de su pensamiento se produciría en el periodo de posguerra, en simultáneo con la estigmatización de la psicología como ciencia neutralizadora de la política por definición. No es casual que la misma preeminencia de la filosofía hubiera obturado la comprensión de Heidegger como *Zivilisationskritiker*, y que las lecturas metapolíticas o “historicistas” desplazaran el sentido político e histórico de su obra (Wolin, 2003: 33-35). La exclusividad de la mirada filosófica heideggeriana (de ese modo de entender la filosofía) se mostró no sólo incapaz de reaccionar ante las aberraciones del

Nacionalsocialismo, sino que estuvo siempre dispuesta a entusiasmarse y ensayar elevadísimas racionalizaciones para exculpar o justificar en términos metahistóricos o antihistóricos la perpetración de los crímenes más atroces. En suma, el “olvido” de la psicología fue concomitante, y no contrario, al “olvido” de la política.

El ingreso de Nietzsche al panteón de los filósofos, idea que hacia principios del siglo XX hubiera sido inverosímil, se convirtió poco menos que en dogma. Esto no carecía de buenas razones, que sin embargo no alcanzaban para justificar la exclusividad de la mirada filosófica como clave de acceso al sentido de un pensamiento que hacía añicos los moldes académicos preestablecidos. Desde la perspectiva triunfante, en la cual se eclipsaba la prioridad de la praxis (incluso como objeto de reflexión filosófica), la filosofía y la psicología no eran disciplinas compatibles: el apriorismo de la primera no podía comulgar con la dependencia empírica de la segunda. Al mismo tiempo, ambas parecían necesitar alejarse de la Historia. Eugen Fink ([1960] 1986) sintetiza y representa esa tesis cuando advierte que si bien en *Humano, demasiado humano* el vehículo del pensamiento de Nietzsche es la psicología, al igual que en *El nacimiento de la tragedia*, en su modo de reflexionar esa ciencia constituye “un elemento sencillamente sofístico de su obra, aquello que, en el fondo, nada tiene que ver con su filosofía” (Fink, 1986: 54).

Hacia mediados de siglo XX ya nadie duda, ante la obra de Nietzsche, de que allí se expresa un gran pensador. Especialmente quienes advierten, para decirlo con Herbert Marcuse, que hasta en la más abstrusa de las metafísicas se halla un nervio político. Las interpretaciones que destacan a Nietzsche como Filósofo Político (pensador de la “Gran Política”¹) desplazan comprensible pero innecesariamente en sus lecturas el interés por la psicología, y plantean serias objeciones al intento de ligar el pensamiento nietzscheano, por la vía del psicoanálisis, a una Teoría crítica con pretensiones emancipatorias de carácter universalista (Bloch, 2004; Brinton, 2003; Lukács, 1959; González Varela, 2010). No obstante, esto último nos interesa. Más allá de los alcances de dicha crítica, que impiden ceder al entusiasmo de encontrar en Nietzsche a un pensador posmoderno de la libertad y de la democracia, lo que importa

¹No es el caso de Conway (2011) o Lemm (2010).

aquí es la legitimidad de una lectura de Nietzsche que pretenda indagar sobre la singularidad de su insistente enfoque psicológico, sin desconocer el contexto histórico-político de enunciación que lo hace inteligible, pero sin conferirle a éste el poder de clausurar la subversión de los valores que aquel eventualmente promueva. ¿Es el enfoque psicológico necesariamente excluyente de la dimensión política, como ocurre con la “psicología operacional”, deshistorizada y deshistorizante, denunciada en *El hombre unidimensional* (Marcuse, 1993)? Contra los neofreudianos que apostaron a una “renovación” desexualizada del psicoanálisis, parte de la izquierda freudiana respondió a este interrogante por la negativa (Marcuse, 1985; Adorno 1986, y tantos otros). Hemos señalado además que el “olvido” de la política pudo acarrear el desprestigio de la psicología, y no su consagración. Después de todo, incluso uno de los enemigos más combativos de Nietzsche lo ha definido como un “psicólogo de la cultura, estético y moralista” (Lukács, 1959: 255), teniendo en la mira precisamente su potencial político.

Aunque casi siempre rodeada de un halo de sospecha y de una presunción de trivialidad, la psicología nietzscheana no fue desconocida por muchos de sus lectores. Ya Kaufmann (1974) se negaba a reducir a Nietzsche a una consideración de su obra en términos literarios, y en lugar de considerarlo sólo un gran estilista, prefería definirlo como un gran pensador: a la vez filósofo, psicólogo y anticristo. Defensa de cuyos términos podrían alimentarse los partidarios del pensamiento freudiano, siempre sospechado, en un clima donde el positivismo es dominante, de ser “nada más” que una creación literaria (juicio que a su vez revela qué lugar destina el positivismo al arte). ¿O no es el premio “Goethe”, que a Freud le fue otorgado en 1930, un irónico galardón con que la cultura de su tiempo (¿y tal vez del nuestro?) lo eleva a la cumbre de los creadores literarios al tiempo que lo niega como un hombre de ciencia?

Pero volvamos a Nietzsche. Vattimo (1990) expresa que la filosofía del autor del *Zaratustra* llega a resultados específicamente ontológicos a través de un itinerario que pasa no casualmente por la crítica de la cultura, la reflexión de tipo “moralista” y la *autoobservación psicológica*. Como toda la más significativa filosofía del siglo XX,

sostiene el italiano, la preparación filosófica proviene en Nietzsche de una reflexión sobre las “ciencias humanas” (la historiografía y el saber que el hombre tiene de sí mismo)². Así, la psicología se pondría al servicio de la filosofía. Vattimo denomina “autosupresión de la moral” al programa de Nietzsche, especialmente a partir de *Humano, demasiado humano*, y en esa sintonía reivindica el nombre derrideano de “destrucción”, argumentando que es más genealógico que crítico, en el sentido de que disuelve a la tradición en sus elementos sin destruirla. Desde esa obra bisagra de Nietzsche se apostaría por una filosofía histórica no separada de las ciencias naturales: lo prueban tanto los intereses bibliográficos de Nietzsche³ en ese periodo como la presencia de la *química* como metáfora y como método del propio procedimiento “genealógico”.

Rüdiger Safranski (2009: 181) liga la *psicología* de la sospecha del Nietzsche de *Humano, demasiado humano* con la química de los conceptos y las sensaciones, y a ésta con la antimetafísica, y así conecta metodológicamente a la psicología con la filosofía. El filósofo y biógrafo de Nietzsche subraya como una característica neurálgica del pensamiento nietzscheano la tensa percepción de sí mismo, y la voluntad de ver y analizar su propio pensamiento. El autoanálisis es inseparable de su filosofía, incluso cuando él descubriera un singular anonimato en el fondo del pensamiento. La propia persona, el *dividuum*, “se convierte para él en escenario de una historia interior del mundo” que “[s]ólo logrará descubrirse *mediante una mirada retrospectiva*. Sólo entonces comprenderá lo que le ha *determinado y guiado inconscientemente*” (*Ídem*: 29-30. Cursivas nuestras).

Tal como advierten Vattimo (1990) y Safranski (2009), la *química* designa un proceder disolutivo –*analítico*, podríamos decir, por contraste con la *síntesis* filosófica–, y condensa una metáfora que permite a Nietzsche comprender el devenir de la moral, de la metafísica y la religión. La química como metáfora, como modelo y como método, estará presente tanto en la psicología de Nietzsche como en la de Freud. En cuanto al primero, la genealogía disuelve las idealizaciones con veleidades

²También los biógrafos de Freud coinciden en señalar que en su temprana juventud, antes de la formación biológica, había sido marcado por el Humanismo.

³Si bien sus estudios sistemáticos sobre Biología y Medicina comienzan hacia 1882.

de eternidad en procesos humanos contingentes. En el fondo de la autosupresión de la moral está la disolución de la idea de jerarquía, y acaso de fundamento. En cuanto al segundo, poco es necesario agregar para recordar su preferencia por el análisis respecto de las “visiones de mundo”, ya sean religiosas o filosóficas⁴.

La autosupresión de la moral ya mentada evoca al pensador que, parafraseando a Nietzsche en el prólogo tardío de *Aurora*, Lucía Piossek Prebisch (2008) ha llamado “filósofo topo”. La filósofa tucumana pone en relación la actividad excavadora con el trabajo del inmoralista y, aparejada a esta figura, también subraya la vocación “química” nietzscheana enunciada en *Humano, demasiado humano* (al comienzo del libro, y también en el §21 de esa obra, por ejemplo). A su entender, el trabajo del psicólogo concierne a la química (como método deconstructivo) y al lenguaje, tema este último que se encuentra en el centro de la problematización que Nietzsche hace de la metafísica. También Germán Cano vincula la “psicología nietzscheana” (en Nietzsche, [1881] 2000: 19) con el trabajo del topo que pretende exhumar el suelo virgen de la valoración moral, y hace notar que Nietzsche usa el símil de la excavación desde la parte tercera del prólogo de *El nacimiento de la tragedia*, y luego en el tratado tercero de *La genealogía de la moral* (Nietzsche [1887] 2008), casi 20 años más tarde. Esta labor subterránea no constituiría una alternativa al planteamiento moral sino propiamente su autodestrucción. Así planteada, la *genealogía* no se diferenciaría de un modo absoluto del proceder de la *crítica*, y tampoco la psicología de la filosofía.

Las distancias metodológicas se acortan. En su libro sobre *El nacimiento de la tragedia*, Peter Sloterdijk (2000) describe en términos de una filosofía *con corazón psicológico* el trabajo de Nietzsche, y recurre en más de una ocasión a una semántica freudiana para explicar al “pensador en escena”. De acuerdo a su tesis, a partir del juego de máscaras de las divinidades enunciado en aquella obra inaugural, Nietzsche “se transforma en un genio del autoconocimiento como autosospecha: de manera espontánea se convierte en el primer filósofo que es psicólogo *en tanto filósofo*”

⁴Esta prioridad del análisis es la clave de la diferencia establecida por Laplanche (2001: 199-212), en discusión con Ricoeur, entre el método psicoanalítico y el proceder hermenéutico.

(Sloterdijk, 2000: 74). La mirada del *psicofilósofo* entiende que en el fundamento de todos los fundamentos hay un dolor primordial con el cual estamos forzados a mantener una distancia infranqueable que impide el amalgamamiento en la unidad. Sólo podemos tenerla-en-falta: esto hace de su búsqueda algo trágico y psicológico, en un sentido radical y primario de lo psicológico, que Freud (y luego Lacan), nos ha ayudado a comprender⁵. Sloterdijk entiende que el juego del psicólogo o filósofo del futuro es temerario: en busca de sí mismo el pensador experimenta que la autorreflexión y la identidad no pueden coincidir simultáneamente de modo estable por mucho tiempo; de aquí que sepa que Dioniso sólo puede ser capturado bajo el modo de la encarnación intransferible e inefable, lo que equivale a la soledad (muerte social), a la disolución en el anonimato, a la muerte: no se sobrevive, por regla general, a la supresión de la distancia entre nosotros y la realidad irrepresentable de esa verdad. Por todo ello, Sloterdijk opina que no hay que confundirse con el estatuto de la psicología nietzscheana, pese a sus flirteos con las ciencias naturales: aquella no es tanto una empresa teórica, sino más bien dramática. A juicio del autor de *Crítica de la razón cínica*, Nietzsche descubrió que Dioniso puede irrumpir como psicólogo, filósofo maldito, escritor con estilo, y no sólo revelarse al héroe afligido y al coro extático. En la medida en que desde esta perspectiva, que pretende inmunizarlo contra la peste del “irracionalismo” (del racionicidio), Nietzsche es considerado un ilustrado, es colocado más cerca del territorio de un diálogo posible con el psicoanálisis. Es sin embargo discutible si para ello debemos pagar el precio de (re)negar un posicionamiento político que no por ilustrado deja de ser profundamente reaccionario.

Los testimonios aquí recogidos, que no se desmenuzan con el detenimiento que podría exigirse a un trabajo que los considerara su objeto de estudio particular, muestran una oscilación entre el desprecio de la psicología como una ciencia en nombre de la filosofía, y la consideración por una nueva filosofía-psicológica o psicología-filosófica, cuyo estatuto teórico se desplaza continuamente entre la ciencia y la reflexión, entre la teoría y la metateoría. Sin dudas, el desprecio por la psicología

⁵De modo inverso, cabría pensar la relación entre la concepción nietzscheana de la verdad en *El nacimiento de la tragedia* con las aproximaciones lacanianas a lo Real.

parece más común a visiones de una filosofía deshistorizada que a las corrientes filosóficas contemporáneas. Después del giro lingüístico y del giro pragmático (en gran medida marcados por Nietzsche y por Freud), después de que los cuestionamientos recíprocos de la filosofía y las ciencias humanas y sociales, e incluso de las ciencias naturales, han logrado al menos convivir en tensión frente a problemas comunes, o bien colaborar en su elaboración, estableciendo un diálogo tantas veces fecundo, las distancias entre las lecturas de una u otra disciplina se estrechan⁶. Lo interdisciplinario es el carácter común de una ingente masa de las producciones teóricas actuales, rasgo que de ningún modo puede reclamar el título de lo novedoso: “La debilidad más prometedora de Nietzsche consiste en que él no pudo ser un especialista de nada”, resume Sloterdijk (2000: 29). Si recordamos la crítica nietzscheana a los “discapacitados al revés”, esos híper-especialistas en un objeto de estudio que los parasita (Nietzsche, [1883-1885] 2007, IV, “La sanguijuela”: 335-338), no parecerá idílico apostar a que, del desarrollo de la lectura atenta a la psicología nietzscheana, la filosofía tenga buenas chances de enriquecerse. Simultáneamente, tampoco será trivial empeñarse en contribuir a la historización del psicoanálisis, tarea siempre dificultosa (Ben Plotkin, 2014).

Hemos advertido que la presencia de la dimensión psicológica puede considerarse más o menos relevante en el polimorfo trabajo de Nietzsche, pero que no es posible silenciar sus ecos. Una vez que hemos transitado por las lecturas que pugnan por establecer el sentido del legado nietzscheano, y que por ello están presentes en su interpretación actual, resulta ineludible volver sobre las palabras que suscitaron y suscitan semejantes divergencias doxográficas.

⁶De este fenómeno da cuenta el hecho de que existe un conjunto cada vez más vasto de autores y problemas que son leídos y discutidos en la formación de carreras académicas antes tan diferentes como filosofía, sociología, antropología, comunicación, e incluso historia y psicología.

– 2 –

La psicología tiene un lugar clave a lo largo de la obra de Nietzsche. Para bien o para mal de la aventura de nuestro pensamiento, Nietzsche tiene una alta estima de la psicología, valoración que explica que se quiera a sí mismo como psicólogo. Empero, esa definición difícilmente podía entenderse en ese tiempo que apenas era el suyo, y se prestaba a ser confundida con su sentido epistémico y moral convencional, del que es preciso desligarla. Tanto es así que los modelos que se destacan no sólo en la autocomprensión de Nietzsche como psicólogo, sino especialmente en cuanto al ideal de la propia actividad como crítico de la moral, son los moralistas franceses y unos pocos escritores, verdaderos “conocedores del alma”: Taine, La Rochefoucauld, Montaigne, Dostoievski, France y muy pocos más. Esto lleva a Robert Pippin (2010), a proponer la tesis que afirma que Nietzsche es mejor entendido no como un metafísico alemán, o el último metafísico occidental, o el destructor o consumidor de la metafísica, o el creador de una nueva teoría de la naturaleza, sino como uno de los grandes “moralistas franceses”.

“Que en mis escritos habla un *psicólogo* sin igual, tal vez sea ésta la primera conclusión a que llega un buen lector”, declara Nietzsche en su autobiografía intelectual, *Ecce homo* (Nietzsche [1889] 2003, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, 5: 70), a la cual dudó en subtítular como “un problema para psicólogos”. Además, es el *primero*, según dice en la misma obra: “Antes de mí no hubo en absoluto ningún psicólogo” (Nietzsche [1889] 2003, “Por qué soy yo un destino”, 6: 141). Su tarea, la del primer y más profundo immoralista, se orienta a demostrar que la pretendida proveniencia superior o divina de ideales, sentimientos y costumbres tiene un origen animal-humano. Para ello, ejercitará una virtud que juzga inédita, ajena a la moral socrática tanto como a la cristiana: la sinceridad (Nietzsche [1881] 2000, §456: 256). Él se permitirá el “lujo” de la *veracidad* (Nietzsche [1878] 2007: 36). Fundará incluso *la veracidad radical como método*, para comenzar lo que nadie jamás había siquiera intentado –a excepción de Edipo–: buscarse a sí mismo⁷. “«Conócete a ti

⁷Al respecto, cf. Drivet (2015-2016).

mismo». *A esto se reduce toda ciencia. (...)*”, afirma en *Aurora* (Nietzsche [1881] 2000: 91): se trata de conocer-se. Ese conocerse obedece a premisas que hoy resuenan como psicoanalíticas: “Toda ampliación de nuestro conocimiento surge de un hacer consciente aquello que es inconsciente” (Nietzsche [1869-1874] 2007, 1870-71, 5 [89]). Y aunque el conocimiento sea un cúmulo de errores, de ficciones antropológicas cuyo resplandor crea la ilusión de eternidad, de mentiras útiles, de convicciones nunca definitivas y siempre bajo sospecha (Nietzsche [1873] 2005), incluso pariente cercano de la muerte, *saber* es de un modo elemental y primario no mentir-se, a veces recordar lo que quiere olvidarse, y otras *querer* olvidar lo que quiere conservarse. Este conocimiento implica saberse creador-recreador de mitos, de relatos y aun de “fundamentos” que hacen posible, soportable, digna y a menudo bella la vida, aunque esa reflexión sobre las “fábulas” también es capaz de conducir a los abismos de lo horrible y lo insoportable. Saber es, con toda la polisemia con que carga el enunciado, querer (la vida con) la muerte.

En el prólogo a la segunda parte de *Humano, demasiado humano*, Friedrich Nietzsche ([1879] 2007: 8) se aproxima a la definición-creación de la metodología que inaugura y de sus potenciales destinatarios: “En cuanto libro «para espíritus libres», hállase en él algo de la frialdad casi serena y curiosa del psicólogo que *a posteriori* consigna y, por así decir, *ensarta* con cualquier punta de aguja una profusión de cosas dolorosas que éste tiene *por debajo* de sí, tiene *tras* de sí”. El psicólogo en que se transforma el polimorfo Nietzsche quiere ocuparse *impiadosamente* de lo que lo precede, o, podríamos decir en sus propios términos, de lo que lo hizo ser lo que ya era. Aquel joven profesor abandona hacia 1876 la cátedra de Filología de la Universidad de Basilea –de la que se había hecho cargo con 24 años–, en medio de padecimientos físicos y luego de soportar el escándalo profesional que significó la publicación de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia* (Nietzsche [1872] 1994). Hastiado de las formas canónicas de bucear no sólo en la “grecidad” sino, en términos más generales, en el pasado y en el presente, decide romper el cascarón de la filología y las cadenas de la Academia para refundarse como lo que en alguna medida ya era: un psicólogo-filósofo, un crítico de la moral, la

identidad, la razón y las “buenas” costumbres, un incitador “a la subversión de valoraciones habituales y caros hábitos” (Nietzsche [1878] 2007: 35). Lo que pudo interpretarse como una ruptura con la filología en pos de la filosofía, puede también entenderse como una ampliación y radicalización de la mirada filológica, que deja de limitarse a la traducción de lenguas muertas, para dar voz a los sentidos callados y a las voces que han pasado a ser mudos por obra de la censura y la represión. Se tratará siempre de ver cómo el pasado vive haciéndose decir en el presente. Nietzsche ([1879] 2007: 36) no querrá ejercer este oficio desde el punto de vista de otra moral positiva, sino “extramoralmente, «más allá del bien y del mal»”.

Desde las obras mencionadas en adelante, y en más de una veintena de oportunidades, Nietzsche entiende su labor como “psicología”, se entiende a sí mismo como psicólogo y se presenta como tal: el 20 de octubre de 1878 escribe a Paul Rée, agradeciendo las saluciones de éste: “el hecho de que se acordara de mi cumpleaños y me escribiera desde su lecho de enfermo, no lo olvidaré ni como psicólogo, ni como amigo” (Nietzsche, 2009, Vol. III: 309). Las comunicaciones privadas no constituyen la excepción: en el prólogo de *La ciencia jovial* anota: “Un psicólogo conoce pocas preguntas tan atractivas como la que interroga por la relación entre salud y filosofía” (Nietzsche [1882] 2001: 63). El psicólogo-filósofo es aquel que se pregunta si no ha sido la enfermedad la que ha inspirado hasta ese momento la filosofía, si toda la historia de la filosofía no ha sido hasta allí un “*malentendido del cuerpo*” (Nietzsche [1882] 2001: 64). Quien realiza esta nueva vocación no quiere diferenciarse del no-psicólogo, sino, podríamos decir, del psicólogo no-filósofo, en el sentido de que éste acarrea una *falsa* psicología que, por obra de un fantaseo en la interpretación de los motivos y vivencias conduce, por ejemplo, al cristianismo (Nietzsche [1878] 2007, §135: 111)⁸. El nuevo psicólogo no se desentiende del problema de la moral y la política, ni de la génesis de los grandes problemas filosóficos. El psicólogo-filósofo inaugura una perspectiva que no acepta a los *filósofos folletinescos* que miran el mundo en la medida en que éste encaje en los marcos preestablecidos: “no construyen

⁸En un fragmento póstumo de 1877 (22 [20]: 310), Nietzsche sentencia que “(...) Una falsa psicología, un fantaseo en la interpretación de los motivos es la esencia del cristianismo”. ¿Es necesario recordar aquí la tesis freudiana de *El porvenir de una ilusión*?

una filosofía a partir de su vida sino a partir de recolecciones de pruebas de ciertas tesis (...) Como psicólogo hay que vivir y esperar – hasta que el resultado *tamizado* de muchas vivencias haya sacado su conclusión por sí mismo” (Nietzsche, [1885-1889] 2008, 9[64]: 252).

Si Nietzsche es un maestro de la psicología, lo es intempestivamente. Cuando quiere dar una idea de sí como psicólogo, nos remite a un fragmento de *Más allá del bien y del mal* (Nietzsche [1886] 1992, §295: 267-269, bajo el subtítulo de “¿Qué es aristocrático?”) que cita en *Ecce homo* de modo incompleto (Nietzsche [1889] 2003, “Por qué escribo yo tan buenos libros”, 6: 72-73). Aludiendo indirectamente a la identidad incapturable del psicólogo, se refiere allí al “genio del corazón”, que sabe descender al inframundo de toda alma, que enseña a escuchar, que vuelve delicado al torpe. Ese genio psicológico y pedagógico, que no puede sino recordarnos a Zaratustra, es capaz de enseñar al pequeño aprendiz a soñar, a albergar lo grande y lejano espejándose en ello. Tiene el don de reconocer lo valioso en lo aparentemente estéril y yermo; enriquece y fecunda no por el poder de su Gracia, es decir, no poniendo en otro lo que a éste le faltaba hasta ese instante, sino promoviendo el desarrollo de las capacidades y potencialidades de cada uno de los imbuidos de su presencia (y sin colmar ninguna falta). Una mezcla de escrutador de enigmas y pedagogo sin recetas, más cercano a la anamnesis platónica que al adoctrinamiento positivista, el genio del corazón es, si no identificado, cuanto menos figurado como un Dioniso que admira a Ariadna, y en ella a la metáfora de los humanos, porque éstos son, a su entender, los animales que mejor se orientan en todos los laberintos. Este Dioniso está filiado al Anticristo, puesto que no odia a los hombres ni los desprecia considerándolos imperfectos, no los humilla ni los somete: por el contrario, quiere hacer a los hombres más fuertes, más malvados, más profundos y más bellos, entendiendo estos atributos como correlacionados y aun codependientes entre sí. Incluso más, este genio del corazón (¿este *Eros* quizá?), este partidario de lo que Freud ([1940] 2006) llamará “poseducación”, sostiene que los dioses pueden *aprender* de los hombres porque éstos son *más humanos*...

Ronald Lehrer (1995) estima que es plausible, e incluso necesario, comprender a Nietzsche como “psicólogo”. Contra la versión de Nietzsche como un genio que se expresa en intuiciones, pero que en una lectura general es irracionalista y anticientífico, Lehrer subraya el elevado aprecio de Nietzsche por la ciencia, y en especial sus desarrollos en la penetración psicológica, que más de una vez se adelantan a Freud, y no sólo en alusiones indirectas y fragmentarias de un problema que apenas alcanzara a sospechar. Debería notarse, por ejemplo, escribe Lehrer, que desde el primer fragmento de *Humano, demasiado humano*, habla Nietzsche de la sublimación. El filósofo estadounidense finaliza su estudio afirmando sobre Nietzsche: “He was a psychologist who developed a psychology of dynamic unconscious mental functioning” (Lehrer, 1995: 260). No obstante, es el mismo autor el que en páginas anteriores reconocía cierto anacronismo en su definición, a la cual sospechaba condicionada por una expectativa posterior: “In fact, we are probably able to read Nietzsche on psychology as we do in great part because of the work of Freud” (Ídem: 96). La legitimidad de una lectura que enfatice las raíces psicológicas de la filosofía nietzscheana cobra vigor en la bibliografía que apunta a dar claves de sentido (nunca sistemáticas ni unívocas) de la obra completa del autor de *Así habló Zaratustra*, aunque a nuestro juicio el reconocimiento de que las intuiciones geniales de Nietzsche no pueden ser reducidas a la captación azarosa o ambigua de un saber difuso, tampoco conduce legítimamente a afirmar que haya en ellas la inequívoca pretensión de cientificidad que encontramos en Freud.

En su entrada “Psicología”, el *Diccionario Nietzsche* es sustancialmente una síntesis apretada de intelecciones psicológicas y morales con que Nietzsche, a lo largo de su obra, anticipa a Freud. En este aspecto el *Diccionario...* no constituye una novedad ni se encuentra aislado en sus fundamentos cuando liga la peculiaridad de la psicología nietzscheana no con cualquier “escuela” psicológica inespecífica, sino con el psicoanálisis. Para Gadamer (2003) Nietzsche es un psicólogo genial que atraviesa la superficie para desenmascarar lo disimulado; en virtud de esta característica, el hermeneuta supone una filiación entre Nietzsche y Freud, y afirma la hipótesis, actualmente confirmada por más de un estudio históricamente y biográficamente

informado, de que el segundo habría aprendido mucho de Nietzsche. La psicología nietzscheana es una réplica a la doctrina misantrópica del pecado original, tanto como un mentís a la mitología romántica de perfume cristiano que quiso ver en los humanos a “buenos” salvajes (corderos), negando tanto su agresividad como cualquier rasgo “constitucional” no dependiente del aprendizaje social (corderos olvidadizos). Pero también es un hueso difícil de roer para la psicología de la conciencia. ¿Qué otra cosa habría que decir del psicoanálisis?

Una vez que advertimos que se destaca como un psicólogo que sembrará condiciones indispensables para el advenimiento del psicoanálisis y romperá los esquemas de la psicología clásica (como ya lo había hecho quizá menos rigurosamente con la filología), esa vieja psicología de la voluntad creada por los sacerdotes para otorgarse el derecho a imponer castigos, resulta significativo leer que el primer título de *Crepúsculo de los ídolos* había sido, provisoriamente, “Ociosidad de un psicólogo”, cuestión a la que Nietzsche ([1889] 2007a: 32) alude en el prólogo de la obra: “este escrito (...) es ante todo un esparcimiento, un rincón soleado, una escapada a la ociosidad de un psicólogo”. Poco antes se presenta como un “viejo psicólogo y cazador de ratas, ante el cual *tiene que dejar oír su sonido* cabalmente aquello que querría permanecer en silencio...” (Nietzsche [1889] 2007a: 32). A diferencia del psicólogo-moralista y del sacerdote confesor, lo que *escucha* el primer psicólogo, y aun lo que hace audible, es lo que se resiste a ser oído. Al definirse como psicólogo, Nietzsche se afirma en la diferencia con los tradicionales “psicólogos” (permítasenos ahora invertir el uso de las comillas) conocidos hasta el momento, y con quienes discutirá directamente en el primer tratado de *La genealogía de la moral*. Porque la peculiar psicología nietzscheana no sólo ofrece otra versión del humano que aquella expuesta por la psicología de las “ranas frías”, la de los psicólogos ingleses; nos obsequia además una genealogía de la psicología, o una psicología de los psicólogos: “¡ellos mismos son interesantes!” (Nietzsche [1887] 2008, I: 35). Dicho freudianamente: la psicología nietzscheana es también, a su modo, metapsicología. Por ello, de un modo más extenso, interpreta no sólo al primero sino los tres tratados que comprende esa obra como “trabajos preliminares de un psicólogo para una

transvaloración de todos los valores. – Este libro contiene la primera psicología del sacerdote” (Nietzsche [1889] 2003, “Genealogía de la moral”: 122). Como atestigua precisamente un fragmento póstumo de 1887, Nietzsche ([1885-1889] 2008, 5[79]) se sabe solitario en el ámbito de la penetración psicológica en una época a la que juzga carente de toda formación elemental en dicha materia.

El primer disparo contra la consagrada “Verdad” –a la que alude con la voz “Ídolos” para subrayar, más que “la cosa”, la relación de subordinación y veneración que establecemos con ella–, afirma bajo el subtítulo “Sentencias y flechas”: “La ociosidad es el comienzo de toda psicología. ¿Cómo?, ¿sería la psicología un –vicio?” (Nietzsche [1889] 2007a: 33). Dentro de los esquemas de la moral convencional, tan laboriosamente hipócrita, esta psicología no puede ser otra cosa que un vicio. El segundo ataque, aproxima –lo sabemos ahora– la psicología nietzscheana al psicoanálisis: “Aun el más animoso de nosotros sólo raras veces tiene ánimos para lo que él propiamente *sabe...*” (Nietzsche [1889] 2007a: 33). El traductor, Andrés Sánchez Pascual, amplía este pasaje con un fragmento póstumo de 1887 que precisa aún más la relación, no entre verdad e inteligencia, sino entre verdad y *coraje*⁹:

El más animoso de nosotros no tiene ánimos para lo que él propiamente sabe... El grado y fortaleza de la valentía de uno mismo son los que deciden sobre en qué lugar se detiene o no se detiene *todavía*, en qué lugar juzga «aquí está la verdad»; lo deciden más, en todo caso, que cualquier sutilidad u obtusidad de ojo y de espíritu (en Nietzsche [1889] 2007a: 149, n. 12).

La provisoria “verdad” que se busca consiste no en un elemento perfecto, concluso e inmutable, sino en el compromiso de no permanecer, por pereza y/o miedo, en la trampa de la represión y/o la renegación: en el auto-engaño más elemental. Decir la verdad no es no equivocarse (en este sentido la “mentira” o “ficción” es para

⁹Sobre este tema, cf. Foucault, 2010a.

Nietzsche existencialmente irremediable¹⁰): la *mentira*, para decirlo en términos freudianos, es otro nombre de la *resistencia*; es todo lo que se opone al avance del análisis, del desvelamiento de un deseo. El carácter inextinguible de esas tendencias anti-analíticas no lleva aparejada la resignación de las tentativas de su desmontaje interminable. La familiaridad entre los proyectos teórico-metodológicos de ambos psicólogos transvaloradores se percibe incluso si nos remontamos, como ya hemos hecho más arriba, a los fragmentos tempranos del joven filólogo (“Toda ampliación de nuestro conocimiento surge de un hacer consciente aquello que es inconsciente”), aunque el estatuto de lo inconsciente sea más bien exploratorio o genérico en Nietzsche, y llevado a concepto por Freud.

Después de Freud, sabemos que el narcisismo no anda lejos casi cada vez que aparece una resistencia. Si se considera aquel trabajo de 1873 pero publicado póstumamente, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche [1873] 2005), se convendrá que el punto de vista es psicológico, si bien el problema tratado es eminentemente filosófico. Con menos de treinta años, Nietzsche dicta los primeros pasos de la crítica del narcisismo por mérito de la cual Freud ([1917] 1999) querrá inscribirse en la línea de los grandes humilladores del narcisismo, del antropocentrismo, o directamente de la pedantería humana: Copérnico y Darwin. Nietzsche subraya allí que el instinto de verdad desinteresado es inconcebible, así como el conocimiento es apenas una ficción fugaz de unos animales que se extinguirán en un pestañeo sin que nada en el universo sufra por ello una mínima grieta. Allí donde el hombre enaltece una verdad objetiva y reverenciada, el crítico muestra el proceso de su factoría. En el “Prólogo” de *Aurora*, Nietzsche ([1881] 2000: 63) deplora a los que tienen *prisa*, y recupera (y recrea) de su rebasada profesión de filólogo el “arte de la orfebrería” y la “pericia” con la *palabra*, ese trabajo sutil y delicado, que “con buena predisposición” rastrea la “doble intención”, y que sólo se consigue de un modo *lento*. Un fragmento de *La ciencia jovial* ofrece un punto de vista sintético y de cierto modo complementario (Nietzsche [1882] 2001, §355: 353-

¹⁰Sobre este tema es célebre la obra de Hans Vaihinger (en Nietzsche y Vaihinger, 1996), de quien Freud conoció la filosofía del “como si” a la que refiere críticamente en *El porvenir de una ilusión* (Freud, [1927] 2004).

354), en el que el problema filosófico del conocimiento es forzado a reconocer la comodidad y cobardía que supone su asociación con la búsqueda de lo “familiar”, lo “habitual”, lo “natural”.

Más adelante, en *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche invita a integrarse a un “nosotros” a todos aquellos valientes y veraces que se atrevan a emprender la dolorosa y enaltecedora aventura del conocimiento, paradójica y audaz tarea que combinará sin miramientos la entrega más desgarradora con el único *cuidado de sí*¹¹ posible: aquel que no se basa en la quietud de una vida mortificante que sólo quiere la conservación en la autocomplacencia narcisista. “Hay casos en que nosotros los psicólogos somos como caballos y nos ponemos inquietos: vemos nuestra propia sombra oscilar hacia arriba y abajo delante de nosotros. El psicólogo tiene que apartar la vista de sí para llegar a ver algo” (Nietzsche [1889] 2007a, 35: 39-40). Poner *en juego* la identidad “propia”, tomar distancia de ella tanto como de sus proyecciones, equivale a abandonar la supuesta seguridad del hogar, moverse aguas adentro de un mar que no ofrece garantías, infinitud en la que “uno” se pierde en el éxtasis dionisiaco del juego, la risa y el baile: fiesta en la que difícilmente falte la crueldad. No es casual que en la búsqueda de ese estar fuera de sí, la metáfora del viaje (el caminar, la navegación) sea cara a Nietzsche, y que ésta refiera una y otra vez a la cuestión de la identidad.

La distancia del narcisismo es un correlato de la distancia respecto de la moral con la cual las identidades convencionales, pero también las explicaciones científicas, se autocomprenden y confunden. Al poner en perspectiva no sólo a la psicología tradicional sino su propia mirada psicológica, Nietzsche ([1886] 1992, §23: 45-46) escribe:

La psicología entera ha venido estando pendiente hasta ahora de los prejuicios morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad de poder*, tal como yo la concibo – eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos: en la medida, en efecto, en que está permitido reconocer en

¹¹Cf. Foucault (1990 y 2003).

lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha silenciado (...) Una fisio-psicología auténtica se ve obligada a luchar con resistencias inconscientes que habitan en el corazón del investigador (...) Nunca antes se ha abierto un *mundo más profundo* de conocimiento a viajeros y aventureros temerarios: y al psicólogo que de este modo «realiza sacrificios» – no es el *sacrifizio dell'intelletto* [sacrificio del entendimiento]¹², ¡al contrario!, – le será lícito aspirar al menos a que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de todas las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen todas las ciencias. Pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales.

Esta consideración epistémica y metodológica no se aleja en lo sustancial de Freud, quien propondría en 1901 la traducción de la metafísica en metapsicología, y que para determinar la singularidad de su creación, la “nueva psicología”, señala el yerro esencial de la psicología ingenua o escolar: bloquear el análisis de lo inconsciente por considerar que todo lo anímico es consciente. De aquí que a ésta pueda llamársele una mera “fisiología de los sentidos” (Freud, [1926] 1998: 179 y 184-185). Añade Freud que una psicología que no puede explicar el sueño (*vía regia* para comprender ese dominio extranjero interior que desde entonces llamamos “inconsciente”) es inutilizable también para explicar la vida normal, y no tiene derecho alguno a llamarse ciencia. Como ya hemos analizado en otro trabajo (Drivet, 2014a), también para Nietzsche la auténtica psicología comienza con una interpretación de los sueños, esbozada con total lucidez en *Humano, demasiado humano* (Nietzsche, [1878] 2007, §5, §12 y §13: 45 y 48-50), y no sólo allí. Es notable aún para no iniciados que el filósofo del martillo anuncia con sorprendente similitud el análisis freudiano de dichas producciones psíquicas, cosa que confirma un exquisito lector de Freud como Jean Laplanche (2001). Pero en Nietzsche el

¹²Las traducciones entre corchetes son siempre del traductor al castellano de las obras de Nietzsche; en este caso, Andrés Sánchez Pascual.

descubrimiento es tan iluminador como fugaz, mientras que en Freud, por su sistematicidad y desarrollo, alcanza estatuto de ciencia (una ciencia muy peculiar, no homologable enteramente al positivismo).

A excepción de la referencia a la “voluntad de poder” [*Wille zur Macht*], expresión que psicoanalíticamente habría que sustituir por “doctrina de las pulsiones”, el pasaje citado de *Más allá del bien y del mal* podría haber sido escrito por Freud. La misma obra de Nietzsche, previa a *La genealogía de la moral* y posterior al *Zaratustra*, nos ofrece otro pasaje que aclara cuál es la psicología anhelada por el autor de *El anticristo*, al tiempo que vuelve a sugerirnos, a los lectores postfreudianos de Nietzsche, la filiación del psicoanálisis con este pensador inasimilable para la burguesía. En ese fragmento, que se encarga de mostrar la crueldad *de y en* la cultura, Nietzsche muestra cómo a lo largo de la historia y a lo ancho del mundo, los éxtasis de placer estuvieron ligados a la crueldad¹³. De inmediato, llama a diferenciarse de “la psicología cretina¹⁴ de otro tiempo” (Nietzsche, [1886] 1992, §229: 177), la cual únicamente sabía enseñar que la crueldad surge ante el espectáculo del sufrimiento *ajeno*, para señalar que hay crueldad también *contra uno mismo* (y, por ende, placer obtenido de esa mortificación).

Nietzsche aclara el sentido de su definición de psicología en un paréntesis de un fragmento póstumo de 1888 que ya anticipa en cierto modo el giro freudiano de 1920, cuando la búsqueda del placer deja de ser el horizonte indiscutible de la vida (Freud, [1920] 2006). Para Nietzsche el placer es derivado del poder: “El placer se presenta allí donde [hay] sentimiento de poder” (Nietzsche, [1885-1889] 2008, 1888, 14[70]: 530). De aquí que sostenga: “Psicología (teoría de los afectos) como morfología de la voluntad de poder (No la «felicidad» como motivo)” (Nietzsche, [1885-1889] 2008, 1888, 13[2]: 505). Heidegger (2000: 214) propone que concebir la psicología como doctrina de la voluntad de poder implica que “Nietzsche concibe a la voluntad de

¹³Como ejemplo, menciona la voluptuosidad dolorosa de la tragedia, el circo romano, la cruz para el cristiano, el español ante las hogueras o en las corridas de toros, el japonés que se aglomera para ver la tragedia, el obrero de París que tiene nostalgia de revoluciones sangrientas, la wagneriana que aguanta Tristán e Isolda. Todos estos casos tienen en común a la gran Circe crueldad, dice Nietzsche.

¹⁴Nietzsche escribe “*tölpelhafte Psychologie*”.

poder de modo psicológico”. Pero no porque la voluntad de poder se deje constatar psicológicamente, “sino que, por el contrario, es la propia psicología la que recibe su esencia, esto es, la posibilidad de disponer y conocer su objeto, de manos de la voluntad de poder” (Heidegger, 1998: 176). Ya hemos dicho que Heidegger desestimaré la legitimidad de la psicología en tanto vía de acceso al pensar, quizá como una consecuencia de haber advertido el vasallaje del yo, pero no parece ser lo que hace Nietzsche al pretender fundar una metapsicología que Freud conceptualizará. La psicología nietzscheana es la única hasta ese momento capaz de percibir las fuerzas corporales que preceden y exceden a todos los conceptos con que la razón realiza tentativas de autocomprensión: la ficción del sujeto, de la conciencia, del yo. Desde Nietzsche, el “alma” ya no podrá ser considerada una evidencia, eterna e inmutable (al modo platónico), y tampoco una mónada omnisciente, totalmente consciente de sí, transparente y unívoca (como en la tradición cartesiana), sino que deberá ser diseccionada genealógicamente. La jerarquía de valores que en el “alma” se expresa se medirá y confrontará en relación con el *quantum* de poder acrecentado y organizado. El cuerpo recuperará terreno colonizado¹⁵, y la psicología desmenuzará las criaturas que habitan la zona común disputada por dos fantasmas (o errores): ese “alma” descarnada y la naturaleza “irracional” del cuerpo¹⁶.

Nietzsche aborda la psicología de la moral porque tiene la sospecha de que todos los instintos «buenos» proceden de instintos malos, y cree que los instintos «malvados» son los instintos aristocráticos y los que elevan la vida. Ésta es la clave de “la transvaloración de todos los valores”. En un fragmento póstumo tardío realiza una síntesis no del todo equivalente, pero tampoco incompatible con lo dicho: “*Mi tesis capital: no hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de esos fenómenos. Esta interpretación misma tiene un origen extramoral*” (Nietzsche, [1885-

¹⁵Al respecto, cf. Jara (1998).

¹⁶Schaeffer (2009) expone una informada crítica a lo que denomina la “Tesis de la excepción humana”, la cual se asienta, entre otros elementos, en los dualismos de cuerpo y alma, y de naturaleza y cultura, si bien la clave del extravío hermenéutico que pretende cuestionar se encuentra en la pretendida ruptura óptica entre la especie humana y el resto de los vivientes. Es llamativo no encontrar el nombre de Nietzsche en la bibliografía de la obra citada, en la medida en que difícilmente pueda mencionarse a otro filósofo que haya hecho tanto para combatir el núcleo de lo que Schaeffer entiende como un extravío epistemológico.

1889] 2008, 1885-1886, 2[165]: 127). Por eso Zaratustra es “el primer psicólogo de las personas buenas” (Nietzsche [1889] 2003, “Por qué soy...”, 5) que, como afirma Niemeyer (2012: 435), “muta en psicólogo porque fracasa como educador”. ¿Pero no es la psicología, en parte, una poseducación? Las personas “buenas”, llamadas así de modo irónico, son las más hipócritas, porque han creído absoluta e incuestionadamente a la imagen piadosa y engrandecida que tienen de sí mismas, y así han reafirmado una vez más el orden de la moral convencional (orden, a juicio de Freud ([1915] 2003: 286), sostenido a duras penas por “hipócritas de la cultura”). Lo que necesitan es a quien les enseñe a soportar los aprendizajes más terribles. El poseducador o analista es el asesino del yo-ideal, o el partícipe necesario de ese crimen.

Robert Pippin (2010) ha llamado la atención sobre la mencionada conversión de Nietzsche, y se ha atrevido a reclamar la prioridad de la mirada psicológica para una interpretación de la nueva filosofía, crítica de la metafísica, inaugurada por el meditabundo de Sils María. Kaufmann (1974: 238) recuerda que fue Klages quien dedicó en 1926 un libro sobre los descubrimientos psicológicos de Nietzsche, en el que sorpresivamente no analizaba el concepto de “sublimación”, al que Oehler también omite y al que Jaspers dedica media página¹⁷. A juicio de Tomás Abraham (2005: 18), la psicología es uno de los oficios de Nietzsche, oficio que éste dice ejercer junto a La Rochefoucauld y Gracián, pero que abandonará como a cada uno de los otros: “La figura del psicólogo disuelve el ideal de una nueva cultura, y en la distancia del humor observa los juegos del narcisismo universal”¹⁸. La consideración del intelecto como instrumento al servicio de la voluntad, que Nietzsche hereda de Schopenhauer (como lo haría Freud), es el punto del que brota la psicología de la sospecha y del desenmascaramiento, como la llamó Thomas Mann (2000). El alcance de una concepción de la psicología como morfología y teoría de la evolución de la

¹⁷Para un análisis comparado del concepto de “sublimación” en Nietzsche y Freud, cf. Vartzbed (2003: 127-136). Gemes (2009) ha mostrado la equivocidad de dicho concepto en Freud, y para ganar en claridad ha propuesto un retorno a Nietzsche.

¹⁸Lo curioso, en relación con las discusiones que reseñábamos, es que el oficio de “filósofo” brilla por su ausencia, de un modo reflexivo y ciertamente provocador, en el repaso de las máscaras nietzscheanas reconstruidas por Tomás Abraham (2005).

voluntad de poder es algo que se alcanzará a tocar por el análisis freudiano de las pulsiones, aunque sin admitir homologación. Otto Rank ([1929] 1978) fue uno de los pioneros en reconocer a Nietzsche como psicólogo, en destacar la influencia de las ideas del autor del Zarathustra en la invención freudiana, y también en apuntar las diferencias. Ya distanciado de Freud, Rank afirma en *Truth and Reality* que el psicoanálisis empezó como una terapia y que por eso está marcado moralmente, o al menos normativamente¹⁹. Por eso consideraría, a tono con toda la cultura judeo-cristiana, a la voluntad como algo malo, y al instinto como reprensible. El individuo que conceptualiza la teoría freudiana es pequeño, insignificante, casi impotente, arguye Rank; de este modo, el psicoanálisis re-produce la enfermedad que cura, al igual que el dogma religioso hace necesarios sus rituales²⁰. A su juicio, el psicoanálisis es una teoría fundada en análisis de necesitados de ayuda, no en una muestra representativa de toda la humanidad. Por todo esto, Nietzsche es para Rank (1978: 18) “el primer y único psicólogo”: es el único que afirma la voluntad demoníaca, que incluso la glorifica, y así separa la voluntad de la moral y de la culpa. Pese a todo, si bien las diferencias existentes son algunas dignas de consideración, y otras francamente discutibles, en principio no pueden sino aparecer relegadas a un segundo plano respecto de la sorprendente homología.

Por si no bastara con las citas referidas para mostrar el aire de familia entre la psicología nietzscheana y el psicoanálisis en tanto métodos disolventes, no sólo de un drama familiar pequeñoburgués, sino de la moral y la política que en ellos se expresa

¹⁹Freud ya se había ocupado de responder a la objeción que reza que el psicoanálisis aplica a la psicología normal conclusiones que provienen del estudio de casos patológicos, recordando con qué frecuencia los mismos procesos que se hacen particularmente visibles en los casos graves tienen lugar en la vida cotidiana de los individuos sanos (cf. Freud, [1912a] 2008: 274). A este tema le había dedicado su libro más leído, *Psicopatología de la vida cotidiana* (Freud, [1901] 2006). Además, no vaciló en señalar que “no hay diferencia fundamental, sino sólo de grado, entre la vida anímica de las personas normales, los neuróticos y los psicóticos” (Freud, [1911] 2008: 214). Por otro lado, hay una innegable voluntad terapéutica en Nietzsche, sostenida desde su primer libro, ya sea de la filología, de la cultura o de la filosofía, a las que considera “enfermas”.

²⁰Esta crítica ha perdurado: Heller (en Golomb [ed], 2001: 207) señala que Freud conoció sólo los aspectos reactivos de la psique; según este autor contemporáneo, pudo analizar el resentimiento pero no comprender los aspectos afirmativos de la psique que corresponden a la vitalidad abundante y al poder positivo. Por el contrario, Elliot (2005) ha intentado una revalorización del potencial creador de los conceptos freudianos a partir de Castoriadis, Kristeva y Laplanche.

y que determinan su sentido, podemos aún recordar otro aporte crucial en la letra del propio creador del *Zarathustra* para definir a esta “reina” de las ciencias. Nietzsche diagnostica que el fracaso de la psicología (hasta el momento) se deriva de la inobservancia de lo que denomina “neurosis religiosa”, o “El ser religioso” (título de la sección tercera de *Más allá del bien y del mal*), enfermedad que se haya ligada a tres prescripciones dietéticas: soledad, ayuno y abstinencia sexual (Nietzsche, [1886] 1992, §47: 74). De las tres púas de este cilicio, la represión de la sexualidad es sin dudas la lanza que atraviesa el corazón de cada cristiano: “La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de la vida con el concepto de «impuro», es el auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida” (Nietzsche, [1889] 2003, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, 5: 72). Al enunciar los principios de su crítica del código moral judeocristiano contra el *vicio*, el psicoanálisis no se diferenciará de este programa. Para Freud ([1901] 2006), la metafísica debe traducirse en metapsicología; también para el vienés la represión de la sexualidad es la clave de la nerviosidad moderna ([1908a] 2007, [1930] 2004), y es observando la neurosis obsesiva como Freud ([1907] 1992, y [1927] 2004) comprende el ceremonial religioso al que definirá como neurosis universal. La clínica, pero también la biblioteca, son las ventanas desde las que Freud escuchará y hará vibrar las cuerdas de una cultura dos veces milenaria.

– 3 –

El análisis de la obra de Nietzsche nos ofrece la evidencia, en más de una veintena de citas, que éste se autodefine como psicólogo, desde *Humano, demasiado humano* hasta *Ecce homo*, en un momento en que la psicología apenas existía como ciencia profesionalizada y autónoma. Atendiendo a su procedencia disciplinar y a su escasa simpatía por la aplanada mentalidad de la ciencia positiva, es lícito afirmar que Nietzsche se consideraba “psicólogo” en el sentido filológico del término: un conocedor del alma. La psicología es para este amante de la tragedia griega el saber del alma tanto como un método para curarla; “alma” o “espíritu” que jamás podrían

pensarse por fuera o con independencia del cuerpo. Por eso Nietzsche reconoce habilidades de “delicados psicólogos” a escritores como Maupassant, Montaigne, France, La Rochefoucauld, y llega a decir que Dostoievski, en y desde quien Freud ([1928] 2004) analizaría (no por vez primera, y un poco a desgano) el tópico del parricidio, es el único psicólogo del que aprendió algo (Nietzsche, [1889] 2007a, “IncurSIONES de un intempestivo, §45: 129). En su antología personal se encuentran algunos presocráticos, algunos poetas griegos y romanos, unos pocos renacentistas italianos, Napoleón, Goethe y Shakespeare. Se ríe, en tanto psicólogo, no sólo de los psicólogos ingleses, sino también nada menos que de Rousseau y de San Agustín, dos culposos, pudorosos y moderados a la hora de confesar, con una muy convencional idea de la sinceridad, y se pone en guardia, también como terrible psicólogo, para desentrañar las estrategias patologizantes de los apóstoles de la venganza, en especial las de Pablo de Tarso (Nietzsche, [1888] 2008, §45: 87-89).

Pero la psicología de Nietzsche es mucho más que un conjunto de agudas observaciones del alma humana de un escritor. En primer lugar, por lo que pretende: Nietzsche no sólo se ve a sí mismo como psicólogo, sino que, como expresa Pippin (2010), piensa la Modernidad, la cultura judeo-cristiana y la historia de la filosofía como problemas psicológicos. Sus enemigos son Sócrates-Platón, Cristo, San Pablo, Rousseau, Kant, especialmente en tanto creadores de cierto tipo de hombre. Además, la psicología nietzscheana supone una autocomprensión epistemológica explícita, cuyos rasgos salientes coinciden sorprendentemente con el psicoanálisis. Ambos métodos son a la vez un estudio meta-antropológico (crítico de la antropología) y una terapéutica. En cuanto a lo primero, ambos desarrollan una psicología del *dividuum*, del sujeto escindido, atravesados por contradicciones que en el fondo son trágicamente insolubles. Para estos immoralistas, el alma no es simple sino polifónica, resultado y arena de expresión de los conflictos pulsionales y sociopolíticos. La identidad no tiene entonces una última instancia que se fundamente a sí misma de modo inequívoco, sino que es una interminable estratificación de identificaciones y un complejo equilibrio de voces y fuerzas vivas pugnando por satisfacción. Y asociada a la emergente problematización de la institución más antigua y poderosa, el lenguaje,

ambas psicologías transvaloradoras suponen y piensan una *energética*, o teoría de las fuerzas corporales.

Nietzsche y Freud muestran los severos límites impuestos al supuesto dominio del yo. La conciencia es para ambos un comentario más o menos fantástico sobre un “texto” desconocido, quizá incognoscible, pero sentido, aunque la duda arrojada sobre el yo es tal vez más radical en Nietzsche. Ambos ponen al descubierto un saber inconsciente, saber del que queremos no saber, que Freud define con mayor precisión y amplitud, en lo que concierne especialmente al inconsciente del lenguaje. De este descubrimiento de un saber inconsciente se desprende que ambos sean maestros de una concepción radical de la sinceridad. Por eso, la “verdad” que reclaman para sí mismos es de una clase diferente que la verdad cuya imposibilidad subrayan. La verdad que reivindican es la de la lucha contra la resistencia, contra lo que se opone al avance del análisis: “«Fe» –dirá Nietzsche ([1888] 2008, §52: 100)– significa no-querer-saber lo que es verdadero”. La fundamentación del des-conocimiento en resistencias internas es la clave de la enfermedad. Por eso la verdad (esta verdad) está indisolublemente ligada en ambos a la salud, y ambas psicologías se sitúan entre la filosofía y la medicina. No obstante, si en Nietzsche la salud se asocia a la plenitud dionisiaca y a la experimentación sublime que alcanza el éxtasis estético sin exagerar en precauciones autoconservativas, para Freud conocerse a sí mismo equivale a cuidarse, sin perder de vista jamás el principio de realidad que contiene y hace posible en el tiempo al principio del placer (y que ayudará a limitar al principio de destrucción). Pese a esta diferencia entre un carácter más bien apolíneo y otro más tentado por lo dionisiaco, cierto cuidado de sí que limite la unilateralidad de la estética es indispensable también para la vida y la cultura nietzscheanamente concebidas (Nietzsche, [1878] 2007, §251). Contra lo que suele suponerse, ni Freud es un representante del “socratismo estético”, ni es Nietzsche un romántico o un apóstol enceguecido de Dioniso.

La filosofía tradicional, orientada, como denunciarán Arendt (1998), y más tarde Foucault (1990), al conocimiento contemplativo o abstracto, había descuidado el conocimiento como praxis vinculada al cuidado de sí. No es el caso del pensador que

aquí nos ocupa. La historia de la filosofía es para Nietzsche un malentendido del cuerpo, por lo que anuncia en *La ciencia jovial* (Nietzsche, [1882] 2001, §47) una psicología que dotará al hombre de instrumentos para alcanzar la salud. En *Aurora* se preguntaba dónde estaban los médicos del alma que, en la línea de Schopenhauer, se ocuparan de modo satisfactorio de los dolores de la humanidad (Nietzsche, [1881] 2000, §52) y, deseando la curación de los sentimientos de culpa y de venganza, expresaba su esperanza de que “lo que hasta ahora llamamos moral práctica pudiera ser transformada en una pieza del arte y la ciencia médicas” (*Ídem*, §202). En cambio, el sacerdote, el confesor, no era a juicio de Nietzsche ([1887] 2008, III, 17) un médico, porque la “medicación” sacerdotal combate el sufrimiento del que sufre, pero no la causa del sufrimiento²¹. Al releer esas palabras luego de la celebridad de la creación freudiana, explícitamente deudora de Schopenhauer y tan reacia al abordaje superficial de los síntomas, uno podría reconocerles cierto valor profético con respecto a la aparición del psicoanálisis, si no prefiriera comprender a éste último, en parte, como un resultado de la performatividad de la palabra de Nietzsche, de la cual se extrae, como demostramos, una crítica de la represión general de la corporalidad bajo el signo del ideal ascético, tanto como una rebelión precisa respecto de la satanización de la sexualidad. Se trata de dos psicologías del más allá de la consciencia, pero de un más allá inmanente. Tras los motivos conscientes, que son superficiales, se halla para ambos psicólogos la lucha de nuestros impulsos (Nietzsche, [1885-1889] 2008, 1885-86, 1 [20]). Y por ello, porque los impulsos no son morales en sí, sino susceptibles de evaluación moral, ese “más allá” lo es también de la moral convencional. Señalar los límites de la razón no equivale a “tomarla por asalto”, sino a buscar su ampliación sin negar sus contradicciones ni sus aspectos “inmorales”. No es casual que ambos psicólogos encuentren en los sueños una vía preferencial para explorar el potencial reprimido de la razón. Nietzsche ([1881] 2000, §119) postula que los sueños son interpretaciones de nuestros estímulos nerviosos,

²¹Esto acerca al sacerdote a los profesionales en la prescripción de medicamentos y a la psicoterapia veloz, muchas veces convertidos en lugartenientes del dominio de la salud como mercancía ofrecida por las corporaciones, que se apresuran en hacer desaparecer los síntomas promoviendo el olvido de la pregunta por el sentido de los mismos.

ficciones que tienen por función procurar un espacio imaginario de juego y descarga. Los parecidos de familia con las tesis de la *Traumdeutung* son más que evidentes²². Los instintos que buscan por las noches la satisfacción que les fue denegada durante el día se sirven del lenguaje de la “razón poética” [*Dichtende Vernunft*] (*Ídem*: 136), razón que traduce de diferentes modos esos estímulos cada día. Esta razón tiene más libertad de interpretación que aquella que comanda durante la vigilia, y a la que, para acreditar su carácter “racional” y “científico”, en nuestros días se le exige un encorsetamiento metódico sin alternativas.

La relevancia del cuerpo, nunca del todo desplazada por la refinada atención al lenguaje tanto en Nietzsche como en Freud, conduce al rechazo de una constitución ontológica inconmensurable entre hombre y animal, tanto como a una problematización de la cómoda dicotomía de “naturaleza” y “cultura”. La conciencia deja de tener un origen trascendente y ambas psicologías otorgan centralidad al cuerpo y la naturaleza, incluso bajo la forma de la historia de la especie y la naturaleza, la química, la física, la biología y la fisiología. En este sentido, hay que recordar que Freud²³ extrae de Nietzsche (aunque por la vía de Groddeck) el concepto de “ello”, fuertemente marcado por la naturaleza. A nuestro juicio, también este punto tiene en la obra nietzscheana el valor de una anunciación del psicoanálisis, creación que parcialmente bien puede ser considerada por todo lo anterior como un corolario (no el único) del *disangelio* de Nietzsche.

En cuanto a las pretensiones terapéuticas de estos médicos de la cultura, ambas psicologías tienden a la subversión de los valores en la medida en que los consideran como problemas y como creaciones humanas sólo a medias reconocidas, muchas veces provenientes de su contrario vilipendiado. No es casual que la expresión programática nietzscheana de la “transvaloración de los valores” haya sido aludida por Freud ([1900] 1991: 334-335) como una forma de explicar el trabajo del sueño

²²Una comparación entre las interpretaciones de los sueños de Nietzsche y Freud se encuentra en: Drivet (2014a).

²³“El propio Groddeck sigue sin duda el ejemplo de Nietzsche, quien usa habitualmente esta expresión gramatical para lo que es impersonal y responde, por así decir, a una necesidad de la naturaleza, de nuestro ser” (Freud, [1923] 2006: 25n).

que se burla del orden represivo de la vigilia²⁴. Para Nietzsche tanto como para Freud, la psicología hasta el momento parece haber sido nada más que un síntoma de los prejuicios morales. De aquí que el programa de ambos consista en sustituir la moralidad (como resultado de la represión, de la renuncia al deseo) por la veracidad. En otras palabras bien conocidas, se trata de suprimir la represión *excedente* que, como su nombre lo indica, no es indispensable para asegurar el orden de la vida. Los médicos del alma ensayan maneras de superar el conflicto entre la moral convencional y las exigencias pulsionales, y acceder a una ética “personal”, que no dejará de ser política, que en Nietzsche tiene como meta al superhombre (es decir, el fin del resentimiento, del espíritu de la venganza y de la pesadez), y en Freud al progreso del análisis (lo cual supone sobreponerse a la culpa y al resentimiento). Las respectivas terapéuticas tienen claro que apuntan a la liquidación de la angustia y el resentimiento, por la vía de su superación a través del establecimiento de una relación reflexiva, o irónico-artística, con el inconsciente.

Leer a Nietzsche como el primer (proto)psicoanalista es una adecuada estrategia interpretativa para indagar el sentido de la definición de sí como “primer psicólogo”. Sostener esa hipótesis de lectura exigirá además, por un lado, explorar una interpretación nietzscheana de Freud, lo que implica desafiar permanentemente las tendencias normalizadoras del psicoanálisis, radicalizar sus críticas a la moralidad, y reivindicar más decididamente la experiencia estética. Por otro lado, la lectura freudiana de Nietzsche ofrecerá herramientas para establecer un control reflexivo de los desbordes agresivos del *poder* nietzscheano, ejerciendo una merecida crítica al ideal noble (con todos sus componentes). Por lo desarrollado hasta aquí, creemos que el diálogo entre ambos, que no promete ser sencillo ni asegura confortables acuerdos (ninguna herencia es un pacto de fidelidad), es capaz de realizar aportes a la contradictoria Ilustración oscura, contra el avance actual del Oscurantismo ilustrado.

²⁴Y es el propio Freud quien, en el trabajo titulado “*Über den Traum*”, confirma la identidad del proceso descrito por él como “desplazamiento” y la operación que Nietzsche llama “inversión de los valores”: “Lo que he llamado «desplazamiento onírico» pude designarlo también *subversión de las valencias psíquicas*” (Freud, [1901] 1991: 637).

Referencias bibliográficas

- Abraham, Tomás. *El último oficio de Nietzsche*. Buenos Aires: Debolsillo, 2005.
- Adorno, Theodor. “El psicoanálisis revisado”, en *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*. T. W. Adorno, H. Dahmer, R. Heim y A. Lorenzer, Henning Jensen (comp.). Buenos Aires: Siglo XXI, 1986: 16-35.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Trad.: R. Gil. Barcelona: Paidós 1998.
- Assoun, Paul-Laurent. *Freud y Nietzsche*. Trad.: O. Barahona y U. Doyhamboure. México: FCE, 1984.
- Ben Plotkin, Mariano. “Los vivos, los muertos y el pasado: Psicoanálisis e historia”. Montevideo: Caliban, 2014, vol. 12: 286-293. Disponible en: http://www.academia.edu/7592068/Los_vivos_los_muertos_y_el_pasado_Psicoan%C3%A1lisis_e_historia
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004.
- Brinton, Crane. *Federico Nietzsche*. Trad.: L. Echávarri. Barcelona: Vitae, 2003. (Primera edición en castellano de Buenos Aires: Losada, 1947).
- Conway, Daniel. W. *Nietzsche y lo político*. Trad.: G. Merlino. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad.: U. Artal. Barcelona: Anagrama, 1971.
- Drivet, Leandro. “La crítica de la cultura como “psicología” transvaloradora: diálogos entre Nietzsche y Freud. Contribuciones para una teoría social crítica”. *Tesis de Doctorado*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, 2014.
- “Genesis and Profanation of the Other World. The Interpretation of Dreams”, en: *The International Journal of Psychoanalysis*. En prensa, enviado en 2014a.
- “Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud”, en: *Revista Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*. Vol. 15, Núm. 29, Julio-Diciembre 2015: 197-213.

- “Nietzsche y Freud ante el problema de la verdad”, en: *Desde el Jardín de Freud*. Revista anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, 2015-2016: 255-269. DOI: 10.15446/dfj.n16.58168. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.15446/dfj.n16.58168>
- Elliot, Anthony. *Social Theory Since Freud. Traversing Social Imaginaries*. New York: Routledge, 2005.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1986.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad.: M. Allendesalazar, Barcelona: Paidós, 1990.
- *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*. Trad.: H. Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. OC, Tomos IV y V, Buenos Aires: Amorrortu, [1900] 1991: 345-612.
- *Psicopatología de la vida cotidiana*, en OC, Tomo VI, Buenos Aires: Amorrortu, [1901] 2006.
- “Sobre el sueño”. OC, Tomo V, Buenos Aires: Amorrortu, [1901a] 2006: 613-668.
- “Acciones obsesivas y prácticas religiosas”, en OC, Tomo IX, Buenos Aires: Amorrortu, [1907] 1992: 97-109.
- “La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna”, OC, Tomo IX, Buenos Aires: Amorrortu, [1908] 2007: 159-181.
- “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, OC, Tomo XIV, Buenos Aires: Amorrortu, [1915] 2003: 273-303.
- “Una dificultad del psicoanálisis”, OC, Tomo XVII, Buenos Aires: Amorrortu, [1917] 1999: 125-136.
- “Más allá del principio del placer”, OC, Tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, [1920] 2006: 1-62.
- “El yo y el ello”, OC, Tomo XIX, Buenos Aires: Amorrortu, [1923] 2006: 1-65.

- “¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial”, OC, Tomo XX, Buenos Aires: Amorrortu, [1926] 1998: 165-242.
- *El porvenir de una ilusión*. OC, Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu, [1927] 2004: 1-55.
- “Dostoievski y el parricidio”, OC, Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu, [1928] 2004: 171-194.
- “El malestar en la cultura”, OC, Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu, [1930] 2004: 57-140.
- *Esquema del psicoanálisis*, OC, Tomo XXIII, Buenos Aires: Amorrortu, [1940] 2006: 133-209.
- Gadamer, Hans Georg. “Das Drama Zarathustras”, en: *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), 1-15. Versión en castellano: “El drama de Zaratustra”, en *Estudios Nietzsche*, núm. 3, Málaga, Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN), 2003: 115-130.
- Gasser, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. De Gruyter: Berlín/New York, 1997.
- Gemes, Ken. “Freud and Nietzsche on Sublimation”, en: *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 38, 2009: 38-59.
- Golomb, Jacob. (ed) *Freud and Jewish Culture*. New York and London: Routledge, 2001.
- González Varela, Nicolás. *Nietzsche Contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. España: Montesinos, 2010.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche (I y II)*. Trad.: J. L. Vermal. Barcelona: Destino, 2000.
- Jones, Ernest. *Vida y obra de Sigmund Freud II*. Los años de madurez, 1901-1919. Trad.: M. Carlisky. Buenos Aires: Nova, 1960.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton, 1974.
- Laplanche, Jean. *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Trad.: I. Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

- Lehrer, Ronald. *Nietzsche's presence in Freud's life and thought. On the origins of a psychology of dynamic unconscious mental functioning*. New York: State University of New York Press, 1995.
- Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Trad.: D. Rosello, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010.
- Lukács, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad.: W. Roces. Buenos Aires: FCE, 1959.
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Trad.: J. García Ponce. Buenos Aires: Ariel S.A., 1985.
- *El hombre unidimensional*. Trad.: A. Elorza. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1993.
- Niemeyer, Christian. (Ed.) *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Traductores: Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Volumen I*. Trad.: L. E. Santiago Guervós. Edición dirigida por: D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, [1869-1874] 2007.
- *El nacimiento de la tragedia*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, [1872] 1994.
- “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, [1873] 2008, Trad.: L. Piossek Prebisch, en Piossek Prebisch, L. *El “Filósofo Topo”*. Sobre Nietzsche y el lenguaje. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras (UNT), 2008, pp. 157-176.
- *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (Volúmenes I y II)*. Trad.: A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, Vol. I [1878] 2007, y Vol. II [1879], 2007.

- *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Trad.: G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, [1881] 2000.
- *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. Trad.: G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, [1882] 2001.
- *Así habló Zaratustra*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, [1883-1885] 2007.
- *Fragmentos póstumos. Volumen IV*. Trad.: J. B. Llinares y J. L. Vermal. Edición dirigida por: D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, [1885-1889] 2008.
- *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Trad.: A. Sánchez Pascual. México: Alianza, [1886] 1992, quinta reimpresión.
- *La genealogía de la moral*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza, [1887] 2008.
- *El anticristo*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, [1888] 2008.
- *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, [1889] 2003, cuarta reimpresión.
- *Crepúsculo de los ídolos*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, [1889] 2007a.
- *Correspondencia. Volúmenes I a VI*. Trad.: A. Rubio, Madrid: Trotta, 2009.
- Nietzsche, Friedrich, y Vahinger, Hans. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” y “Sobre la voluntad de ilusión en Nietzsche”, Madrid: Tecnos, 1996, tercera edición.
- Piossek Prebisch, Lucía. *El "Filósofo Topo". Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras (UNT), 2008.
- Pippin, Robert. *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2010.

- Rank, Otto. *Truth and Reality*. Trans: J. Taft. Norton & Company, Inc., New York, [1929] 1978.
- Safranski, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Fábula Tusquets, 2009, tercera edición.
- Schaeffer, Jean Marie. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Sloterdijk, Peter. *El pensador en escena*. Trad.: G. Cano. Valencia: Pre-textos, 2000.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1990, Segunda edición.
- Viereck, Georg S. “Entrevista al Dr. Sigmund Freud. El valor de la vida”, en *Virtualia. Revista Digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*, Mayo/Junio 2006: 10. Disponible en: <http://virtualia.eol.org.ar/014b/pdf/virtualia14b.pdf>
- Wolin, Richard. *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Trad.: M. Condor, Madrid: Cátedra Teorema, 2003.

Ricardo Rojas y el hado de la proscripción: Liberalismo y democracia en la década de 1930.

*Ricardo Rojas and the Fate of Proscription:
Liberalism and Democracy in the 1930s.*

Graciela Ferrás¹ y Germán Aguirre²

Fecha de Recepción: 20/09/2016

Fecha de Aceptación: 17/11/2016

Resumen: *El presente artículo pretende poner de relieve el concepto de «proscripción» en el marco de la producción teórica del intelectual argentino Ricardo Rojas, movilizándolo un diálogo entre la tradición liberal y la democrática. El concepto de proscripción, aunque recurrentemente visible en las intervenciones políticas de Rojas a partir del quiebre democrático de 1930, rememora el tomo «Los proscritos» de su Historia de la literatura argentina, donde analizaba las obras de los intelectuales exiliados durante la época de Juan Manuel de Rosas. El artículo se despliega en tres momentos. Primero, reponemos la interpretación del período rosista, destacando la analogía que Rojas establece entre ese momento histórico y su presente. Segundo, recuperamos la participación de Rojas en la Unión Cívica Radical y su lectura de la realidad política en términos de la proscripción que sufría la agrupación partidaria. Tercero, restituimos la propuesta de Rojas de una democracia social, surgida como respuesta a la nueva realidad del siglo XX. Concluimos planteando que Rojas pone en tensión las doctrinas liberales clásicas y que la vinculación entre liberalismo y democracia al interior de su obra habilita a poner en discusión la usualmente sostenida idea de un desencuentro entre ambas tradiciones en el Río de la Plata.*

¹ Licenciada en Ciencia Política (UBA). Magíster en Ciencias Sociales (FLACSO). Doctora en Ciencias Sociales (UBA) y Docteur en Philosophie (Université Paris 8). Se desempeña como Profesora Adjunta en Teoría Política y Social en la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Correo electrónico: gracielaferas@gmail.com

² Licenciado en Ciencia Política (UBA). Maestrando en Teoría Política y Social (UBA). Becario UBACyT con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG/UBA). Correo electrónico: aguirregermanr@gmail.com

**Palabras
clave:**

Ricardo Rojas, proscripción, liberalismo, democracia, nacionalismo.

Abstract:

The present article seeks to highlight the concept of “proscription” within the works of Argentine intellectual Ricardo Rojas, fostering a dialog between liberalism and democracy. The concept of proscription, though recurrently visible in political speeches of Rojas from the democratic breakdown of 1930, recalls the volume “Los proscriptos” of his book Historia de la literatura argentina, in which he analysed the works of the exiled intellectuals during the government of Juan Manuel de Rosas. This article is divided into three parts. Firstly, we replenish the interpretation of Rosist period, emphasizing the analogy Rojas establishes between that historical moment and his present. Secondly, we recover the participation of Rojas in the Radical Civic Union and his interpretation of the political situation in terms of the proscription the party suffered. Thirdly, we restore the proposal of Rojas for a social democracy, arisen as a reply to the new reality of the twentieth century. We conclude stating that Rojas strains the classic doctrines of liberalism and that the linkage between liberalism and democracy within his works enables us to discuss the common idea of a disagreement between both traditions in the Río de la Plata.

Keywords:

Ricardo Rojas, Proscription, Liberalism, Democracy, Nationalism.

1. Introducción

De un lado lo efímero, del otro lo perenne; de un lado lo de algunos, del otro lo de todos; de un lado el capricho, del otro la ley; de un lado la oligarquía gozadora, del otro el pueblo sufrido; de un lado el exitismo, del otro la esperanza, y con nosotros la voluntad resuelta a seguir combatiendo por los ideales de nuestra nacionalidad.

Ricardo Rojas, «El comicio cerrado», 27 de octubre de 1931.

Quizá uno de los empeños más extendidos del pensamiento político argentino sea la pregunta por nuestra tradición liberal. Ciertamente, dicho empeño choca con una innegable dificultad, que no es otra que la equivocidad con la que nos encontramos cada vez que queremos hablar de una «tradición liberal argentina», pretendiendo estructurar sus confines y características. Más aún, esta referencia se muestra como un balbuceo de la lengua, antes que como una certeza, cuando se intenta ponerla en diálogo con la tradición democrática y con el nacionalismo.

Puede subrayarse que, en sus orígenes anglosajones, el liberalismo buscaba fundamentalmente establecer límites a la acción de gobierno (Gallo, 1984). Los liberales clásicos entendían que hay un ámbito de la vida humana —la esfera privada del individuo— que debe subsistir intacto de la injerencia gubernamental. El mecanismo que apuntaló esta tradición de pensamiento para garantizar dicha protección consistía en un sistema de leyes generales y, en tanto tales, superiores al arbitrio del gobernante. La ley debía garantizar la salvaguardia de aquello que John Locke abarcó bajo el término «propiedad» —la vida, la libertad y los bienes del individuo. Ahora bien, si lo que interesaba al liberalismo era la defensa y progresiva ampliación de ese ámbito privado, ¿no era preferible extenderlo completamente y eliminar toda forma de gobierno? La respuesta que dieron los liberales es que bastaba con que un solo individuo creyera apropiado avanzar sobre la libertad o propiedad de

otro para que el orden armónico se viera alterado. El gobierno hallaba su justificación en la necesidad de proteger la libertad de los individuos de cualquier atropello ilegítimo de otros; pero, concomitantemente, también el gobierno tenía que evitar abusar de su poder y debía limitarse a cumplir sólo su tarea específica. Estos principios dieron lugar al *Stato neutrale e agnostico* característico del siglo XIX, cuyas únicas funciones eran la justicia y la seguridad. Aunque varios pensadores liberales estuvieron de acuerdo en que la regla «un hombre, un voto» constituía un método adecuado para seleccionar a los gobernantes, no había una preocupación primordial respecto de los orígenes del gobierno. En otras palabras, su inquietud primaria era que el gobierno no excediera sus funciones legítimas, cualquiera sea su origen. Para la tradición liberal clásica, cualquier poder ilegítimo corrompe, y «la dictadura de la mayoría adolecía de los mismos defectos que el absolutismo monárquico» (Gallo, 1984: 253).

Suele entenderse que, en la historia argentina, ha habido un recurrente fracaso en conciliar liberalismo y democracia. Roldán ha subrayado que nuestra tradición liberal decimonónica, encerrada en la exigencia de impulsar las transformaciones sociales que el diseño institucional exigía, contribuyó a edificar una cultura política en la que «la contribución específicamente liberal estuvo poco presente. La paradoja de esta tradición es la de haber construido un Estado fuerte en el que la sociedad debilitó su autonomía en nombre del liberalismo» (2011: 7). Al mismo tiempo, el autor indica que el imaginario democrático argentino fue en su origen igualitario y esencialista, lo cual dificultaba articularlo con principios liberales.

Por su parte, Annino y Guerra (2003) cuestionan la idealización de la doctrina liberal europea, la cual, afirmada en la ponderación del individuo racional como sujeto histórico, ocluye la posibilidad de descifrar un liberalismo que pueda plantear un sujeto político homogéneo como la nación o el pueblo. Desde esta lectura, es posible poner en cuestión cierta creencia que atribuye la maduración de una visión unanimista de la política a la debilidad de los argumentos liberales en el Río de la Plata, puesto que esto, aunque podría ser cierto en el caso de un determinado liberalismo, no abarcaría todas sus posibles versiones. Palti (1994) cuestiona la

perspectiva que analiza la historia política argentina en términos de una progresiva imposición de los principios liberales y de una ampliación de la ciudadanía, y en cambio, propone centrarse en diferentes debates y «momentos» del liberalismo argentino decimonónico, a partir de los cuales observa que los ideales políticos condicionan las prácticas políticas, y viceversa, rompiendo la perspectiva de premisas fijas que debían aplicarse en el tiempo gradual pero inevitablemente. Por su parte, Devoto densifica esta discusión al plantear la pervivencia del imaginario liberal durante «el largo siglo XIX» (2002: XXVIII) y la continuidad de una retórica que hacía de la Constitución de 1853 y de los padres fundadores deidades nacionales; retórica de la cual ni siquiera los nacionalistas autoritarios de la década de 1920 pudieron escapar y que coadyuvaría a que, al menos hasta 1932, su incidencia fuera débil en comparación a la fortaleza de la tradición liberal (Devoto, 2002: 316-317). En este sentido también se expresa Gallo (1989), al plantear la vinculación, antes que la oposición, entre liberalismo y nacionalismo durante el siglo XIX, la cual, sin embargo, no habría de subsistir en el siglo siguiente. Como vemos, las interpretaciones acerca de la tradición liberal y de sus vínculos con la democrática están lejos de ser saldadas.

Ricardo Rojas, con su pluma, expresa ciertas tensiones y filiaciones entre la tradición liberal y la tradición democrática en Argentina. Partiendo de la peculiaridad de su ideal nacionalista —el cual, aunque usualmente encuadrado dentro del «primer nacionalismo» en convivencia con el de Manuel Gálvez y Leopoldo Lugones, se diferenciaría del de éstos, así como del nacionalismo autoritario de la década de 1930—,³ podemos leer su producción teórica en clave del intento por aunar la defensa del principio democrático de la soberanía popular con la construcción de un estable orden institucional. Desde ya, esta apuesta nunca estuvo exenta de problemas, puesto que tenía que dar una respuesta a la pregunta por los determinantes del lazo social, *máxime* cuando la dificultad central del nacionalismo de la sociedad de masas se

³ Para un despliegue de la denominación «primer nacionalismo», véase Cárdenas y Payá (1978). Acerca del «triángulo nacionalista», véase Svampa (1994: 97-114). Respecto de las diferencias entre el nacionalismo de Gálvez, Rojas y Lugones, véase Ferrás (2011), Barbero y Devoto (1983), Devoto (2002: 47-119) y Lvovich (2003: 119-132).

mostraba en la dislocación entre el «deber ser» de la nación —la unidad— y lo que realmente constituía su «ser» —la heterogeneidad— (Ferrás, 2011: 22-24).

Estas tensiones y filiaciones adquirirían todo su esplendor al comenzar la tercera década del siglo XX. El golpe militar del General José Félix Uriburu produce el primer quiebre a las instituciones democráticas al derrocar la segunda presidencia de Hipólito Yrigoyen, clausurando, así, la «república verdadera». Un año después, en 1931, Ricardo Rojas anuncia su afiliación a la Unión Cívica Radical. Relata un cronista del periódico *Noticias Gráficas* la sorpresa que causó en los círculos universitarios cercanos a Rojas el hecho de que éste decidiera volcarse a la política activa en medio de la exclusión de la participación ciudadana. Pero, precisamente este escenario hostil es el que lo anima a involucrarse en la arena política, conmovido por la profunda crisis que amenaza las instituciones vitales del país (*Noticias Gráficas*, 10 de octubre de 1931). El pensamiento de Rojas no varía demasiado, pero sí su inserción social, a la vez que muestra su singular capacidad para adaptar su sistema de ideas nacionalistas a nuevas realidades. En 1931 escribe «El Comicio cerrado» y en su calidad de Convencional Nacional, Rojas se convierte para los militantes del partido en «el canciller de hierro de la abstención». Para Rojas, se trata de la «proscripción de la ciudadanía», una «situación de hecho, impuesta por actos de tiranía contra todo un pueblo, cuyas consecuencias aún palpamos» (Giacobone, 1991: 104). En febrero de 1932, Rojas e Hipólito Yrigoyen —quien recién abandonaba su confinamiento en la isla Martín García— se conocen. El ex presidente se lamenta de que hayan tardado tanto en encontrarse compartiendo los mismos ideales. Rojas responde: «Señor: si yo me hubiera acercado cuando Ud. ejercía la presidencia, este encuentro de hoy no tendría el significado que ahora tiene» (Castillo, 1999: 231). Rojas no siendo personalista se afilia a la U.C.R en el momento en que la mayoría de los antipersonalistas huyen. A fines de 1933, en medio de un revolucionado clima político, el presidente Justo decreta el estado de sitio y varios radicales junto con los revolucionarios de la insurrección de Paso de los Libres son confinados a Ushuaia, entre ellos, Ricardo Rojas. A este confinamiento lo llama «exilio» y con ello recrea el mito de la escritura que funda la

república libre de la Generación del '37. Escribe desde la cárcel: «¿Quién era yo, tal vez un amauta? Quizá un baquiano de la travesía. O un expatriado aquí en mi propia patria» (Rojas, 1947: 326).

He llegado a esta altura de mi vida —afirma Rojas— sin haber estado jamás en ninguno de nuestros partidos políticos [...] y así habrían seguido transcurriendo mis días, en el retiro del estudio, que no fue torre de marfil para mi deleite, sino atalaya de piedra para mi ansiedad, a no ser por la crisis profunda que hoy amenaza nuestras instituciones vitales (*Noticias Gráficas* 10 de octubre de 1931).

Rojas, que hubiera continuado su accionar entre los anaqueles de la historia y las aulas universitarias, que «rechazaba íntimamente la política que había consumido la vida de su padre, don Absalón» (Castillo, 1999: 211) y era poco aficionado a las artes palaciegas (Rojas, «Entre Doctores y Bohemios»), sentía en este momento la necesidad de un compromiso más encarnizado para con las instituciones de la nación. No obstante, esta respuesta del poeta que escribiera la agonía étnica de la patria en *Blasón de Plata*, no debería haber sido tan sorprendente. Sus libros —como aclara en la entrevista a *Noticias Gráficas*— daban cuenta de su actitud y le imprimían un rumbo doctrinario a la misma. Ciertamente, todos sus estudios sobre el pasado nacional están orientados hacia el porvenir. Aún más, podríamos sugerir que la mayoría de sus escritos están motivados por los conflictos coyunturales del presente y posan su mirada en el pasado, en busca de novedosas respuestas que siempre estuvieron ahí, en las capas geoculturales de la intrahistoria. ¿No fue acaso el inventor de la política moderna, Niccolò Machiavelli, quien afirmó con orgulloso aire renacentista que los hombres debían construir su futuro con los ojos puestos en los aciertos y en los errores del pasado?

Desde antes de nacer, Rojas encarna los avatares de la política criolla. El «mataquito» —como lo llamaban de pequeño— es concebido en Santiago del

Estero y alumbrado en Tucumán, víctima de las rencillas políticas que hicieron huir a su familia de su pago natal. Recordamos que, cuando el poeta americano hurga en los arcanos del pasado en busca del «alma de la patria» (Canal Feijóo, 1958), los recuerdos de su infancia en la zona mediterránea, le hacen hundir sus narices en el meollo de la política nacional: la formación del caudillismo sudamericano (Rojas, 2001: 123). Producto —a su entender— de un proceso de transmutación cultural entre el conquistador europeo y el habitante americano (Rojas, 1946: 81-82). Con simpatía vernácula escribe sobre el escenario geográfico y social que enlaza al caudillo con las masas populares y lo denomina «geografía espiritual de la República» (Rojas, 2001: 138). En *La argentinidad*, vislumbra que había «una fuerza territorial y popular superior a la conciencia o voluntad de sus próceres» (Rojas, 1916: 412) que forjó las luchas por la independencia y es constitutiva del «alma de la patria». No obstante, en este mismo gesto interpretativo de la democracia americana, avizora los peligros del caudillismo: la demagogia y la concentración de poder. Así, interpreta la totalidad de la historia política de la nación, como una oscilación entre la anarquía y el despotismo o la demagogia (Rojas, 1908: 142). Esto lo lleva a afirmar que «nuestra evolución constitucional ha marchado por caminos de sangre y de violencia. Tendencia del gobierno al despotismo y en el pueblo a la sublevación» (Rojas, 1946: 293). Como escribe en *Cosmópolis*, esta dialéctica es la que va determinando los negocios públicos. En su lectura de los avatares de la historia política nacional, sostiene que:

El pueblo en su totalidad (las masas, propiamente dicho), no entró en la acción democrática sino en la hora de la epopeya y, más que el voto, su arma fue el fusil o la lanza o el sable. Así el pueblo se confundió con los ejércitos de la independencia y luego con las montoneras, ejércitos de la guerra civil. El hábito de guerrear envició la política y así, cuando el pueblo fue llevado a elecciones, decíase “la batalla comicial”, porque lo era realmente. Toda la técnica y el vocabulario de la guerra pasaron a la política (Rojas, 1946: 206).

En las siguientes líneas, intentamos mostrar que, en presencia de semejantes fantasmas acechando la democracia argentina, no es casual que la idea de «proscripción» apareciera como un *sino* de nuestro desarrollo histórico. El concepto de «proscripción», presente recurrentemente en las intervenciones políticas de Rojas a lo largo de la década de 1930, rememora el tomo «Los proscriptos» de su *Historia de la literatura argentina*, donde analizaba las obras de los intelectuales exiliados durante la época de Juan Manuel de Rosas. A partir de este objetivo, el trabajo se articulará de la siguiente manera. Primero, repondremos los nodos de la interpretación del período rosista, sobre todo a partir de la analogía que Rojas establece entre ese momento histórico y su presente. Segundo, recuperaremos la participación de Rojas en la U.C.R. y su lectura de la realidad política en términos de la proscripción que sufría la agrupación partidaria. Tercero, restituiremos la apelación de Rojas a repensar, como hicieron los hombres de 1837, los lazos de la argentinidad, y a dar respuesta a los nuevos desafíos sociales. Cuarto, resumiremos la argumentación y daremos lugar a algunos comentarios finales.

I. Proscripción y exilio: un pensamiento en confrontación

En el decir de Rojas, la aventura septembrina no puede entenderse en términos estrictamente coyunturales, esto es, como un sobresalto institucional que terminó con la destitución de un presidente. En realidad, los acontecimientos de septiembre de 1930 constituyeron un verdadero quiebre de la tradición política inaugurada en 1853. A partir de esta lectura, Rojas establece una recurrente analogía entre la situación que se vivía en su tiempo y aquella que tocó transitar a los intelectuales de la Generación del 1837. Así como los tiempos de Rosas expresaban, en el decir de nuestro autor, los problemas del período preconstitucional, la dictadura de Uriburu supuso un retorno a aquél mismo período. La situación de los intelectuales de aquella época y la de quienes combatían la dictadura septembrina era también análoga. Su estatus de «proscriptos» los unía en tanto perseguidos por actos de «tiranía». En este punto, la

conexión entre sus escritos de la década de 1930 y el tomo «Los proscritos» de su celeberrima *Historia de la literatura argentina* —publicada en la época de la primera presidencia de Yrigoyen— adquiere plena transparencia. De igual modo, Rojas entiende que, así como aquellos intelectuales pensaron y desarrollaron los cimientos del orden constitucional de 1853, es tarea del radicalismo en su presente repensar esos mismos cimientos para adecuarlos a los nuevos desafíos sociales.

En otras palabras, el autor de *El Profeta de la Pampa* fue el primero en descifrar el secreto del *hacer* de la política argentina a través de su escritura: «proscripción» es el término que define las condiciones de producción de las letras que forjan la República nacional. Con este signo «canoniza» una escritura en confrontación, en tensión, como constitutiva de la literatura nacional; expresión primera de la *nacionalidad*. «Los Proscritos» llamó Rojas a la Generación del '37 para enfatizar la condición de sus escritos desde el exilio, en franca confrontación con el gobierno de Don Juan Manuel de Rosas. Desde la cosmovisión de Ricardo Rojas, la idea de proscripción expresa un conjunto de acciones emanadas no de la acción «voluntaria» sino de una situación de hecho impuesta por actos de tiranía (Rojas, 1946).

En virtud de esto, no es casual que el segundo capítulo de su reconocida obra *El radicalismo de mañana* lleve por título «La tiranía preconstitucional». Allí, Rojas restituye algunos aspectos generales de la teoría de regímenes de gobierno. Según el intelectual argentino, «[e]l gobierno es inherente a todas las sociedades humanas» y todas las referencias a estados sociales armónicos que puedan subsistir sin un mínimo de autoridad constituyen un sueño de filósofos o profetas. Rojas recupera la tradicional distinción aristotélica entre monarquía, aristocracia y democracia, aunque entiende que «[t]ales gobiernos y sus variedades pueden reducirse a dos tipos: el gobierno que se genera en la familia o la tribu y el que se funda en la ciudad o la nación» (Rojas, 1946: 35).

Para Rojas, es en la segunda tradición en la que los pueblos occidentales han encontrado su principio. «De la Grecia deriva [...] la civilización política occidental, a cuya diáspora se debe la formación argentina» (Rojas, 1946: 37). Este modelo —que,

para Rojas, es expresado también por la nación moderna— trae consigo una serie de consecuencias:

El hombre ocupa ahora el centro del sistema: la libertad es su impulso, la justicia su norma, y su fin la igualdad de oportunidades para las más completas realizaciones de la vida. El gobierno deja de ser la arquitectura inmóvil del pasado, para ser un instrumento de creación social, que el hombre mismo, como ente espiritual autónomo, crea y maneja de acuerdo con sus ideales de civilización. La fuerza ya no sirve como defensa del privilegio doméstico, de la superstición intangible, de la ambición sensual, sino como herramienta de un trabajo en que el individuo y la sociedad buscan su equilibrio. Ese equilibrio, que llamamos justicia, es la disciplina de la libertad (Rojas, 1946: 38).

Los ideales de dicha tradición se enraizaron en nuestro continente «como en tierra virgen» (Rojas, 1946: 38). Por el contrario, Rojas entiende que la tradición vinculada al patriarcado no ha hecho raíz en nuestro suelo. Y eso implica que el despotismo no puede ser sino algo anormal y esporádico en nuestro continente.

No obstante, esta apreciación remite sólo a uno de los elementos —el del ideal político— que Rojas pondera a la hora de entender nuestro desarrollo histórico. El otro elemento está dado por la realidad social de nuestros pueblos, realidad que puede ir cambiándose conforme los ideales políticos se concreten y pretendan realizarse. En este punto, a diferencia de la sociedad de trasplante que planteaba Sarmiento con su fórmula «Civilización y barbarie», Rojas propone la dupla «Indianismo y exotismo» para pensar en una sociedad de germinación, en la cual se produce la pugna o el acuerdo entre el elemento exótico y el elemento raizal, y donde hay una coactuación de ritmos históricos e influencias territoriales, generando las condiciones de posibilidad de una síntesis: su conocida *Eurindia*⁴ (Rojas, 1980: 107).

⁴ *Eurindia* es una suerte de deidad indiana, síntesis de la nacionalidad, que convoca a Europa (*Eur*) y a la tierra indiana (*India*).

Hay una firme creencia en Rojas a lo largo de toda su obra de entender la democracia argentina —en su expresión primigenia como inorgánica y luego, a partir de la reforma electoral de 1912, como orgánica o representativa— como la formadora de nacionalidad, por ello es «inherente a la argentinidad». Al mismo tiempo que considera a la democracia un «estado natural», un *destino* arraigado en las fuerzas primigenias de la tierra americana, la facticidad de la historia política nacional se le revela como la imposibilidad de cristalizar instituciones democráticas estables, entre demagogias y tiranías. Aporía, en verdad, inherente al universo democrático.

El período rosista es el caso típico de estas tensiones en nuestro desarrollo histórico, que se muestra en la desviación de nuestra tradición democrática hacia la demagogia y el despotismo. «La rotura del sistema virreinal y la insurgencia libertadora, promovieron la demagogia, y ésta fue seguida de la dictadura, para someter las regiones y las multitudes a un orden elemental. Todo esto se personificó en Rosas, demagogo y tirano a la vez» (Rojas, 1946: 41). Su régimen, en la interpretación de Rojas, no discutió la sanción de la Constitución y retrasó así la organización nacional.

Rosas sacó provecho del desprestigio en que habían caído los unitarios, quienes continuaban apelando a teorías exóticas e incluso recurrieron a la alianza con monarquías europeas para combatir, mediante la guerra y el bloqueo, a su régimen. «El resultado fue que el patriotismo instintivo del pueblo sostuvo al gobierno que defendía la independencia nacional» (Rojas, 1946: 44). Rosas entendió la realidad de su pueblo, aunque no intentó modificarla ni darle un sentido institucional. «Que Rosas representaba el sentimiento del país, no puede negarse, porque tuvo la adhesión de Buenos Aires y de las provincias, de los caudillos y de los pueblos [...] Si Rosas era la barbarie, barbarie era todo su país» (Rojas, 1957: 278).

Ahora bien, mientras Rosas tomaba la realidad de ese momento como un hecho, sin intentar cambiarla, correspondió a los intelectuales de la Generación de 1837 tratar de recuperar el ideal de Mayo y realizarlo.

La Generación de 1837, en el decir de Rodríguez y Pinto (2013), fue consciente de la especificidad del espacio político sobre el que tenían que

desenvolverse: el desierto. El objetivo de estos intelectuales «era terminar la revolución política iniciada con la gesta emancipadora de Mayo y de la independencia con una revolución cultural» (p. 36).⁵ Su proyecto de nación «participa de un horizonte de sentido donde conviven [...] dos modelos: la nación política, heredada del iluminismo, y la cultural, propia de la tradición romántica» (p. 47). El desierto, según sostienen los autores, se constituye en un aspecto clave porque supone partir de un no-lugar y desanclar la nación de todo pasado: «un ideal proyectivo de una comunidad política que se aglutina en pos de un futuro común [se articula] con el reconocimiento de que no hay futuro posible si no se transforma un presente que no es otra cosa que el obstáculo que nos ata al pasado» (p. 47).⁶

A partir de esto, no resulta sorprendente que el régimen de Rosas aparezca como el trasfondo sobre el cual este núcleo de intelectuales se mira, y al cual quiere superar. Tal como sostiene Mercedes Betria,

el fenómeno rosista es un elemento clave en el pensamiento político de la Generación del '37, que se instala como un nudo problemático que lo tensiona en diálogo permanente, no solo porque es el poder contra el cual van a confrontar a partir de 1838 sino porque es a partir de él que dicha generación evalúa los logros del pasado y los desafíos del futuro para la república en el Plata (Betria, 2010: 111).

En la Generación de 1837 se conjugan distintas tradiciones políticas, que entran en simbiosis y dificultan el intento de deslindar una de la otra. Es el caso de las

⁵ Como sostiene Betria (2010), «Echeverría y Alberdi coincidieron en un mismo diagnóstico sobre la realidad política de su tiempo: por un lado, que el siglo XIX llamaba a terminar la Revolución de 1810 afianzando sus ideales de *democracia* y *progreso* en la construcción de un orden nacional republicano que superara la política de facciones y, por otro lado, la certidumbre de que la clase dirigente unitaria había fracasado en esa tarea debido a su adopción de un sistema electoral inadecuado para las condiciones reales del país» (pp. 111-112). Ahora bien, a partir de la influencia de Cousin y Guizot, los intelectuales rioplatenses plantearon que la voluntad del pueblo debía ser mediatizada por la soberanía de la razón, lo cual los llevó a plantear que «[l]a democracia [...] no es el despotismo absoluto de las masas, ni de las mayorías; es el régimen de la razón» (p. 113).

⁶ Acerca de la Generación de 1837, cuyo estudio acumula una copiosa bibliografía secundaria, véase también Myers (1998) y Katra (2000).

influencias republicanas y liberales. Como sostiene Villavicencio «la construcción de la nación republicana y la consecuente búsqueda de una identidad colectiva que le sirviera de base fue [...] la tarea explícita de una generación intelectual, la autodenominada “nueva generación” de la cual Sarmiento y Alberdi son figuras paradigmáticas» (2008: 25).

El propio Alberdi expresa este punto de vista en el siguiente pasaje:

sin haber vivido tanto como la Europa, al primer albor de independencia quisimos alcanzar nuestros tiempos representativos; y saltando de la edad colonial a la edad representativa, quisimos ser viejos cuando recién nacíamos. Nos hicimos independientes, y en seguida demócratas, como si la independencia interior fuese un inmediato resultado de la independencia exterior [...] intentamos principiar un camino por el fin porque, en efecto, la democracia es el fin, no el principio de los pueblos. Pero, pues, está dada ya entre nosotros, nos avenimos tanto con ella, nos gusta tanto, no hay más remedio que ser demócratas. Sin embargo, una convicción es necesaria, cuya falta pudiera todavía colmarnos de desastres, y es de que: es menester dejar pasar a nuestra democracia, por la ley de desarrollo sucesivo a que todo está subordinado en la creación; y desde luego, convenir en que la democracia actual tiene que ser imperfecta, más visible que íntima, y que serlo sin remedio, porque así lo exigen las condiciones normales de nuestra existencia presente (citado en Betria, 2010: 115).

Esta inquietud también se revela en Sarmiento, sobre todo a partir de la observación del fenómeno estadounidense. De manera análoga a como lo hiciera el francés Tocqueville unos años antes, Sarmiento se nutre de la experiencia del país del norte para pensar el horizonte de desafíos que constituye nuestra sociedad, así como la perspectiva de un futuro democrático. Según Tocqueville, los dos principios modernos —libertad e igualdad— se encuentran en tensión en Estados Unidos, y el interrogante es si pueden coexistir. En la interpretación de Villavicencio (2008) «[e]l principio

rector de su análisis es la igualdad de condiciones que, en tanto pasión democrática, derriba las antiguas barreras de la aristocracia y crea nuevas condiciones para la dominación. Precisamente esa sociedad igualitaria pone en riesgo el principio de la libertad» (p. 60).

Para Sarmiento, los principios de libertad e igualdad han adquirido, en las sociedades sudamericanas, formas distorsionadas: la libertad, habiendo incorporado el principio revolucionario de mayo, ha sido trastocada por el gaucho en libertad sin límites y terminado por justificar el uso irrestricto e indiscriminado del poder; la igualdad, por su parte, ha devenido en igualitarismo, situación que promueve la obediencia ciega al caudillo. En concurrencia, ambas formas distorsionadas coadyuvarán a la generación de un solo efecto: el despotismo (Villavicencio, 2008: 59-61).

Asimismo, tanto Tocqueville como Sarmiento perciben la importancia del individuo en la sociedad estadounidense, aunque con percepciones y valoraciones diferentes. Mientras que para Tocqueville la pasión individualista constituye un camino hacia la crisis de las virtudes cívicas y la antesala del despotismo, para Sarmiento «[l]a oposición entre el deseo egoísta del individuo moderno y la pasión cívica del individuo clásico no constituye un motivo central [...]» (Roldán, 2005: 46). Por el contrario,

[l]a virtud cívica, la experiencia del propietario y la moderación del creyente constituyen al hombre civilizado cuya acción Sarmiento observa en Estados Unidos. [...] La civilización que Sarmiento encuentra es un progreso que se ha expandido a todos los ciudadanos, que se ha “democratizado”. La democracia que Sarmiento halla excede la igualdad de condiciones; se expresa en la difusión masiva del progreso (Roldán, 2005: 48-49).

Rojas, a pesar de elogiar a los intelectuales de la Generación de 1837 por su importante rol histórico, se muestra concomitantemente crítico de algunos de sus

postulados —sobre todo, como vimos, de la interpretación sarmientina en clave de «civilización y barbarie»— y plantea, en su lectura de este período histórico, una dialéctica entre la realidad social y el ideal político.

Concibo la historia, no como una lucha entre civilización y la barbarie, abstracciones mitológicas que no tienen realidad separadamente; sino como una transformación paulatina de la realidad animada y moldeada por el ideal. Antes de 1810 teníamos una civilización; la civilización española trasplantada a América; un nuevo ideal se infundió en ella, rompiendo el viejo molde, y la realidad libertada en el desierto entró en período de renovación. [...] Entonces los elementos desplazados comenzaron a buscar su nuevo quicio, [...] lo hallaron instintivamente en el orden pragmático de lo que se llama la dictadura y el federalismo gaucho, dentro de nuestra incipiente vida pastoril. Eso era *la realidad* [...]. Pero tal como los héroes de 1810 no aceptaron la realidad colonial y rompieron esa forma de civilización, así los héroes de 1837 no aceptaron la realidad que Rosas personifica, y procuraron transformar esa civilización rudimentaria elevándola a mayor nivel de cultura, y *eso era el ideal*. (Rojas, 1957: 279)

Los intelectuales del '37 «estilizaron la lucha en la fórmula de “Civilización y barbarie”» cuando en realidad la lucha era entre «la ciega realidad argentina y el teorismo exótico o anacrónico», o entre indianismo y exotismo. Rojas rescata el hecho de que estos hombres expresaban el «espíritu liberal» y su lucha constituyó un «episodio honroso para el liberalismo argentino». No obstante, fracasaron recurrentemente en su objetivo, hasta que encontraron en las propias filas del rosismo un caudillo —Urquiza— que pudo concluir con el régimen. Con Urquiza, se logró aunar la realidad interior, cuya expresión máxima eran los caudillos provinciales, con el ideal democrático, cuyos exponentes eran los intelectuales proscriptos. «En esa conciliación del ideal democrático y de la realidad americana descifrábase el enigma

que los monárquicos y los unitarios de las oligarquías anteriores no pudieron descifrar y que tampoco descifró el tirano [Rosas]» (Rojas, 1946: 46).

La ponderación de la época histórica de Rosas no es una peculiaridad de Rojas. Antes bien, la discusión en torno a ese período histórico venía suscitando posturas divergentes articuladas en un debate intelectual cuyos orígenes datan de fines del siglo XIX. En este contexto, en la década de 1930 Rojas ajustó su interpretación del rosismo en torno a nuevos objetivos —la lucha contra el gobierno autoritario—, pero el contenido de sus consideraciones no difiere del sostenido décadas atrás.

Aunque Devoto (2002) entiende que los intelectuales de este debate —entre los que podemos mencionar, además de a Rojas, a Adolfo Saldías, Manuel Gálvez, Ernesto Quesada, José María Ramos Mejía, Juan Agustín García, entre otros—, a pesar de sus matices, comparten una común inserción dentro de la tradición liberal (p. 44), reconoce que hay diferencias en su lectura de la historia y en los enfoques con los cuales se acercan a ella. Pensadores positivistas como Ernesto Quesada y José María Ramos Mejía, a pesar de estar claramente preocupados por la implementación de una educación nacionalista, no pudieron, en el decir de Devoto, desarrollar en sus obras una «pedagogía cívica» sino que, antes bien, ellas tenían un tinte de sistematicidad y neutralidad propio del positivismo de esos años. Sus obras estaban estructuradas «en forma analítica más que narrativa» y se mostraban «desinteresadas acerca de las relaciones existentes entre aquel pasado y este presente, lo que las hacía desde luego poco aplicables a los efectos de construir una tradición» (p. 58). En contraste con esto, «los dos grandes constructores [de tradición] serán Ricardo Rojas y Leopoldo Lugones» (p. 61).^{7 8}

⁷ Quesada, en *La época de Rosas* (1898), lleva adelante una especie de «absolución» del Restaurador al explicar su gobierno como un producto de su época histórica, esto es, como «fruto de la evolución social» (Canavessi, 2008: 186). En divergencia con la lectura de Rojas, la cual afirmaba que Rosas fue un «tirano» y que retrasó la sanción de nuestra Constitución Nacional, Quesada entiende que Rosas enarbó un marco jurídico legítimo y atento a las circunstancias y posibilidades del momento histórico. Quesada asume una lectura evolutiva, en la cual el lugar de Rosas fue importante en tanto escalón de una trama de progresivo avance social (Canavessi, 2008: 189-191).

⁸ En el decir de Terán (2000), Ramos Mejía sigue coherentemente en *Rosas y su tiempo* (1907) los lineamientos de *Las multitudes argentinas* (1899). Ramos Mejía entiende que las grandes multitudes irracionales necesitan un conductor, y aquí es donde la figura de Rosas cobra importancia: éste supo sintetizar en su persona las pasiones de las multitudes. En otras palabras, el centro de interés de Ramos Mejía pasa de la multitud al líder (Terán, 2000: 116-119).

El análisis que Rojas hace de la historia busca, entonces, encontrar una conexión entre pasado y presente articuladora de una identidad nacional y vigorizadora de una tradición. Por ello, no es extraña la presencia de analogías entre momentos conceptuales del pasado y del presente; el *sentido* de la interpretación histórica de Rojas resulta central para aprehender su apuesta discursiva.

Según la lectura de Rojas de la historia, el golpe de septiembre de 1930 constituyó una reacción regresiva, que retrotrajo a nuestro país a las épocas de la ausencia de ley, al período preconstitucional. No obstante, la analogía con el período rosista tiene un límite, que es el de la legitimidad: pues aun Rosas «era explicable en la anarquía del periodo posrevolucionario [...] fue popular y ejerció la dictadura por delegación legislativa, no por usurpación militar» y —aclara— «su poder tuvo la plenitud estética del instinto [...] asemejándose a una fuerza ciega de la naturaleza. Nada de esto hubo en la dictadura de 1930, más inexplicable después de 78 años de vigencia constitucional» (Rojas, 1946: 303).

II. Ricardo Rojas, proscripto de la ciudadanía

En su manifiesto al pueblo de la República del 27 de octubre de 1931, «El comicio cerrado», Rojas llama a los radicales y, con ello, se llama a sí mismo, «proscriptos de la ciudadanía» (E. Gallo, 2009: 261) porque ante «la fuerza que impera como una espada desnuda»:

El espíritu del radicalismo, que es el espíritu de Mayo y de la Constituyente, palpita no sólo en la reforma electoral contra la oligarquía política, sino también en la reforma universitaria contra la oligarquía doctora, y en la reforma obrera contra la oligarquía económica. Esas tres fuerzas reaccionarias de filiación exótica o anacrónica, son las que se han unido contra la Unión Cívica Radical, apoyándose en prejuicios

virreinales y en ambiciones antorchadas. Las líneas están así tendidas y el pueblo lo sabe (E. Gallo, 2009: 260).

¿Qué es lo que sabe el pueblo, a los ojos de Rojas? Que su condición de «proscrito» por la dictadura del '30, convertía a este partido nacido en las postrimerías del siglo XIX, en la reencarnación del espíritu de Mayo y las luchas por la independencia; en el «conspirador» democrático por excelencia. Motivos todos influyentes en la elección ricardiana para entrar en la arena política, ya que la UCR no es «una creación burocrática *ex nihilo*», sino —afirma Rojas— «un engendro viviente» que «brota de la tierra»; «su carne es el pueblo, su alma es de la historia, sin soluciones de continuidad» (Rojas, 1946: 221). Rojas entreteje las hebras utilizadas para la construcción de un pasado para la democracia argentina (Hourcade, 1995) de *La Argentinidad* en los telares que descubren la formación histórica de las razas en el suelo americano. Resultado de ello es la explicación etimológica de la palabra «radical», homónimo del partido político: Radical, «raíz», que «brota de la tierra»; también significa «partido de reformas extremas, especialmente en el sentido democrático». Así, continúa Rojas, «el radicalismo tiene su raíz en el pueblo y quiere arrancar de raíz las instituciones, costumbres e ideas nocivas al pueblo» (Rojas, 1946: 12).⁹

Al interior de la filosofía de la historia de Rojas, el radicalismo aparece como la expresión del Indianismo:

[...] un espontáneo sentimiento radical que se desliza como corriente subterránea en tres siglos de cabildos coloniales; que aflora, como imprevisto manantial, en las invasiones inglesas; que se abre cauce como río caudal, en la revolución de Mayo; que prosigue, como entre remansos, pantanos y escollos, durante las luchas republicanas del siglo XIX; y que

⁹ Rojas entiende por *pueblo* «no la sociedad con sus clases estáticas ni a la muchedumbre con sus pasiones dinámicas, sino a lo que el viejo derecho llamaba 'el común', conjunto de seres humanos que necesitan vivir espiritual y corporalmente unidos por la biología y en la historia por la comunidad del suelo y de las instituciones» (Rojas, 1946: 12).

llega a nuestros días, como irresistible torrente de nuestra vida política, identificándose con la voluntad histórica de nuestro ser nacional (Rojas, 1946: 15).

No sólo se trata del «único partido nacionalista de esencia popular» (Rojas, 1946: 7) que expresa en su doctrina la representación de la totalidad de la sociedad de heterogeneidad extrema que ocupa las reflexiones constantes del sistema de ideas nacionalista de Rojas, sino que se identifica con «la voluntad histórica de nuestro ser nacional»; es decir, la «argentinidad». La nacionalidad argentina se formó dentro de una democracia, por este motivo la misma es «inherente a la argentinidad» (Rojas, 1946: 108). A su vez, como un destino manifiesto surge de los artilugios épicos legendarios ricardianos que «la argentinidad nació a la historia junto con el ideal democrático del radicalismo» (Rojas, 1946: 73). Afirma en *El Radicalismo de mañana*:

[...] estas luchas políticas de la Argentina colonial en las Repúblicas capitulares de hace cuatro siglos, instintiva rebelión democrática de los criollos, antagonismo de la mayoría popular frente a la oligarquía de los conquistadores, son los primeros movimientos del embrión argentino en su claustro materno. Descubro en esas luchas originarias, la misma necesidad biológica que estallara heroicamente en 1810, hora del alumbramiento, y las que aun continúan, como señales de nuestro crecimiento, con el radicalismo actual. Lo que antes resistía a la ascensión del criollo y del mestizo, es lo que ahora resiste a la ascensión de sus masas numerosas, ilustradas por la educación popular y engrosadas por los hijos de la inmigración, o sea los criollos y mestizos de la nueva Argentina, en incipiente ascenso (Rojas, 1946: 17-18).

En la década del '30 en su calidad de Convencional Nacional de la U.C.R.¹⁰, Rojas se convierte para los militantes del partido en «el canciller de hierro de la abstención». No obstante, el «mote abstencionista» es un error, ya que la abstención —dice— «es un hecho deliberado y voluntario» (Giacobone, 2003:103). A esta idea opone la de «proscripción», es decir, una posición causada por la prohibición explícita del llamado a elecciones de un gobierno de facto que no respeta la libre expresión de la soberanía popular vetando candidaturas y avasallando las garantías constitucionales. En la Convención Nacional de enero de 1935, en la que finalmente el radicalismo decidió volver a participar de las elecciones, un Ricardo Rojas que había quedado en minoría declaraba:

[...] hace nada más que un mes venían a mi casa los delegados de Mendoza a clamar por la reunión de la Convención para que se les autorizara a concurrir al comicio. Entraron y me dijeron: “Doctor, nosotros somos ahora concurrencistas, y hemos sabido y queremos oír sus razones de por qué Ud. es abstencionista”: alto ahí, les dije, yo no soy abstencionista y no permito que se me encastille de esa manera... El partido quiso ir al comicio y fue y luego vimos lo que le ocurrió. Quiso ir por segunda vez y vimos también lo que le ocurrió. Y luego, ante esa situación de hecho, a esa actitud la llamaron “abstención”: pero es algo mucho peor que la abstención: es el acto de la tiranía contra todo un pueblo cuya consecuencia hoy palpamos (*Tribuna libre*, 4 de enero de 1935).

Presagio de su exilio en Ushuaia será la definición de «proscripción» que propone al retiro de la presentación de candidaturas de la U.C.R. en las elecciones

¹⁰ Su prestigio como reconocido intelectual y la simpatía provocada por adherirse al partido en su momento más difícil, le garantizan un rápido ascenso a los niveles dirigenciales. Sin pasar por las formalidades partidarias Rojas se convierte rápidamente en un líder del partido como Convencional Nacional y es elegido Presidente del órgano partidario. En las elecciones del 24 de febrero de 1946 será primer candidato a Senador Nacional por la U.C.R.

fraudulentas del régimen. Nuevamente la proscripción aparece como un posicionamiento escritural y carnal del pensamiento democrático por excelencia. La idea de los Radicales como «proscriptos de la ciudadanía» es la condición de posibilidad del salto de Ricardo Rojas al escenario político. En febrero de 1932 Rojas e Hipólito Yrigoyen —que recién abandonaba su confinamiento en la isla Martín García— se conocen. A fines de 1933, en medio de un revolucionado clima político, Justo decreta el estado de sitio y varios Radicales son confinados a Ushuaia, entre ellos, Rojas. En su manuscrito «Exilio» —que luego publicará con el nombre *Archipiélago*— relata los sucesos por su cronología, como en los diarios de navegaciones:

Fui prisionero del Ejército en el Hotel Ritz de Santa Fe; detenido a bordo del Artigas, junto con eminentes conciudadanos; arrestado en Martín García, bajo custodia de la Armada Nacional; involuntario pasajero del transporte Chaco, a lo largo de la costa patagónica; y, finalmente, confinado por orden dictatorial en Ushuaia. Tierra de presidio para malhechores y de exilio para patriotas auténticos (Rojas, «Exilio»: Prólogo).

Ese mar por el que transitan hasta llegar a la ciudad de los confines del mundo es el mismo «que recorrieron los más grandes argentinos del siglo XIX, cuando el general Rosas los perseguía desde su solio tiránico por el delito de anhelar una civilización política para su patria» (Rojas, «Exilio»). Rojas lo bautizará el «mar de los proscriptos»: por donde pasaron Alberdi, Sarmiento, Mármol y otros exiliados del ciclo romántico que ocupan las páginas de «Los proscriptos» en su *Historia de la Literatura Argentina*. Por ese camino «también navegaron Mitre y otros proscriptos» y «se elaboró el ideal de la Constituyente». Surge, así, como un río caudaloso de las capas subterráneas de la intrahistoria de la democracia argentina, «el sueño de la nueva Argirópolis». Este sueño para Rojas contiene, según comenta, la isla utópica de su ideal nacionalista que «comprendía esa generación ahora gloriosa. Como los

penates en la nave de Enea —continúa Rojas— aquel mito iba, salvado, a bordo del Chaco, dentro de nuestras almas» (Rojas, «Exilio»).

El 30 de diciembre de 1934 en el viejo teatro Coliseo —aquél en el cual para la época del Centenario Lugones recitara su *Payador*— se reúne la Convención Nacional de la U.C.R. Rojas, nuevamente, propone la abstención o, mejor dicho, la «proscripción», pero esta vez otro será el escenario y la voluntad política de los Radicales, más proclives a participar en las próximas elecciones. Ahora estaba en posición francamente minoritaria. Señaló que era un error participar en esas elecciones, el partido «jamás retornaría a la austeridad de la abstención» y —como advierte Horacio Castillo— «Rojas no se equivocaba» puesto que «el problema del país no era solamente político sino social. Ya no bastaba la pureza del sufragio, el respeto de la Constitución, la moral republicana: era indispensable avanzar hacia lo que Rojas, con singular anticipación, llamaba *democracia social*» (Castillo, 1999: 244).

III. Más allá del hado de la proscripción: democracia social y ciudadanía activa en la propuesta de Rojas

Como dijimos, la analogía de Rojas con el período de la proscripción no se produce solamente para denunciar la dictadura de 1930. Además de esto, Rojas plantea la necesidad que tiene el radicalismo de contar con intelectuales que piensen nuevamente la realidad nacional, tal como lo hicieron los hombres del '37, debido a que desde 1853 hasta el siglo XX demasiadas cosas habían cambiado. En otras palabras, un nuevo areópago era necesario. De modo que la lucha no era sólo por recuperar el orden constitucional usurpado por los revolucionarios septembrinos, sino también plantear los desafíos políticos y sociales de cara al futuro del país (Rojas, 1946: 57-60).

Ahora bien, esta propuesta no supone una ruptura o desconexión con cierto componente liberal. Por el contrario, Rojas rescata la tradición liberal de nuestro país, y la incorpora en su modelo de democracia y en su lectura de la historia nacional.

Según expone Rojas, la democracia no se erige a partir de un pueblo en abstracto, sino que postula «hombres económicamente independientes e intelectualmente capaces, y admite la idoneidad como jerarquía». El Estado propio de este modelo democrático tiene como misión «la liberación material y moral del individuo» (Rojas, 1946: 241). En este punto, la única forma que Rojas entrevé para hacer frente a la inherente oscilación de la democracia entre el despotismo y la demagogia es el fortalecimiento de la ciudadanía por intermedio de dos elementos: la economía y la cultura.

El ser humano desarrolla una doble actividad: sobre su medio espacial, que es la tierra, y sobre su medio temporal, que es la historia. La sociedad que el individuo integra, reproduce aquella doble actividad del hombre: la una material, de relaciones económicas; psicológica la otra, de creaciones culturales. [...] pero la economía no es un fin en sí mismo, sino un medio necesario para los fines de la cultura, que es, en último término, la justificación histórica del Estado democrático [...]» (Rojas, 1946: 262).

Concomitantemente, Rojas sostiene que en América hay una tradición consolidada de poder personal. En cierta medida, Rosas, así como todos los caudillos que lo antecedieron y lo sucedieron, dejaron su huella. En nuestro continente, «el gobierno personal, creado por las costumbres, se modeló más tarde en las leyes». La institución presidencial ha absorbido esa tradición y ha incorporado la centralidad del poder personal en nuestro orden político. «La tradición del tirano, del caudillo, del libertador, del virrey, del adelantado, del conquistador, del inca y del cacique remoto, se resume en ese inmenso poder personal, instituido por la ley» (Rojas, 1946: 113). El poder presidencial, al estar limitado por la ley, no es despótico, pero el sistema de control de las atribuciones del presidente no se garantiza de forma automática. Es por ello que, como vimos, en último término «la democracia necesita ciudadanos libres por el trabajo propio y la cultura» (Rojas, 1946: 121).

En este sentido, Rojas destaca la tradición del caudillismo en América y pondera su rol central a la hora de encauzar los órdenes políticos. «El jefe es necesario

en los partidos y sólo hablan contra él los que olvidan la historia. El jefe ha de ser intérprete, conductor y maestro» (Rojas, 1946: 207).¹¹

Además de estos elementos, la novedad de su libro *El Radicalismo de Mañana* es —como escribe Castillo— el espíritu que envuelve la idea de lo que llamó «democracia social». Singular anticipación, sobre todo si se tiene en cuenta la emergencia de los derechos sociales en el país a partir de la década del '40 con el advenimiento del peronismo. Castillo no pierde la oportunidad de aclarar que las consideraciones sobre la justicia social de Ricardo Rojas son anteriores al peronismo y sugiere que el mismísimo Presidente Perón —según confesiones en privado del dirigente radical Jazmín Hortensio Quijano— habría tenido el libro *El Radicalismo de mañana* entre sus manos (Castillo, 1999: 248). Más allá de las suspicacias de la historia política argentina, así escribe Rojas sobre el programa reformista que debe llevar adelante el Radicalismo y que sienta las bases de la Declaración de Avellaneda de 1945 (Movimiento de Intransigencia y Renovación de la Unión Cívica Radical):

La emancipación del hombre argentino pasa por los medios económicos de la vida, por la justicia social [...]. El sufragio electoral no es un fin, sino solo un medio [...]. La emancipación del individuo hace a la abolición de las instituciones de privilegio que sean obstáculo para su emancipación integral [...]. El problema de la tierra es, en definitiva, el problema del hombre [...]. La cuestión agraria no es nueva entre nosotros, aunque parece que las clases gobernantes no hayan querido hasta hoy resolverla, sin duda esperando que el pueblo la exija por medios violentos para ceder entonces a las demandas de la justicia social. América conoció el comunismo agrario bajo los Incas y la Argentina lo practicó en las

¹¹ Rojas sostiene además que «[e]l ministerio del caudillo argentino es originariamente militar; pero en la política democrática —*vita militis*— además de militar, su ministerio es docente y sacerdotal: iglesia, en griego, quiere decir asamblea de correligionarios, y colegio es lugar de doctrina. Por eso digo que caudillo es nombre de mucho honor, y misión de profundo misterio». Para el intelectual argentino, Alem e Yrigoyen fueron dos caudillos típicos. Respecto del segundo, sostiene: «Cualquiera que sea el juicio definitivo sobre el gobernante, nadie podrá negar al político su don de misterioso animador del pueblo» (Rojas, 1946: 208).

Misiones Jesuíticas hasta el siglo XVIII. Ignoramos si los actuales ensayos de la Revolución Rusa, tan confusos aún, se difundirán un día por el mundo occidental y llegarán hasta nosotros. Mientras eso llega a ocurrir, debemos atenernos a otras experiencias históricas y a los términos en que la realidad social nos presenta el problema agrario. [...] Necesitamos defender la economía del país y la emancipación de los que en él trabajan y producen, dando a cada uno su equitativa parte en el beneficio general (Rojas, 1946: 241-258).

Su idea de democracia social es testimonio de su nacionalismo crítico, reformista, en permanente polémica con el modelo de gobierno imperante. Sostiene Rojas en los inicios de la década del '30 del siglo XX que ante la crisis del presente, la emancipación económica y espiritual de la ciudadanía es la fuente única de la verdadera democracia. El radicalismo, «como entelequia política de la argentinidad» debe ser «el instrumento de la revolución social» (Rojas, 1946: 327), ya que «las reivindicaciones del proletariado» son «carne del radicalismo y raíz de la nación» (Rojas, 1946: 261). Ricardo Rojas descarta el papel protagónico de la izquierda socialista por considerarla «exótica, metropolitana y gremial», críticas que, por otra parte, sostuvo desde su juventud como colaborador de *Libre Palabra* y posteriormente de *La Nación*.

Conclusión

El presente artículo buscó restituir el concepto de «proscripción» presente en la pluma de Rojas, poniendo en diálogo, al interior de su producción teórica, la tradición liberal con la democrática. La atribución de un carácter central y recurrente a la proscripción —convirtiéndola en una especie de «hado» de nuestra historia— permitió a Rojas articular una clave de lectura del pasado nacional en la cual, aunque se enuncia la continuidad de una corriente intrahistórica de carácter democrático, aparecen al

mismo tiempo y de forma recurrente elementos exóticos o anacrónicos que derivan en demagogia y despotismo.

Como vimos, la idea de proscripción tenía un transparente correlato de denuncia de la situación política que se vivía en el país a partir del golpe de Estado de 1930, donde la oposición política sufría la persecución gubernamental. No obstante, Rojas va más allá de una explicación coyuntural e interpreta el problema de la proscripción política como la gran «tragedia argentina», que encuentra en Rosas un claro exponente histórico (Rojas, 1957: 295). Ciertamente, Rojas habíase referido ya en su *Historia de la literatura argentina* a la producción de las letras en el período rosista como el tiempo de «los proscriptos», debido a que los intelectuales de esa época habían sufrido la persecución del régimen. Esta lectura permitía a Rojas plantear una analogía entre la situación de aquellos intelectuales y la de su tiempo presente, parando al radicalismo como un nuevo defensor del ideal democrático de 1810. Más aún, la tarea de ese radicalismo era pensar el porvenir desde los nuevos desafíos de la sociedad de masas, quehacer que Rojas intentó llevar adelante al plantear los lineamientos de un programa de democracia social y ciudadanía activa, base del ideal democrático «del mañana». Se intentaban reflejar las limitaciones del modelo político inaugurado en el siglo XIX, manteniendo coetáneamente una línea de continuidad histórica con nuestra tradición. En virtud de esto, los intentos de «enlazar» la tradición liberal con la democrática y con la tradición del gobierno personal aparecen como un empeño visible de Rojas en estos años. Asimismo, su perspectiva nacionalista reafirmaba la crítica al binomio sarmientino de «Civilización y barbarie» y defendía la dupla «Indianismo y exotismo» cuya expresión sintetizadora era «Eurindia». En un reportaje brindado al periódico *Los principios*, Ricardo Rojas daba cuenta de su clave interpretativa de la realidad americana:

—No hay [...] partidos de ángeles en ninguna parte y no es posible crear partidos vivientes desde un escritorio. La política, entiendo, es un arte de realidades, y debemos tomar la realidad argentina como hoy se nos presenta, tratando de modelarla con inteligencia y honradez. [...] He

estudiado mucho el pasado, pero me he orientado siempre hacia el porvenir. Ardua es, y urgente, la atención que hoy reclama la crisis económica; pero creo necesario en la presente crisis de los perennes ideales argentinos, que resuenen de nuevo, los ecos del antiguo mensaje. Como en 1837, necesitamos reencender las antorchas de 1810 y completar el ideario de 1853, con otro nuevo, acomodado a las necesidades presentes. Esa, es la misión actual del radicalismo. Su primera jornada, la del Parque, fue superada por su segunda, la de la ley Sáenz Peña, y ésta ha de ser superada en una tercera etapa con un contenido de ideas que el partido desea asimilar, para animarlas con su inextinguible sentimiento patriótico (Rojas, entrevista en *Los principios*, 12 de octubre de 1931).

El recorrido que hemos emprendido puede hacer un primer balance restituyendo algunos elementos que, a lo largo del artículo, plantean un diálogo posible entre liberalismo y democracia al calor del corpus teórico de Rojas. Uno de ellos remite a la no siempre consonante relación entre la dimensión individual y la dimensión social del hombre. Podemos decir que la idea de un sujeto político homogéneo como la nación o el pueblo no es una característica peculiar de los nacionalismos argentinos, sino que también aparece como un eje central del vocabulario político de la tradición liberal en la Argentina.

Asimismo, es plausible descifrar un liberalismo que va más allá del abordaje de los derechos individuales e incluye los derechos sociales. Tal como vimos, la apuesta de Rojas por una democracia social suponía dar cuenta de toda una serie de fenómenos nuevos que eran ajenos a la retórica liberal tradicional. En esta apuesta, la atención a la justicia social y a una extensa reforma económica aparecían como elementos nodales, unidos a la prédica por el desarrollo del individuo. El diálogo entre liberalismo y democracia al interior de la obra de Rojas habilita a poner en discusión la común idea de un desencuentro entre ambas tradiciones en el Río de la Plata.

Bibliografía

- Annino, Antonio y Guerra, Francois-Xavier. *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Barbero, Inés y Devoto, Fernando. *Los nacionalistas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1983.
- Betria, Mercedes. Echeverría y Alberdi, dos miradas sobre Rosas para pensar la República. En Giani, Juan (Comp.). *200 años construyendo la nación* (pp. 111-120). Rosario: Paso de los Libres, 2010.
- Canal Feijoo, Bernardo. Las provincias en la obra de Ricardo Rojas. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Quinta época. Año III- N° 3, julio-septiembre de 1958.
- Canavessi, Juan José. El federalismo: de “La época de Rosas” a la época de Quesada. *Épocas. Revista de la Escuela Histórica de la Universidad del Salvador*, N° 2, diciembre de 2008: 177-206.
- Cárdenas, Eduardo y Payá, Carlos. *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*. Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor, 1978.
- Castillo, Horacio. *Ricardo Rojas*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras, 1999.
- Devoto, Fernando. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2002.
- Hourcade, Eduardo. Ricardo Rojas, Hagiógrafo. *Estudios Sociales, Revista Universitaria Semestral*, Año VIII, N° 15, Santa Fe, Argentina, 2° semestre de 1998: 71-89.
- _____. *Ricardo Rojas. Un pasado para la democracia argentina* (Tesis de Maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1995.
- Ferrás, Graciela. Nacionalismo y democracia: Ricardo Rojas en el debate de la Ley Sáenz Peña. En Villavicencio, Susana y Pacceca, María Inés (Comp.). *Perfilar la nación cívica en la Argentina. Figuraciones y marcas en los relatos inaugurales*. Buenos Aires: Ediciones del Puerto, 2008.

- _____. Ricardo Rojas, proscrito de la ciudadanía. A propósito de su participación en la Unión Cívica Radical” en Juan Giani (Editor). *200 años construyendo la nación*, Paso de los libres, Rosario, 2011. pp. 325-336.
- _____. Ricardo Rojas: Mestizaje y alteridad en la construcción de la identidad nacional. *IV Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos*. Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Instituto de Integración Latinoamericana, Mendoza, Argentina, 2010.
- _____. *Ricardo Rojas. Hacer la nación. Diálogos posibles entre nacionalismo y democracia* (Tesis de Doctorado). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, 2011.
- Gallo, Edith. *Construcción de un Partido Político. Las convenciones nacionales de la Unión Cívica Radical (1890-1931)*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas Cruz del Sur, 2009.
- Gallo, Ezequiel. Notas sobre el liberalismo clásico. *Estudios Públicos*, Núm. 21 (1986): 243-257.
- _____. Notas sobre el liberalismo clásico y el nacionalismo decimonónico. *Revista Libertas*, N° 10, 1989. Recuperado de: <http://www.eseade.edu.ar/riim/libertas/libertas-no-10-mayo-1989.html>
- Giacobone, Carlos. *La década infame y un error de la U.C.R. 1935*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas Cruz del Sur, 2003.
- Giani, Juan. Ricardo Rojas o una ontología de la nación. *VIII Congreso Nacional de Ciencia Política*. Sociedad Argentina de Análisis Político y Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina, 2007.
- Katra, William. *La Generación de 1837. Los hombres que hicieron el país*. Buenos Aires: Emecé, 2000.
- Myers, Jorge. La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentina. En Goldman, Noemí (Directora). *Nueva Historia Argentina. Tomo 3: Revolución, República, Confederación (1806-1852)* (pp. 381-444). Buenos Aires: Sudamericana, 1998.

- Palti, Elías. Orden político y ciudadanía. Problemas y debates en el liberalismo argentino en el siglo XIX. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 5, N° 2, 1994. Recuperado de: <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1217/1245>
- Rodríguez, Gabriela y Pinto, Julio. De la revolución a la nación. La religión y sus formas en la Generación de 1837. En Pinto, Julio y Mallimaci, Fortunato (Comps.). *La influencia de las religiones en el Estado y la nación argentina* (pp. 35-77). Buenos Aires: Eudeba, 2013.
- Rojas, Ricardo. *Cosmópolis*. París: Garnier Hermanos Libreros-Editores, 1908.
- _____. *La restauración nacionalista. Informe sobre Educación*. Buenos Aires: Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, Talleres Gráficos de la Penitenciaria Nacional, 1909.
- _____. *La argentinidad. Ensayo histórico sobre nuestra conciencia nacional en la gesta de la emancipación 1810-1816*. Buenos Aires: La Facultad, 1916.
- _____. *La guerra de las naciones*. Buenos Aires: La Facultad, 1924.
- _____. *El Radicalismo de mañana*. Buenos Aires: Losada, 1946.
- _____. *Historia de la literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata. Tomos V y VI: Los proscriptos*. Buenos Aires: Kraft, 1957.
- _____. *El País de la Selva*. Buenos Aires: Taurus, 2001.
- _____. Manuscritos inéditos: «Vida de mi padre», «Exilio», «Entre Doctores y Bohemios»; artículos varios en los periódicos *Libre Palabra*; *La Nación*; *El Sol*; entrevista a *Noticias Graficas*; noticias en *Tribuna libre* y *Los principios*. Casa Museo Ricardo Rojas.
- Roldán, Darío. Sarmiento, Tocqueville, los viajes y la democracia en América. *Revista de Occidente*, N° 289, junio de 2005: 35-60.
- _____. Nación, república y democracia. *Boletín del Instituto de Historia argentina y americana Dr. Emilio Ravignani*, N° 33, 2011.
- Svampa, Maristella. *El Dilema Argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1994.

Terán, Oscar. José María Ramos Mejía: Uno y la multitud. En *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Villavicencio, Susana. *Sarmiento y la nación cívica. Ciudadanía y filosofías de la nación en Argentina*. Buenos Aires: Eudeba, 2008.

Reseña bibliográfica

Carl Schmitt, pensador español

Miguel Saralegui. Madrid: Trotta, 2016.

Fabricio Castro*

Fecha de Recepción: 20/10/2016

Fecha de Aceptación: 11/11/2016

Resumen: *Reseña del libro Carl Schmitt, pensador español, de Miguel Saralegui, en el que el autor explora las referencias a España en la obra pública y privada de Carl Schmitt.*

Palabras clave: *Carl Schmitt, España, Glossarium, Francisco de Vitoria, Donoso Cortés.*

Abstract: *Review of the book Carl Schmitt, Spanish Thinker, by Miguel Saralegui, in which the author explores the references to Spain in the public and private work of Carl Schmitt.*

Keywords: *Carl Schmitt, Spain, Glossarium, Francisco de Vitoria, Donoso Cortés.*

El vínculo de Schmitt con España no había sido hasta el momento objeto de un tratamiento sistemático, aun cuando la importancia de la relación y la recuperación del corpus teórico del pensador alemán lo demandaban desde hace varias décadas. Miguel Saralegui, doctor en filosofía por la Universidad de Navarra, repone en este trabajo una tarea llamativamente ausente y necesaria para comprender la vida y la obra de Carl Schmitt. Valiéndose de una asombrosa cantidad de documentación, aborda las diversas aristas de la relación a partir de la constatación del relativo desinterés del

* Licenciado en Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Maestrando en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín. Correo electrónico: fabricioecastro@hotmail.com.

Carl Schmitt. Valiéndose de una asombrosa cantidad de documentación, aborda las diversas aristas de la relación a partir de la constatación del relativo desinterés del jurista de Plettenberg por los temas clásicos del hispanismo. Schmitt es más bien un hispanófilo: aprecia a España más de lo que la estudia.

Dicha afinidad fuerza a Saralegui a la utilización del método esotérico-exotérico para rastrear las menciones a España en la obra pública y, sobre todo, en la obra privada, íntima y por ello “afectiva” de Carl Schmitt. La provisión de fuentes de la que se nutre el investigador está a la altura de su postulado metodológico: no solo se vale del *Glossarium* como insumo principal, sino también de su correspondencia con intelectuales españoles de la época e incluso con su hija Ánima, residente en ese país. Recurre, además, a los comentarios al margen en los libros de la biblioteca personal de Schmitt. El procesamiento y análisis de las fuentes es inobjetable y aparece con buena disposición a lo largo del texto, aunque sobrecargado en algunos pasajes. Con todo, si la relación que aborda el libro es antes que todo afectiva, la obra publicada debe analizarse en paralelo con la privada. Es esto precisamente lo que hace el autor al contrastar los textos publicados con el *Glossarium*, al reconstruir los intercambios epistolares y al rescatar los comentarios bibliográficos de Schmitt para edificar una imagen lo más completa posible de sus opiniones sobre la península ibérica. El objetivo general del libro será entonces barrer la obra schmittiana en busca de alguna referencia a hechos o autores españoles. Las mismas incluyen el campo de la literatura, donde aparecen el Quijote y Quevedo como figuras destacables. También la historia política, evaluada por el pensador alemán de modo inesperado y contraintuitivo, pues asigna una desmedida importancia a la guerra de independencia de España y reduce su protagonismo en la colonización de América. En materia de teoría política, el autor recoge las contradictorias afirmaciones de Schmitt sobre Vitoria. Contra la corriente de la época, Schmitt se esforzará por mostrarlo en público como un autor medieval, aunque en el *Glossarium* lo califique de humanista. Más interesante es la a menudo relegada, pero importantísima relación con Donoso Cortés. La comunidad de destino en la que el jurista se ve asociado con Cortés (ambos

difamados, ambos convertidos en “parias”) radicaliza el cariño por el extremeño ocultado adrede en la obra exotérica.

A partir del capítulo IV, Saralegui estudia dos puntos relativos a la participación de Schmitt en la coyuntura española: el franquismo y las discrepancias con el tradicionalismo conservador, representado en este caso por Álvaro D’Ors. En cuanto a lo primero, se derrumban algunos mitos. Schmitt y Franco no se conocieron, el apoyo del primero no fue tan efusivo como podría imaginarse ni, a la inversa, la dictadura oficial le prodigó todo el cobijo que cabría suponer. Aun en España, Schmitt era un excluido. En cuanto a lo segundo, el autor del texto compara las ideas reaccionarias de Carl Schmitt y Álvaro D’Ors por vía de la reconstrucción de sus obras y conversaciones privadas. Aquí se condensa el punto más polémico de la obra, pues a las muy bien estudiadas diferencias entre el reaccionarismo schmittiano, afirmación discutible de por sí, y el tradicionalismo integrista católico (distinción producto del peso del Opus Dei, ausente en Alemania) le sigue una generalización sobre el par conservador/reaccionario que no termina de quedar clara, pues al comienzo se postula una distinción de grado (el reaccionario es un conservador radical, dice Saralegui, a tono con la mayoría de los manuales sobre el tema) que luego, hacia el final del capítulo, tiende a concluir la inexistencia del reaccionarismo en tanto corriente coherente de pensamiento reduciéndola a meras diatribas de individuos insatisfechos y nostálgicos del pasado, con la subsiguiente desaparición del par. Tal vez la extrapolación a partir del debate Schmitt/D’Ors sea insuficiente para entrever dicha conclusión, lo cual no implica abandonar sus valiosos aportes para continuar la discusión.

Luego de pasar revista a estos temas, el libro culmina con una defensa de la pertinencia del método utilizado. A su vez, se recopilan conclusiones esparcidas a lo largo del texto. La más importante sostiene que Carl Schmitt siempre fue decisionista. La prueba más contundente se da por vía de la obra publicada sobre Donoso Cortés en la posguerra, a través de la cual el alemán hablaría sobre sí mismo, en un tipo de operación retórica muy semejante a las realizadas por Leo Strauss. Lo central es que a partir de Donoso el conservadorismo puede apelar a la dictadura decisionista con la

misma legitimidad que la izquierda política, lo que habilita a repensar los alcances reales de la distancia de Schmitt con el decisionismo en la última etapa de su vida.

El libro, sin duda, será una referencia obligada para los estudiosos en la materia, a quienes el autor allana el camino proporcionando datos desconocidos y reflexiones estimulantes.

Reseña bibliográfica

Crítica de la Razón Negra

Achille Mbembe. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016.

Juan Francisco Martínez Peria *

Fecha de Recepción: 22/11/2016

Fecha de Aceptación: 24/11/2016

Resumen: Reseña del libro *Crítica de la Razón Negra*, de Achille Mbembe. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016.

Palabras clave: Achille Mbembe, postcolonialismo, necropolítica

Abstract: Review of the book *Crítica de la Razón Negra*, by Achille Mbembe. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016.

Keywords: Achille Mbembe, Postcolonialism, Necropolitics

La traducción al castellano y publicación en la Argentina de la *Crítica de la razón negra* de Achille Mbembe es un acontecimiento de gran relevancia que merece celebrarse, no sólo por su calidad como obra, sino por el saludable impacto que esperamos produzca en nuestro ámbito académico nacional y regional. En un espacio tan fuertemente trazado por un anquilosado eurocentrismo, *Crítica de la razón negra* representa una correntada de aire fresco que nos invita a introducirnos en otros mundos históricos y conceptuales, usualmente ninguneados por la cosmovisión tradicional imperante. Mundos que desde la óptica hegemónica podrían parecer lejanos o ajenos, pero que desde una perspectiva crítica se nos presentan como muy cercanos, como co-constitutivos de nuestra realidad nacional y regional.

Crítica de la razón negra no es un libro más, sino el corolario de una larga

* CONICET, Ravignani (UBA), CEL-UNSAM. Correo electrónico: jfmartinezperia@hotmail.com.

trayectoria intelectual trazada por la lucidez y el compromiso. Nacido en Camerún en 1957, Achille Mbembe asumió desde los inicios de su carrera una vida trashumante que marcaría a fuego su forma de pensar y de comprender los problemas del pasado y del presente. Así, en la década del '80 realizó sus estudios de posgrado en Francia, obteniendo un DEA en Ciencias Políticas por el Instituto de Estudios Políticos de París y el doctorado en Historia por la Universidad de la Sorbona. El peregrinaje lo llevó a cruzar el Atlántico y radicarse en Estados Unidos, donde comenzó su labor como docente e investigador en diversas universidades como Columbia, Pensilvania, Yale y Berkeley. Sin embargo, su constante preocupación intelectual y política por África y el mundo afro-diásporico lo hicieron regresar al continente para desempeñarse como secretario general de CODESRIA desde 1996 hasta el 2000. Posteriormente, aunque continuó dictando clases en calidad de invitado en distintas universidades estadounidenses, se estableció en Sudáfrica como docente e investigador en la Universidad de Witwatersrand de Johannesburgo.

Durante todos estos años Mbembe acompañó esta intensa labor pedagógica con una importante obra escrita. Tempranamente publicó *Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire* (1985), tiempo después *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun, 1920-1960* (1996), seguidamente *De La Postcolonie* (2000), *Du Gouvernement prive indirect* (2000) y luego *Sortir de la grande nuit – Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010) y *Critique de la raison nègre* (original en 2013). De todos estos trabajos *De la Postcolonie* fue el de mayor impacto en ámbito académico del mundo atlántico y el primero que se tradujo al inglés, generando numerosos debates en torno a sus principales hipótesis. Lamentablemente aquel texto no fue traducido al castellano y solo se publicó en España un libro que compilaba dos breves, aunque importantes, ensayos suyos bajo el título *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (2011). Felizmente, este penoso vacío en el mundo académico hispanoparlante comienza a llenarse ahora con la aparición en castellano del libro que reseñamos. El mismo nos permite introducirnos al fascinante pensamiento de Mbembe, ampliando nuestro horizonte teórico a otras coordenadas, que, como señalé al principio, no suelen ser las exploradas por estos lares.

Al igual que el resto de su obra, *Crítica de la razón negra* se sitúa en la intersección de varias corrientes intelectuales de diversa procedencia. Por un lado, en la huella del pensamiento afro-diaspórico del siglo XIX y XX, por el otro, en la línea de los más recientes estudios culturales y postcoloniales y, finalmente, en diálogo con lo más rico y crítico de la tradición europea. Gracias a esta multiplicidad de influencias, su propia experiencia trashumante y su mirada lúcida, ha elaborado originales y valiosas conceptualizaciones teóricas, mediante las cuales ha aportado a la comprensión de nuestro pasado y presente y a la deconstrucción de los relatos imperantes en el sistema-mundo.

Ahora bien, de todas estas influencias tal vez las dos más importantes sean las de Franz Fanon y Michel Foucault. El diálogo rico e intenso con aquellos autores atraviesa todo el libro y es la reapropiación creativa de dicha herencia uno de los factores que lo hacen tan potente y atractivo. En el pensamiento de ambos autores, Mbembe encuentra una caja de herramientas con la cual construir su analítica del mundo colonial y postcolonial. De Fanon toma sus conceptualizaciones filosóficas y psicológicas sobre el colonialismo, el racismo, el eurocentrismo, el proceso de descolonización y su advertencia acerca de la necesidad de superar los típicos binarismos modernos (blanco/negro, colonizador/colonizado) que han impregnado a muchas de las teorías anticoloniales durante el siglo XIX y XX. Por su parte, de Foucault toma algunas cuestiones centrales como sus análisis sobre la relación entre el saber y el poder, las contradicciones del humanismo moderno, el proceso de construcción de los dramas del neoliberalismo y las lógicas del biopoder. En particular, el concepto de biopoder ha sido retomado originalmente por Mbembe para construir su propia noción de necropoder y necropolítica, que ha sido central en su obra.

Crítica de la razón negra es un trabajo profundo y original, con múltiples dimensiones de análisis, que apunta a demostrar una serie de hipótesis centrales. La primera, puesta de forma muy sencilla, es que los dramas del presente no pueden entenderse sino es a la luz del pasado. La segunda es que ese pasado no es cualquier pasado, sino que se trata de la brutal expansión ultramarina europea que dio lugar al

colonialismo, al racismo y a la esclavitud, marcando a fuego la experiencia de los pueblos extra-europeos. Entre los cuales, los africanos sufrieron una de las peores partes, siendo esclavizados y racializados bajo la infamante categoría de negros. La tercera es que, a pesar de las apariencias, de los celebrados procesos de abolición y de descolonización, aquellos flagelos no desaparecieron sino que continúan reconfigurados, metamorfoseados en la actualidad. Justamente, la tesis fuerte de Mbembe es que, en el marco del capitalismo neoliberal de las últimas décadas, las lógicas típicas del racismo y de la deshumanización, lejos de desaparecer se han expandido y recrudecido, generando lo que él llama un devenir negro del mundo.

En la primera parte del libro, Mbembe nos presenta una lectura de la historia global desde el siglo XV en adelante que se aparta radicalmente de los relatos tradicionales. Una lectura cuyo objetivo es deconstruir los mitos eurocéntricos de las Ciencias Sociales occidentales, mostrando la violencia y la barbarie que implicó el proceso que derivó en la emergencia de la modernidad. De esta manera, se podría decir que el autor piensa a aquel proceso y a la modernidad misma, como una empresa bifronte, contradictoria, en la cual Europa difundió un discurso pretendidamente humanista y universalista, a la vez que llevó adelante una sostenida marcha hacia la hegemonía global, conquistando, esclavizando y racializando a otros pueblos y culturas. Durante los últimos años, ideas similares han sido expuestas por los autores postcoloniales del sudeste asiático y en nuestra región por los exponentes de la teoría descolonial. Ahora bien, estos últimos se han centrado en la experiencia americana subrayando las consecuencias abiertas por la conquista española, dejando en un plano un poco más secundario los procesos de expansión hacia África y Oriente. Un tanto distinto es el caso de Mbembe ya que este, sin restarle importancia a lo anterior, focaliza su mirada en los flagelos vividos por los pueblos africanos en el contexto de construcción del mundo atlántico, tomándolos de alguna manera como el paradigma de los condenados de la tierra. En este sentido, su interpretación sigue la huella iniciada por numerosos autores de la diáspora africana, a los cuales cita profusamente. Obviamente, esta disparidad en la acentuación de los análisis se debe a los diferentes locus de enunciación desde el cual estos pensadores teorizan: en un caso América

Latina y, en el otro, África y el Atlántico negro. Sin embargo, lo que merece destacarse es que no solo no son contradictorios, debido a que las diferencias son meramente de matices, sino que son complementarios, dado que el sistema moderno/colonial opera globalmente y las experiencias de las víctimas son, aunque parcialmente disímiles, en lo sustancial análogas. De esta manera, la obra de Mbembe, además de ayudarnos a romper con el eurocentrismo tan presente en nuestra academia, nos invita también a abrir el canon más latinoamericanista, que ha signado a una vertiente de nuestro de pensamiento crítico regional. En fin, nos estimula a recuperar y alimentar perspectivas que antaño se conocían como tercermundistas y que hoy en día pueden definirse como epistemologías del Sur Global.

Decíamos entonces que en esta primera parte el autor analiza la expansión ultramarina europea en América y África, focalizándose en el proceso de construcción del triángulo atlántico. Sistema del horror, en el cual los imperios se enriquecieron gracias a la trata esclavista y al trabajo intensivo de los esclavos en las plantaciones de América y el Caribe. Ahora bien, a Mbembe le interesa examinar y diseccionar la cosmovisión que acompañó e hizo posible este terrible proceso. En este sentido, crítica de la razón negra significa en su acepción principal, el estudio de la emergencia de un discurso occidental que derivó en un *habitus* fuertemente arraigado, que dotó de sentido y de legitimidad a la inferiorización, racialización, esclavización y asesinato de millones de africanos. En fin, tomando como referencia a Fanon y Foucault, implica el abordaje genealógico de la invención del concepto racial e imperial del negro. Según Mbembe, la noción de negro surge a partir de un proceso de estereotipización inferiorizante, que parte de la idea de diferencia y carencia con respecto al ser humano por excelencia: el blanco europeo. Así, el negro es la alteridad radical, y es definido como irracional, menor de edad, bárbaro, atrasado, violento, incapaz de autogobernarse, etc. El africano, convertido en negro, deviene de esta manera en un ser infrahumano, un objeto, un animal, una mercancía, que sólo sirve para el trabajo forzado y cuya vida es absolutamente dispensable. Siguiendo a Fanon, Mbembe plantea que el africano queda preso de una esencia y una carcasa que se le

impone desde afuera y que lo sobredetermina y aprisiona tanto material como psíquicamente.

El autor analiza con maestría y erudición este proceso, dando cuenta de su complejidad y de su historicidad. Resalta la multiplicidad de actores que intervinieron en la elaboración y reproducción de este discurso. Conquistadores, colonos, traficantes de esclavos, gobernantes, comerciantes, plantadores, intelectuales, etc., todos hicieron su parte. A su vez, distingue diferentes etapas en aquel proceso, subrayando la importancia de los cambios operados en torno a los siglos XVIII y XIX. La ilustración y la consolidación de la ciencia no significaron la desaparición de la razón negra, sino su reformulación, centrada ahora en una comprensión más biologicista y científicista del concepto de raza. A su vez, las nociones de progreso y de historia natural aportaron una argumentación temporal y geo-cultural para remachar la radical alteridad del negro, en clave de atraso y de impotencia histórica. Ahora bien, en aquel contexto también surgió el movimiento abolicionista británico y francés, que promovió una primera crítica al sistema esclavista. Sin embargo, Mbembe resalta con lucidez que ésta fue una crítica interna, que sólo se desprendió de las aristas más violentas de la razón negra, sin romper con su núcleo duro. Asimismo, en esta misma línea, señala que finalmente el proceso de abolición de la esclavitud en el mundo atlántico tampoco derivó en la desaparición de aquella cosmovisión sino que se metamorfoseó al calor del darwinismo social, la creación de estados segregacionistas y la colonización de África.

Mbembe entiende que los discursos sobre África son un eje central de la razón negra y por eso le dedica un capítulo entero a mostrar cómo la región se convirtió en un objeto clave para el pensamiento eurocentrico, racista y colonial. África también fue despojada de cualquier entidad propia y devino un yacimiento de fantasías, un manantial de fabulaciones, un lugar inerte en el cual se depositaron temores, prejuicios y anhelos de expansión. África devino una región sin historia, carente de civilidad, en perpetuo estado de naturaleza, un lugar de trópicos ardientes y exuberante vegetación, signado por la violencia y el despotismo. En fin, África fue inventada e inferiorizada tal como sucedió con el negro. Este discurso hizo posible la

conquista del continente, convirtiéndolo en un coto de caza, donde no había otra ley que la de la violencia colonial. Un lugar sin paz ni derecho, una zona radicalmente distinta a las metrópolis, regida por la guerra permanente.

La tesis fuerte de Mbembe es que durante el siglo XX y XXI, a pesar de la descolonización, el fin del *apartheid*, el parcial declive del poder de Europa y otros procesos supuestamente emancipatorios, las viejas formas de dominación no solo continuaron bajo nuevos ropajes, sino que incluso se expandieron. En particular el avance del capitalismo neoliberal vino a extender las antiguas lógicas de deshumanización, segregación y explotación tanto en el mundo poscolonial como en el llamado primer mundo. Este trágico devenir hizo que la razón negra, en tanto *habitus*, discurso y prácticas, se globalizara ampliando masivamente el número de sus víctimas, en un proceso que Mbembe denomina el devenir negro del mundo.

Como decíamos, el autor reescribe la historia global de los últimos cinco siglos en una clave muy distinta a la hegemónica. El cuadro que pinta, centrado en la experiencia de las víctimas, es indudablemente terrible. Sin embargo, su libro no se reduce a un análisis del horror, sino que recupera y reconstruye los esfuerzos emancipatorios protagonizados por los propios africanos. Acertadamente, muestra que el proceso de racialización, esclavización y colonización, fue resistido y combatido por las víctimas, quienes se rebelaron de múltiples formas, intentando por todos los medios recuperar la humanidad que le era arrebatada. En este contra-relato, la revolución de Haití resulta un momento fundacional ya que significó la primera y única revolución de esclavos que triunfó en la historia de la humanidad, la primera independencia de América Latina y el surgimiento de la primera república negra en el Nuevo Mundo. Haití intentó de manera original universalizar los derechos del hombre y romper con las lógicas del orden colonial/racista y esclavista. Sin embargo, a la larga resultó derrotada y a dicho proceso de liberación le continuaron nuevas gestas político-culturales encabezadas por una pléyade de intelectuales y figuras como Alexandre Crummell, Marcus Garvey, W.E.B. Dubois, Aimé Césaire, Leopold Senghor, Franz Fanon y Nelson Mandela. Mbembe, en la estela de Paul Gilroy, reseña la historia de esta razón negra subversiva y su compleja relación con la cosmovisión

impuesta por la razón negra dominante, mostrando los alcances y límites de sus ideas emancipatorias. Lúcidamente, el autor muestra que muchos de estos intelectuales intentaron usurpar la lengua de los amos para romper el sistema aportando nuevas ideas de libertad e igualdad. Sin embargo, señala con claridad que los mismos resultaron proclives a caer en posturas que, a pesar de ser bien intencionadas, continuaban ancladas en algunos de los núcleos centrales del discurso hegemónico. Así, movimientos como el panafricanismo de Garvey o la negritud de Césaire y Senghor, al afirmar la raza, la cultura y la idea de una esencia negra, empoderaron a los pueblos de la diáspora a la vez que tendieron a reproducir, aunque invertidos, los binarismos y los esencialismos impuestos por siglos de lógicas racistas.

Sin desestimar esta historia y estos aportes, Mbembe rescata fundamentalmente la trayectoria política e intelectual de Fanon y Mandela. El primero resulta un aliado clave en su analítica de la razón negra. La magna obra fanoniana es uno de los principales pilares sobre los que descansa su estudio sobre el orden colonial y postcolonial. Sin embargo, el legado de Fanon no sólo le sirve a Mbembe como una herramienta teórica deconstructiva, sino también propositiva. Aquí es donde Fanon, con su advertencia acerca de la necesidad de evitar tanto las trampas de la negritud y del nativismo, como las del humanismo eurocéntrico, se entrelaza con la práctica ideológico-política de Mandela en contra del *apartheid* en Sudáfrica. En este sentido, el autor recupera de ambas figuras la propuesta de trascender la razón negra, rompiendo con las estructuras materiales que ayudó a crear y eludiendo las lógicas del binarismo racial que nos han aprisionado secularmente. Para Mbembe, solo yendo más allá de la raza y fundando desde la experiencia de las víctimas, un cosmopolitanismo y un humanismo post-eurocéntrico y post-racial, es posible construir una humanidad plenamente emancipada. En fin, este libro nos invita a pensar el difícil presente en el que nos encontramos a la luz del pasado colonial, entendiendo que este todavía nos acecha. En un país como el nuestro, signado por el mito de la blancura y por un racismo estructural que estigmatiza negativamente a los sectores populares con el epíteto de negros, sus tesis resultan fundamentales y provocativas.

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 5.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras.

- La totalidad del trabajo (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará escrito con interlineado de espacio y medio. La fuente será *Times New Roman* 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página.
- Los archivos deben ser enviados en formato *Word*.
- Las citas textuales que excedan las 50 palabras deberán destacarse añadiendo 1 cm. de 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

Ejemplo:

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° 11
Noviembre 2016 – Mayo 2017
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina