

## Retrato del liberal como héroe solitario. Lectura de *Coriolano*

*Portrait of the Solitary Liberal Hero. A Reading of Coriolanus*

DOI: 10.0033/RACP.14521439

**Céline Spector\***

Universidad de Paris-Sorbonne  
Francia

**Fecha de recepción:** 30-06-2024

**Fecha de aceptación:** 27-07-2024

### Resumen

En un artículo de 1984 titulado “El liberalismo y el arte de la separación”, Michael Walzer critica la fantasía liberal de la autodeterminación. Para ilustrar su tesis, invoca la última tragedia de Shakespeare, *Coriolano*: “El héroe liberal, autor de sí mismo y de los roles sociales, es una invención mítica. Es el *Coriolano* de Shakespeare, ese guerrero aristocrático y anticidadano, que pretende vivir (y fracasa) ‘como si fuera el autor de sí mismo y no conociera a ningún otro pariente’”. Este artículo discute esta interpretación. Más allá de presentar una tragedia sobre el sueño roto de la autonomía, *Coriolano* muestra a un personaje que lidia con la alienación asociada a la ética aristocrática. Releer a Shakespeare a partir de ciertas exégesis marxistas y feministas invita, pues, a cuestionar la pertinencia del “comunitarismo liberal”.

*Palabras clave:* liberalismo; comunitarismo; héroe; Walzer; *Coriolano*.

### Abstract

In “Liberalism and the art of separation”, Michael Walzer criticizes the liberal illusion of self-determination. In order to illustrate his claim, he quotes Shakespeare’s last tragedy, *Coriolanus*: “The liberal hero, author of himself and of social roles, is a mythic invention. It is Shakespeare’s *Coriolanus*, that aristocratic warrior and anti-citizen, who claims (and fails) to live ‘as if he were the author of himself and knew no other kin’”. This paper intends to discuss this line of argument. Beyond a play on the broken dream of autonomy, *Coriolanus* shows a character alienated by aristocratic ethics. Reading Marxist and Feminist interpretations of Shakespeare thus leads to reassess Walzer’s “liberal communitarianism”.

*Keywords:* liberalism; communitarianism; hero; Walzer; *Coriolanus*.

---

\* <https://orcid.org/0000-0001-7929-4918>. Correo electrónico de contacto: [celine.spector@sorbonne-universite.fr](mailto:celine.spector@sorbonne-universite.fr).

El presente artículo es una traducción del original francés: Spector, C. (2015). Portrait du libéral en héros solitaire. Lecture de *Coriolan*. *Revue internationale de philosophie*, 274, 439-451. <https://doi.org/10.3917/rip.274.0439>. Traducido por Marco Boriosi. Correo electrónico de contacto: [marcotomasboriosi@gmail.com](mailto:marcotomasboriosi@gmail.com).

## I. Introducción

En un artículo de 1984 titulado “El Liberalismo y el arte de la separación” Michel Walzer (1984, pp. 315-330) define al liberalismo como un proyecto de cartografía del mundo social. Para él, los teóricos liberales han defendido un “arte de la separación” al edificar muros entre la Iglesia y el Estado, lo privado y lo público, la economía y la moral. Contra la representación orgánica de una sociedad que entrelaza las esferas religiosas, políticas, económicas y domésticas, ellos intentaron edificar murallas con el fin de proteger al individuo y sus derechos. ¿Para qué sirven estas separaciones? Los marxistas han denunciado por mucho tiempo esta porosidad. Walzer sugiere, en cambio, repensarla.

Se trata de una invitación a esquivar la ceguera de los liberales ¿De dónde procede esta desviación del liberalismo que es también, en cierto sentido, una desorientación de la modernidad? (Taylor, 2002) Walzer presenta el arte político liberal como un proyecto radical. Respaldado por la tesis de una primacía de derechos, el liberalismo es un individualismo<sup>1</sup>. Como lo había visto el joven Marx, los derechos del hombre son derechos del individuo egoísta, alejado de su comunidad: “sus derechos se concretizan en la separación, el divorcio, el retiro, la soledad, la vida privada y la apatía política” (Walzer, 1997a, p. 315). En el espíritu del liberalismo burgués, todas las asociaciones son conocidas bajo el modelo de asociaciones voluntarias o contractuales sujetas al retiro, el cisma, la anulación y el divorcio. Pero, según Walzer, esta visión individualista se ancla en una sociología defectuosa: esta última no da cuenta de las vidas vividas, ni de los derechos que disfrutamos realmente. El héroe liberal deja el camino libre a unas descripciones ficticias (*sham*) de nuestras comunidades de pertenencia —esas asociaciones “involuntarias” que son las iglesias, las escuelas, las familias—. Evidentemente, estas instituciones no son creadas enteramente gracias al libre consentimiento de los individuos. El individuo habita en un mundo que él no ha hecho; el fantasma de la autodeterminación y de la creación *ex nihilo* de esas asociaciones es una ilusión. Para ilustrar este planteamiento, Walzer convoca la última tragedia escrita por William Shakespeare, *Coriolano*: “el héroe liberal, autor de sí mismo y de los roles liberales, es una invención mítica. Este es el Coriolano de Shakespeare, un guerrero aristócrata y anti-ciudadano, que clama y no logra vivir, como si fuera el autor de él mismo y no conociera otra piel” (Walzer, 1997a, p. 324)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver Taylor (1997).

<sup>2</sup> Ver también Walzer (1997c).

La referencia no es inofensiva. ¿Por qué *Coriolano*? Coriolano encarna la desmesura de los modernos. Según Walzer, él ilustra la perfección el ideal del individuo sin apego, no debiendo nada a nadie, soñando ser el autor de sí mismo, capaz de forjar todas las piezas, su estatus e incluso su propio nombre: un ideal individualista profundamente peligroso, que pone en peligro la unidad política y amenaza el lazo social. La tragedia shakesperiana parece poner en escena el tipo ideal del individuo liberal retratado como un anti-héroe solitario, perdido, derrotado, condenado en su loco orgullo a volverse un mal ciudadano, traicionando a su familia y a su patria. Si la subjetividad está constituida por sus afiliaciones y atrapada en su deber de pertenencia, el yo ordenado o el individuo separado del liberalismo es un mito (Sandel, 1999).

No obstante, otra lectura de *Coriolano* no se encuentra excluida. Los giros y vueltas de la tragedia shakesperiana no se explican solamente por la obsesión del *ethos* de la gloria que conduce a la locura, a la ceguera, a la negación. Más que el individualismo, es el imaginario heroico el que impone el rechazo de la vulnerabilidad, de la dependencia y de la conexión. Más allá de una tragedia sobre el sueño de una autonomía rota, *Coriolano* nos muestra un personaje aferrado a la alienación de la ética aristocrática, transmitidas por sus “asociaciones involuntarias” que son el medio y la familia. La referencia a la obra trágica permite, de este modo, medir los peligros de “significados compartidos” potencialmente destructivos y opresivos, que la crítica inmanente corre el riesgo de dejar intactos. Releer a Shakespeare en la estela de ciertas exegesis marxistas y feministas, nos invita, entonces, a preguntarnos acerca de la pertinencia del “comunitarismo liberal” (Lacroix, 2001b).

## II. Ilusiones de la autonomía y tragedia de la desafiliación

Creada en la Inglaterra moderna, nacida en 1607 y publicada por primera vez en 1623, la última tragedia de Shakespeare, *Coroliano*, está situada en una República Romana balbuceante (488 a. C.)<sup>3</sup>. Su personaje principal, desde el comienzo llamado Cayo Marcio, encarna sin duda la figura del héroe solitario movido por el espíritu de la auto-creación y la autosuficiencia. Según uno de los *leitmotifs* de la obra, el héroe viril se niega a rebajarse a alimentarse y desprecia a todos los que desean, como la plebe lista para rebelarse, luchar por esa necesidad vital. Marcio, viviendo sólo por el honor, glorifica el haberse creado a sí mismo

---

<sup>3</sup> Ver Steible (2004).

hasta el punto de darse, gracias a sus hazañas militares (la victoria de Corioli), un nuevo nombre. En el mismo espíritu, el ciudadano rehúsa la lógica de reconocimiento inherente a este ascenso: considerado indigno de solicitar el voto de los plebeyos mostrando sus heridas de guerra, Marcio tampoco se decide a aceptar un compromiso con los tribunos recientemente surgidos en la política romana, al punto de no poder acceder al rol de cónsul que, sin embargo, merecía y de pasar a ser un traidor al servicio de Aufidio, jefe vicioso, su álter ego.

Con el *Coriolano* de Shakespeare (que acentúa los rasgos del héroe de las *Vidas paralelas* de Plutarco) surge la figura caricaturesca del individuo inhumano por defecto de ser sobrehumano: peor que el héroe Marlboro o el *self-made-man*, al estilo norteamericano. Marcio parece atrapado en una locura por la autodeterminación, un deseo de dominio llevado al extremo que se revierte en rabia, en desprecio, en insulto, en violencia hacia aquellos que podrían hacerle ver su dependencia: una agresividad vengativa que finalmente se vuelve contra él mismo. La frustración perpetua del personaje se debe a su ceguera: no comprende la imposibilidad de la desafiliación. Desprendido de su arraigo en las instituciones romanas, el nuevo Coriolano es finalmente nadie. Vencido políticamente, consumido por su desdén, pasa al enemigo después de haber sido desterrado y traiciona a su familia, su orden y a la República en su totalidad. Coriolano combate para los volscos después de haber vencido al servicio de Roma. Como señala acertadamente Walzer, este patricio borracho de gloria es un “anti-ciudadano”.

El personaje grandilocuente ofrece así su mejor papel a la crítica comunitarista del libertarismo: ¿no muestra también la autonomía liberal, una libertad “radical” que se transforma en libertad ilusoria y en libertad de indiferencia? ¿No valoriza abusivamente a un individuo soberano, señor de sus elecciones y de su destino, hasta el punto de rechazar todo legado, toda penitencia, toda afiliación? ¿La libertad autodeterminada no naufraga en un mundo vacío de sentido? El genio de Shakespeare se manifiesta en esta lucidez: la libertad desarraigada, desencarnada que se niega a deberle nada a nadie, supuestamente liberada de toda compasión y de toda obligación, termina vacía hasta el punto de llevar al suicidio disfrazado, a la muerte consentida. Walzer encuentra en este héroe excluido la figura profética del fracaso anunciado del individuo liberal, ese ciudadano tan contradictorio que finalmente no puede darle sentido al ejercicio de su libertad; fuera de la comunidad, no hay

salvación. Que quién creía poder proclamar su victoria sobre todas las dependencias degradantes acabe siendo desterrado y perdido revela la futilidad del Ícaro liberal, al menos en su versión desviada, de la que se aparta Walzer (Gray, 2011). La libertad desarraigada es una falsa libertad, vana y vacía, que conduce al silencio y a la muerte.

Apegado a una visión ilusoria de la libertad, el liberalismo también está sujeto a una visión deformada de la igualdad: como sugiere nuevamente *Coriolano*, proclamar su autosuficiencia equivale a rechazar la igualdad democrática. El patricio beligerante solo existe para distinguirse de la plebe. El guerrero engreído olvida todo lo demás, hasta el nombre del único hombre al que habría querido ayudar. Y el héroe solitario, en crisis de identidad, acaba sufriendo debido a su aislamiento como paria. Aquí se perfilan de manera implícita los puntos cardinales del “comunitarismo” más o menos comunes en Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer: rechazo del atomismo, defensa de la dignidad igual, del reconocimiento mutuo, de la verdadera democracia, de la lucha contra las formas insidiosas de dominación, etc. Al igual que Walzer, Charles Taylor insiste en la imposibilidad de ruptura respecto a la comunidad de pertenencia. Toda ruptura es una falsa ruptura, toda marginalidad se conquista sobre un fondo de tradiciones y creencias comunes (Taylor, 1998). Deseando romper todos los lazos, incluso a costa de huir de su patria y pasar al enemigo, el individuo liberal es un falso dios. Sería mejor que escuchara la voz del tribuno Bruto y regresara a sentimientos más humildes: “*You speake a’th’ people, as if you were a God, / To punish; Not a man, of their Infirmitie*” (Shakespeare, 2017, III, 1, 83-84).

*Coriolano* ofrece otras fulguraciones aún. Según Julia R. Lupton (2005), la tragedia corrobora las primeras tesis de Walzer sobre la “revolución de los santos”. Verdadero monstruo sagrado, el héroe arcaico debe morir para que surja un nuevo orden político basado en el derecho y la ciudadanía. Entre la bestia y Dios, el héroe debe ser excluido o sacrificado porque la ciudadanía supone la desafiliación respecto de las lealtades tribales o étnicas. Al igual que Otelo, Coriolano puede entrar en el mundo civil solo con la muerte. En la tragedia moderna nacida sobre el signo del cristianismo, el elemento sacrificial de la tragedia griega queda así interiorizado: el héroe se convierte en un santo. Max Weber (1991) consideraba que los santos de la Iglesia primitiva, como así también los ciudadanos de la democracia clásica, habían tenido que desafiliarse de las redes familiares, de los rituales religiosos y del señorío feudal para unirse a una nueva comunidad basada en otras formas de identificación y participación. Así, se formulaba uno de los mitos de la ciudadanía occidental basada en la

desaparición de las formas arcaicas de asociación vinculadas a la casta y al clan. A pesar de criticar a Weber, Walzer sigue su ejemplo: el *ciudadano-santo* es una forma de centauro, un híbrido sacudido entre formas de comunidades seculares y sagradas y, por lo tanto, no está en casa en ninguna parte. Fuera de sus asociaciones y pertenencia, el puro individuo es una cáscara vacía, una figura insustancial, desprovista de toda influencia política. La desafiliación es netamente ilusoria o trágica (Lupton, 2005, p. 43).

Sin embargo, es posible una lectura diferente de *Coriolano*. La tragedia shakespeariana también revela ciertas dificultades a las que se expone la postura crítica de Walzer respecto al liberalismo. De hecho, aunque reivindica una ruptura moderada, consciente de los beneficios de la conquista de los derechos, el autor de *Esferas de Justicia* considera necesaria una corrección comunitaria del liberalismo (Walzer, 2001, pp. 34-49). Contra el universalismo abstracto, su filosofía postula la existencia de “significados compartidos” a nivel de las comunidades. Ahora bien, este imperativo comunitario no es algo obvio: la transmisión de valores culturales o creencias religiosas no ocurre sin dolor; el apego familiar y social a veces se asemeja a una prisión. Sin duda, Walzer tiene razón al señalar, junto a Taylor o Sandel, que los individuos no pueden desprenderse de sus vínculos con la cultura y la historia; tiene razón al medir la arrogancia del *self-made-man* que nunca lo es realmente. Pero probablemente, estaría equivocado al no medir los peligros inherentes a esas “raíces” que pueden llevar al cegamiento, a la alienación, al fanatismo e incluso a la locura. En muchos aspectos, Coriolano es una tragedia de las aporías del apego al menos tanto como de las ilusiones de la desafiliación.

### III. Coriolano como una tragedia de la alienación

*Coriolano* presenta el retrato de un patricio, inicialmente entregando cuerpo y alma a Roma. Desde una interpretación marxista, el arraigo de clase del héroe es el claro eje de la obra. En este sentido, la adaptación de Brecht en lo que fue también su última obra –inacabada<sup>4</sup>– es reveladora: a través de esta reescritura de la obra shakespeariana, Brecht busca contrarrestar la condena que se había hecho de la pieza desde su utilización en la Alemania nazi. Mientras el Reich celebraba la valentía guerrera, al punto de presentar el destino de Coriolano como el de una encarnación antigua del “Führer” dominando un pueblo ciego y dirigido por una falsa

---

<sup>4</sup> Brecht muere en 1956, apenas cinco años después de comenzar este trabajo, que obviamente termina inconcluso. Este dato fue tomado del texto de C. Bar (2012).

democracia, la adaptación marxista pone en acento la fatalidad de la lucha de las clases<sup>5</sup>. Brecht no duda en restablecer el honor de los tribunos, insistir en la lucidez del pueblo o restaurar el primado de las estructuras modificando el desenlace de la obra, que ahora termina con una escena en el Senado en lugar de con la muerte del héroe. Para él, Coriolano es ante todo un patricio reaccionario, un verdadero enemigo de su clase. Su destino ilustra maravillosamente la maquinaria en la que se hunde el pseudo-héroe, víctima de la caída de su clase aún dominante. Pero este títere despojado, este ciudadano común manipulado por la plebe, contrasta con lo que hacía fuerte a la tragedia shakespeariana. Coriolano era, en efecto, un verdadero héroe, incapaz de ser reconocido como tal debido a su locura hereditaria; es su lealtad al código táctico de su entorno (la aristocracia guerrera) lo que le había ordenado no ceder a las despreciables solicitudes de los tribunos y de la plebe —al punto de que el simple hecho de exhibir sus heridas se convertía en el síntoma de la decadencia de su comunidad, a la cual no podía en ningún caso aceptar o resolver esta cuestión—.

La derrota política vivida en su propia carne por Coriolano es, por lo tanto, una tragedia de la alienación: no solo ilustra la ingenuidad del liberalismo y su ideal ilusorio de autonomía, sino también el riesgo inherente a las “significaciones compartidas” que son significaciones heredadas. Es porque está alimentado por ideales aristocráticos, *virtus* romana y trofeos guerreros que Marcio se imagina invulnerable. El personaje depende de su estatus, de su rango, de su patria, de su culto al honor: todas sus nobles tradiciones son también mistificaciones. Patricio engreído de los privilegios de su casta y embriagado por el código de honor, Coriolano no logra encontrar su lugar en la República naciente cuyos institutos se democratizan. Su problema proviene principalmente de su afiliación de clase: si Marcio es empujado al error antes de convertirse en cónsul es porque encarna un peligro relacionado con los valores de su orden; su intransigencia es la de un patricio amenazado que quiere vaciar las instituciones republicanas de su sustancia y aplastar a la plebe (Garutti, 2011). Esta voluntad no es más “suya” que la de Volumnia, quién, ávida de fama para su hijo, feliz de haberle dado en su seno donde toma la leche el gusto por el combate, vive sólo a través de las victorias bélicas de su hijo.

Desde una lectura política, *Coriolano* es, por tanto, una tragedia de la ambición colectiva aún más que de la ambición individual: su héroe es todo lo contrario de un individuo

---

<sup>5</sup> De allí viene la crítica de Günther Grass. Ver Scofield (1990).

soberano, libre de elegir sus valores y sus fines. Coriolano ilustra aún menos al individuo liberal, ya que está constantemente atrapado en las redes de una ideología de la *virtus* que lo obsesiona al punto de tener que dar muestras de grandeza sin cesar —su rechazo a alimentarse o aceptar recompensas en dinero, siendo este el signo más seguro de este *ethos* aristocrático, decididamente desdeñoso hacia los valores populares—. Esta ideología es la de su clase y su patria, la de su cultura y su historia; estos “cuadros” constituyen el telón de fondo de todas sus evaluaciones morales. La monomanía de Coriolano, sediento de gloria, no tiene nada de libertad de elección o indiferencia del individuo liberal: a mil millas de la pluralidad de deseos y preferencias, la obsesión del honor lo moldea y lo atormenta.

Pero *Coriolano* es una tragedia de la alienación en otro sentido aún. Su héroe no sólo es víctima de su prisión dorada aristocrática o de su prisión cultural romana: es antes que nada el juguete de su madre, Volumnia, matrona que lo ha criado exclusivamente a la luz de esos valores guerreros. En la estela de Plutarco, Hobbes lo ha señalado. Citando la *Vida de Coriolano*, sugería que “todo el placer que Marcus Coriolano sacaba antiguamente de sus acciones guerreras consistía en ver cuánto su madre se alegraba con los elogios que recibía” (Hobbes, 2010, p. 230), prueba para él de que nadie prefiere los asuntos políticos a los domésticos sin buenas razones<sup>6</sup>. Aunque no saque esta conclusión de su lectura de Plutarco, Shakespeare insiste también en la primacía del vínculo familiar. En el acto IV, cuando Marcio se pasa al bando enemigo, su familia lo visita para tratar de hacerlo cambiar. Volumnia piensa que su hijo no se le resistirá: “*There’s no man in the world/More bound to’s Mother*” (Shakespeare, 2017, 3, 159-160). Shakespeare escenifica el combate interior que libra el héroe caído: aunque indudablemente sensible a este gesto, Coriolano reprime sus sentimientos y se niega a obedecer la voz del instinto. Es entonces cuando se fantasea como un hombre sin madre, habiendo cortado el cordón umbilical, de pie, duro, viril. La frase citada por Walzer es el desenlace delirante de un dilema, la única salida (provisional) de este conflicto psíquico: “*Ile neuer/ Be such a Gosling to obey instinct; but stand/ As if a man were Author of himself,/ And knew no other kin*” (Shakespeare, 2017, V, 3, 34-37).

Durante varias décadas, las lecturas feministas han explorado este célebre episodio. Según Marilyn French (1981), Coriolano se percibe a sí mismo como un Dios trascendente a la

<sup>6</sup> Hobbes (2010, p. 230). Ver Plutarco: “para él, la meta de la gloria era la felicidad de su madre. Cuando ella lo escuchaba alabar, lo veía siendo coronado y lo abrazaba llorando de felicidad, él se creía estar a la altura del honor y la felicidad” (2001, p. 302). Aun así no hay indicios de que Hobbes haya asistido a las representaciones teatrales de las obras de Shakespeare.

naturaleza, desprovisto de necesidades nutricionales y emocionales, negando lo que necesita como aquellos que están en situación de necesidad, menospreciando la vida cotidiana. Este narcisismo exagerado conduce a la soledad y a la locura. Pero como señala M. French (1981, p. 270), Coriolano es en el fondo víctima de su propia cultura: sus valores patriarcales son los de Roma, quizás llevados un poco más lejos. Marcio reafirma continuamente su virilidad porque depende de las representaciones dominantes en virtud de las cuales la feminidad, menospreciada, está ligada a la dependencia y la impotencia. Es gracias a estas “significaciones compartidas” que exclama, al ver a su madre, su esposa y su hijo en el campamento volsco: “*But out affection,/ All bond and privilege of Nature break;*” (Shakespeare, 2017, V, 3, 24-25). Esta expresión de voluntad pura, de miedo a no ser lo suficientemente duro, se debe a su cultura; es ella quien forja la imagen viril de la libertad como disociada de la naturaleza. Por eso Coriolano dice querer romper todos los lazos y no ceder al instinto como si fuera “autor de sí mismo”: convertirse en superhombre es ser realmente hombre.

Pero la prisión de bronce de los orígenes se cierra sobre el héroe shakesperiano aún más estrechamente: Coriolano sigue siendo un prisionero del regazo materno en su mismo deseo de emancipación. Aquí reside el nudo de todas las alienaciones de las que es un juguete. En una obra con un título evocador (*Suffocating Mothers*), Janet Adelman (1992) explica así el ideal de virilidad construido en respuesta al poder materno en ausencia de una figura paterna. No es sorprendente que Marcio intente recrearse heroicamente: Coriolano es la encarnación del hombre-niño supuestamente invulnerable, que solo ha bebido de la valentía en el hierro de su madre. Volumnia menciona los senos de Hécuba que amamantaron a Héctor: “*blood is more beautiful than milk,/the wound than the breast,/warfare than peaceful feeding*”. El “*fighting*” es un sustituto del “*feeding*” (Shakespeare, 2017, III, 2, 129)<sup>7</sup>. Ahora bien, al igual que en *Macbeth*, la pose del héroe es el reverso de su sujeción filial: al no alimentarlo lo suficiente, Volumnia ha hecho del hambre una señal intolerable de vulnerabilidad. Mientras la plebe se rebela por su alimento, Marcio lo hace contra sus necesidades ordinarias que amenazan con hacerlo caer. Pero como subraya J. Adelman, la anorexia no es una solución. Al haberlo privado constantemente de comida para mejor saturarlo con ideales viriles, Volumnia se lo ha atado indisolublemente. A pesar de sus esfuerzos por auto-crearse, el hijo en exilio

---

<sup>7</sup> Ver Adelman (1992, pp. 146-164).

sigue siendo incapaz de separarse de su madre. Aunque intenta romper el vínculo, volver contra ella y contra su otra madre cuidadora (su patria) en un deseo desesperado de destruirlos juntos, Coriolano fracasa y se suicida.

La interpretación feminista aclara la imposible independencia de Coriolano. La desesperación que se oculta bajo su pretensión de autarquía se revela en su horror al cumplido, su odio a la adulación, a la complacencia, a las recompensas. Pero el rechazo de rebajarse a pedir algo, a mendigar reconocimiento, incluso el que uno merece, conduce a la catástrofe: “*Better it is to dye, better to sterue,/Then craue the [hire], which first we do deserue*” (Shakespeare, 2017, II, 3, 93-94). La postura fálica agresiva traiciona la lucha contra el colapso. Coriolano escupe sus palabras como armas: gritos, invectivas, insultos, son medios para negar su vulnerabilidad convirtiendo la defensa en ataque. En este sentido, el grito rabioso de Coriolano citado por Walzer debe situarse en su contexto. Es cuando ve acercarse a su madre que Marcio se siente desfallecer y enuncia el fantasma de un renacimiento en el que el sujeto sería autor de sí mismo (Adelman, 1992, pp. 151-152). Este delirio de auto-creación no es tanto el fruto de un individuo desligado, sino de un individuo incapaz de escapar de la influencia del apego: encerrado en un cepo de amor y acero, Coriolano queda atrapado en una trama inconsciente que lo conduce a la destrucción (a manos de otro) en vez de auto-creación. Tragedia implacable de una madre caníbal y del hijo cautivo en lugar del liberal solidario y desligado, *Coriolano* atestigua en el fondo la vanidad del sacrificio (Cavell, 1983). A diferencia del Cristo, que también transforma los alimentos carnales en unos espirituales, Coriolano no podrá convertir su muerte en redención. Lo que le corta las alas no es sólo el imposible rechazo de las raíces, como sugeriría la interpretación walzeriana: según Stanley Cavell es la falta de fe en su divinidad, de la cual su propia madre finalmente lo priva (Shakespeare, 2017, V, 3, 182-189). La pertenencia es un abismo cuando no proporciona el soporte suficiente para la construcción estable de la identidad.

#### **IV. ¿Qué justicia? ¿Qué libertad?**

La relectura de la tragedia nos invita a preguntarnos estas dos cuestiones: ¿Cómo concebir la emancipación sin una forma de desarraigo? ¿Cómo pensar la justicia si nos limitamos a las únicas significaciones compartidas? Que la emancipación a veces suponga el desarraigo es una primera objeción que podría hacerse al “arte de la separación”. Ciertamente, el individuo que entra o sale a su antojo de las instituciones no existe; no crea las instituciones a las que se

une; no puede forjar las obligaciones que asume. Como señala acertadamente Walzer, este individuo abstracto es una pura ficción; toda biografía individual es un pedazo de la historia social (1997c, p. 44). En su versión ultraindividualista<sup>8</sup>, la teoría liberal malinterpreta la vida real: los hombres y las mujeres liberados de todo vínculo social, únicos inventores de su vida, carentes de un modelo común que los guíe, son figuras míticas. El estudio de Walzer (1965) dedicado a los puritanos (“ciudadanos-santos”) de la revolución inglesa corrobora esta tesis: el individuo liberal no nace completamente armado como un regalo de Dios. El puritanismo que precedió al liberalismo permitió forjar, a través de la amonestación y la vigilancia continuas, la disciplina y el dominio de sí mismo de los que el individuo necesitará. Si los liberales de espíritu lockeano han podido prescindir del control religioso o social es porque este ya estaba interiorizado: “en cierto sentido, por lo tanto, el liberalismo depende de la existencia de ‘santos’” (Walzer, 1965, p. 322). Finalmente, Walzer tiene razón al evocar en filigrana la continuación de la historia: el santo tendrá que olvidar el pasado para convertirse en burgués. Sin duda, el liberalismo tiende ahora a desconsiderar las tradiciones y afirma que siempre se puede destruir lo que se ha creado, lo que debilita la conservación de las comunidades: “si los lazos que nos unen no nos unen, no puede haber comunidad” (Walzer, 1997c, p. 325).

Sin embargo, es necesario interrogar la idea de un individuo constituido por las “asociaciones involuntarias” de creyentes, sabios y poseedores (*believers, knowers, owners*). La influencia cultural y social, en parte inconsciente, también puede constituir una seria limitación para la emancipación. El seno familiar, social y sectario puede transmitir ideales anticuados y valores perversos: así una cierta forma del código de honor aristocrático que impide a Coriolano percibir los beneficios de una innovación democrática. Que una libertad anclada en ciertas asociaciones involuntarias no permita elecciones informadas durante reformas progresistas es precisamente lo que ilustra la resistencia, aquí, a la institución del tribunado (o, en otros lugares, la renuencia hacia la emancipación de los esclavos, siervos o mujeres); tal intransigencia se explica por una educación y socialización corrompidas. Toda “significación compartida” dentro de una comunidad es potencialmente fuente de discordia y puede llevar, una vez cristalizada en tradiciones, en prejuicios o incluso en un “código” consuetudinario, a contrarrestar la aparición de instituciones democráticas. Múltiples

---

<sup>8</sup> Ver Spector (2012).

feministas lo han señalado: cuando las significaciones compartidas existen (lo cual es más frecuente en sociedades tradicionales, jerárquicas, y no pluralistas), tienden a confirmar la opresión de las mujeres y de los subordinados y a sellar la impotencia de los dominados (Okin, 2008, pp. 143-159). Al sacralizar la jerarquía y legitimar la dominación, la religión dominante a menudo acentúa estos efectos perversos y a veces impide la formación de una disidencia activa. El arte de la separación reinterpretado por Walzer corre el riesgo de convertirse en el “arte de la exclusión”<sup>9</sup>.

La segunda objeción también se relaciona con los efectos perversos de las significaciones compartidas: más allá de la libertad, las creencias y las “evaluaciones fuertes” pueden obstaculizar la justicia y el vínculo social en sí mismo. ¿Podemos esperar que una sociedad democrática viva un arte de la separación “social-liberal” sin provocar discordias profundas, a veces en el límite de la ruptura? El episodio del *shutdown* sufrido en octubre del 2013 por el gobierno federal estadounidense en respuesta al *Obamacare* es revelador: como consecuencia del chantaje de los republicanos y del Tea Party, este bloqueo de las instituciones demuestra, si es necesario aún, la magnitud de la división política, justo cuando el autor de las *Spheres of Justice* consideraba precisamente que la salud podía pertenecer, en los Estados Unidos, a una significación compartida (Walzer, 1997b, p. 126). Sujetado en 1983 a la crítica incisiva de Dworkin sobre la profundidad de los desacuerdos en esta materia, Walzer propuso una clarificación valiosa: si tales desacuerdos sobre la protección social eran reales, sería mejor privilegiar una solución negociada dentro de cada ciudad a una solución uniforme impuesta por el Estado federal. La política serviría entonces de sustituto a la justicia. Pero hay dos opciones: o bien estas “significaciones compartidas” que forman parte de un consenso solo existen a pequeña escala (en una comunidad ortodoxa u homogénea, amish, armenia o anarquista), y, entonces son potencialmente fuentes de conflictos violentos dentro de una nación —lo que ilustra Coriolano, donde el riesgo de guerra civil dobla el riesgo a una guerra extranjera—. O bien estas “significaciones compartidas” son realmente el hecho de nuestras democracias en Occidente: pero entonces parece que solo los “derechos humanos” (en una versión que no incluye todos los derechos sociales y culturales) pueden jugar este papel. Que estos derechos sean el efecto de un “universalismo reiterativo” como sugiere Walzer está lejos de ser seguro: nada garantiza que lo que el cuidado médico “significa para

---

<sup>9</sup> Ver Hunyadi (2000) y la respuesta de Renouard, (2010).

nosotros” o el “valor colectivo que le asignamos” justifique una distribución más equitativa de los bienes de salud. Lo mismo ocurre con otros derechos y otros bienes; nada asegura que nuestras “democracias liberales” deseen mayoritariamente aumentar la equidad, ni acordar qué significa esta equidad. Este argumento histórico, sociológico y contingente no resiste a la experiencia. El “nosotros” es, por lo tanto, frágil: desde el punto de vista estatal, la lucha por la igualdad supone evidentemente el recurso a principios que solo pueden prevalecer a través de una lucha política de gran envergadura; desde el punto de vista individual, tal lucha por los derechos a menudo pasa por el desarraigo de las afiliaciones primarias. Cuando jóvenes judíos comunistas de Europa del Este, atraídos por el ideal abstracto de los derechos humanos, se rebelaron a principios del siglo XX, contra la religión de sus padres, no tuvieron otra opción que exponerse a la persecución y al exilio para vivir a la altura de su ideal de emancipación (Jablonka, 2012). Esta crítica se une en ciertos aspectos a la de J. Cohen, R. Dworkin, S. M. Okin o N. Daniels contra el relativismo, e incluso el conservadurismo del que se defiende M. Walzer, ¿se puede luchar contra las injusticias profundas (esclavitud, segregación, opresión) simplemente recurriendo a las instituciones y creencias compartidas de su historia y cultura? (Lacroix, 2001a, pp. 96-106; Ingram, 1995). *Coriolano* nos habrá hecho sensibles al alto precio de la afiliación tanto como a la loca independencia de los “hombres sin amos”<sup>10</sup> (Walzer, 1965, p. 29).

---

<sup>10</sup> Walzer cita en muchas referencias esta fórmula llamativa de Hobbes.

## Referencias bibliográficas

- Adelman, Janet (1992). Escaping the Matrix: The Construction of Masculinity in *Macbeth* and *Coriolanus*. En *Fantasies of Maternal Origin in Shakespeare's Plays, Hamlet to the Tempest* (pp. 146-164). New York & London: Routledge.
- Bar, Clémentine (2012). De Shakespeare à Brecht: variation sur *Coriolan*. *Les Cahiers de la Licorne – Shakespeare en devenir*, 6. <https://shakespeare.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=620>
- Cavell, Stanley (1983). Who Does the Wolf Love? Reading *Coriolanus*. *Representations*, 3, 1-20.
- French, Marilyn (1981). *Shakespeare's Division of Experience*. New York: Summit Books.
- Garutti, Gérald (2011). Au coeur de Coriolan: la démocratie en questions. *Actes des congrès de la Société française Shakespeare*. <http://journals.openedition.org/shakespeare/1613>
- Gray, Patrick (2011). Shakespeare's Vampire: *Hubris* in *Coriolanus*, Meyer's *Twilight*, and Stoker's *Dracula*. *Les Cahiers de la Licorne – Shakespeare en devenir*, 5. <http://shakespeare.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=557>
- Hobbes, Thomas (2010). *Le citoyen*. Paris: Flammarion.
- Hunyadi, Mark (2000). *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*. Paris: Cerf.
- Ingram, David (1995). Anglo-American Communitarianism and the Dilemmas of Social Critique. *Reason, History and Politics* (pp. 107-150). New York: State University of New York.
- Jablonka, Ivan (2012). *Histoire de grands-parents que je n'ai pas eus. Une enquête*. Paris: Seuil.
- Lacroix, Justine (2001a). *Michael Walzer. Le pluralisme et l'universel*. Paris: Michalon.
- Lacroix, Justine (2001b). Peut-on être libéral et communautaire ? La pensée politique de Michael Walzer. *Swiss Political Science Review*, 7(1), 83-93.
- Lupton, Julia Reinhard (2005). *Citizen-Saints*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Okin, Susan Moller (2008). *Justice, genre et famille*. Paris: Flammarion.
- Plutarco (2001). *Vies Parallèles*. Paris: Robert Laffont.
- Renouard, Cécile (2010). *Michael Walzer ou l'art libéral du civisme*. Paris: Editions du Temps Présent.
- Sandel, Michael (1999). *Le libéralisme et les limites de la justice*. Paris: Seuil.
- Scofield, Martin (1990). Coriolanus, Brecht and Grass. *Comparative Drama*, 24(4), 322-341.
- Shakespeare, William (2017). The Tragedy of Coriolanus. (1623). En *The New Oxford Shakespeare. The Complete Works. Critical Reference Edition, Volume 2* (pp. 2831-2930). Oxford: Oxford University Press.
- Spector, Céline (2012). Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? *Raison publique*. <http://www.raison-publique.fr/article520.html>
- Steible, Mary (2004). *Coriolanus. A Guide to the Play*. Westport & London: Greenwood Press.
- Taylor, Charles (1997). L'atomisme. En *La liberté des modernes* (pp. 223-254). Paris: Presses Universitaires de France.

- Taylor, Charles (1998). *Les sources du moi*. Paris: Seuil.
- Taylor, Charles (2002). *Le malaise de la modernité*. Paris: Cerf.
- Walzer, Michael (1965). *La révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique*. Paris: Belin.
- Walzer, Michael (1984). Liberalism and the Art of Separation. *Political Theory*, 12(3), 315-330.
- Walzer, Michael (1997a). La justice dans les institutions. En *Pluralisme et démocratie* (pp. 17-34). Paris: Esprit.
- Walzer, Michael (1997b). *Sphères de justice*. Paris: Seuil.
- Walzer, Michael (1997c). La critique communautarienne du libéralisme. En André Berten, Pablo Da Silveira & Hervé Pourtois (Comps.), *Libéraux et Communautariens* (pp. 311-336). Paris, Presses Universitaires de France.
- Walzer, Michael (2001). Equality and Civil Society. En Simone Chambers & Will Kymlicka (Eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (pp. 34-49). Princeton: Princeton University Press.
- Weber, Max (1991). *Histoire économique*. Paris: Gallimard.