

Amor a Roma. Las aporías de la afiliación

Love for Rome. The Aporias of Affiliation

DOI: 10.0033/RACP.1452164

Eduardo Rinesi*

Universidad Nacional de General Sarmiento
Argentina

Fecha de recepción: 20-07-2024

Fecha de aceptación: 28-08-2024

Resumen

El siguiente artículo es el fruto de la lectura del artículo de Céline Spector publicado en este número y de las discusiones en torno al mismo con las autoras del tercer artículo de esta tríada, McDonnell y Padilla. Estas líneas se abocan a reflexionar sobre las aporías de la afiliación desde una de sus posibles aristas, el amor a la patria, en este caso, a Roma.

Palabras clave: amor; Roma; aporías; afiliación; Spector.

Abstract

The following article is the result of reading the article by Céline Spector published in this issue and of the ensuing discussions with the authors of the third article of this triad, McDonnell and Padilla. These lines are devoted to reflecting on the aporias of affiliation from one of its possible edges, the love of one's homeland, in this case, Rome.

Keywords: Love; Rome; Aporias; Affiliation; Spector; Spector.

* <https://orcid.org/0009-0001-5983-8073>. Correo electrónico de contacto: rinesi@hotmail.com.

El excelente artículo de Céline Spector que se reproduce en este mismo número de la RACP, y que le agradezco mucho a Gabriela Rodríguez Rial la invitación a comentar, discute por su parte un texto en el que, algunas décadas atrás, Michael Walzer (1984) se ocupaba de problematizar algunos supuestos fundamentales de la teoría política liberal. En ese texto, aparecido en 1984, Walzer empezaba por indicar que, contra la idea de un mundo unido, integrado, “orgánico”, característica de las sociedades occidentales pre-liberales, el liberalismo político podía y debía ser pensado como un “arte de la separación”, del diseño de líneas, de fronteras, de “paredes”, o mejor (como dice el propio Walzer): como un arte del refuerzo, en la teoría, de las líneas, fronteras y paredes que el propio proceso histórico había venido levantando, y que constituían y constituyen las condiciones mismas para la libertad de los individuos a los que esa teoría liberal piensa como los sujetos de la historia. El liberalismo —resume adecuadamente Spector— es un individualismo. Pero ese individualismo no deja, al mismo tiempo, de falsificar la experiencia histórica, porque presupone un individuo (y unas libertades y unos derechos de ese individuo) que es más bien su resultado. Walzer lo escribe con una fórmula sobre la que volveremos: “El héroe liberal, autor de sí mismo y de sus roles en la sociedad, es una invención mítica”. Un mito. Lo que hay, en realidad, son un conjunto de instituciones, normas y costumbres que hacen posible la aparición en escena de ese individuo al que la teoría liberal convierte, invirtiendo las cosas en un audaz pase de magia, en sujeto de la historia.

De acuerdo. Y por cierto que podríamos conversar un rato largo sobre los modos en los que podemos interpretar esa invención, ese “mito” con el que Walzer nos confronta. Recordemos por ejemplo la crítica de Montesquieu a los pensadores contractualistas del siglo anterior al suyo: ¿en serio era posible postular —se preguntaba el buen barón— que había habido una vez un individuo que un día se había cruzado con otro individuo y había sentido miedo o deseo de distinguir con nitidez lo que era de cada uno y que entonces se habían puesto de acuerdo y habían firmado un contrato y habían empezado a vivir en sociedad?; ¿en serio esa gente tan rara no sabía que la sociedad es siempre anterior a los individuos?; ¿en serio esa muchachada tan inteligente no sabía cómo nacen los bebés? Contra la habitual interpretación de estas preguntas que se hacía el autor de *El espíritu de las leyes* (y que en general han sido leídas en el sentido de una “crítica de la ideología” y de una apelación a un pensamiento “positivo” sobre lo social), Louis Althusser (1974) señaló, en su magnífico librito

de 1959, que por supuesto que los autores contractualistas del XVII sabían perfectamente cómo nacían y siguen naciendo los bebés y cómo funcionaba la vida de las sociedades, pero que, justo porque el modo en que funcionaba esa vida de las sociedades no les gustaba, y porque en consecuencia les interesaba pensar en contra de él, inventaron el “mito” del hombre solo, el mito del individuo del que nos habla Walzer, para fundar, sobre ése mito, un modo de pensar diferente de aquel al que se oponían. Si en un caso (si en una interpretación de la audacia conceptual de los contractualistas) la palabra “mito” se deja traducir como “ideología”, esta otra vía de lectura abre la posibilidad de leerla más bien como “utopía”, o como una estrategia epistemológica y política para pensar contra las ideologías dominantes.

Al fin y al cabo, sabemos bien que los mitos no son puros cuentos chinos ni torpes ni maliciosas falsificaciones de la realidad, sino fuerzas simbólicas que constituyen esa misma realidad, que haríamos mal en suponer, al modo más candorosamente iluminista, que tenemos que contribuir a revelar tal como sería más allá de ellos y preservada de su influjo distorsivo. Es en este sentido —digamos— fuerte de la idea de mito que me interesa pensar la idea de Walzer (1984) del mito del individuo liberal, del “héroe” liberal, dueño de sí mismo, de sus proyectos y de su destino, mito que sin duda contribuye a fundar la propia experiencia del individuo moderno (que no asumiría sino uno o dos siglos después un formato propiamente “liberal”) y los modos en los que la teoría política vino a pensar a ese individuo y a las formas de organización de su vida colectiva. Y es exactamente porque el mito, en este mismo sentido “fuerte” de la palabra, tiene esa capacidad para prefigurar la experiencia y las condiciones para la reflexión teórica acerca de ella que resulta tan interesante que el ejemplo de ese “héroe liberal” que ofrece Walzer sea un ejemplo tomado de la obra de William Shakespeare, escrita medio siglo antes que las de los grandes pensadores contractualistas a los que nos referíamos recién, y que en tantos sentidos anticipa (como siempre lo hacen la literatura y los sueños: de manera figurada, alegórica, por la vía de todo tipo de síntesis, desplazamientos y sustituciones) algunos elementos fundamentales de su pensamiento: la idea de estado de naturaleza en la situación de desconfianza, recelo y lucha de todos contra todos en el palacio de Elsinor de Hamlet, la idea de contrato en el abrazo final de papá Montesco y papá Capuleto en Romeo y Julieta, la idea moderna del Estado en la resolución de los conflictos que presentan las piezas que componen los dos grandes “ciclos históricos” (el romano y el inglés) que Shakespeare estudió con especial cuidado.

De manera que el “héroe liberal” que nos presenta Walzer es un héroe shakespeariano, o un héroe cuyo prototipo va Walzer a buscar a Shakespeare. Lo muy raro (y lo que merece la justa crítica de Spector) es cuál es, de la amplia galería de personajes contruidos por el poeta, el que Walzer elige para representar ese papel: Coriolano, el aristocrático guerrero que, en sus propias palabras —que Walzer cita en prueba de lo ajustado de su ejemplo— querría vivir como el único dueño de sus actos y sin ningún lazo que comprometiera su más perfecta autonomía. Coriolano, escribe Walzer, es un anti-ciudadano, un héroe solitario cuya única fidelidad, que sería su fidelidad a un ideal individualista (liberal, o proto-liberal) extremo, lo lleva a traicionar a su familia y a su patria y a poner en peligro la propia existencia de su ciudad. Walzer dice esto y después continúa su argumento y no vuelve nunca más sobre su ejemplo de Coriolano como ejemplo de héroe individualista liberal, y es de estricta justicia observar que lo muy malo de ese ejemplo (que es lo que le reprocha Spector y a lo que enseguida vamos a volver) no afecta en ningún sentido importante su argumento, que avanza en el despliegue de una muy razonable preocupación por los resultados de una posible extensión de ese individualismo extremo que Coriolano, en su opinión, ilustraría, y de una muy compartible apuesta (que encuentra antecedentes ostensibles en obras como las de Ferdinand Tönnies o Émile Durkheim) por una sociedad institucional y moralmente integrada. Dicho eso, es necesario volver a escribir, sin embargo, que el ejemplo de Coriolano sí es muy malo, como con razón observa Spector, y agregar (ya vuelvo sobre el artículo de Spector, que es lo que importa acá) que eso es tanto más inexplicable cuanto que Walzer tenía a mano un ejemplo que sí habría sido muy bueno de un sujeto individualista radical, perfectamente liberal o proto-liberal, anti-social y anti-ciudadano, que es el ejemplo, en el que se expresa la increíble capacidad de Shakespeare para “olfatear en el aire” adónde iba el movimiento de la historia en sus propios días, del judío Shylock, protagonista fundamental de esa comedia “extraña” que es *El mercader de Venecia* (2003).

No es el tema de este texto, y por eso no voy a dedicarle aquí más que un párrafo, pero no querría dejar de señalar que en Shylock sí encontramos (y sí habría encontrado Walzer, si solo hubiera elegido, en lugar de irse a cazar frases en las piezas de Shakespeare sobre la antigua república romana, husmear un poco en el universo histórico, económico y cultural representado en esta otra formidable pieza de nuestro poeta) el conjunto de rasgos del individualismo liberal, o —insisto solo para ser prudente— proto-liberal, que Walzer se

esmera en encontrar —pero que la verdad es que no están— en Coriolano. Tal es la tesis central que sostiene un precioso estudio del profesor canadiense Edward Andrews (1988), *Shy-lock's rights*, cuyo título juega con el nombre del personaje shakespeariano y con el apellido de John Locke, y cuya provocadora sugerencia es que alcanzaría con reemplazar a la mayoría católica de Venecia por una mayoría anglicana, y a la minoría judía de aquella ciudad italiana por una minoría disidente, para que *El mercader...* se convirtiera en una perfecta metáfora de la Inglaterra... ¡tres cuartos de siglo posterior! a Shakespeare, y para que nos fuera posible oír en los conmovedores alegatos del pobre prestamista una anticipación de los dos principios fundamentales en torno a los cuales se desplegaría en su momento la obra política del autor de los *Dos Tratados*: la propiedad privada y la tolerancia religiosa. En Shylock se anticipa pues, en la muy bien fundamentada opinión de Edwards, el tipo de pensamiento que más tarde sistematizarían las teorías políticas de lo que otro canadiense notorio, Crawford B. Macpherson (1962), llamaría el individualismo posesivo de esa modernidad todavía temprana. Un individualismo posesivo que se levantaría contra la forma de organización social (como dice Walzer: “pre-liberal”) que cuestionaba, y respecto a la cual tanto el usurero de la obra de Shakespeare como el individuo lockeano y luego liberal que reclama respeto por sus creencias y por su propiedad expresan la más radical desafiliación, el más militante descompromiso y la más completa indiferencia.

A diferencia de lo que le pasa a Shylock, en cambio, lo que hay en Coriolano no es ninguna desafiliación ni desafección hacia su sociedad, sino, por el contrario, una muy fuerte afiliación a (una perfecta alienación en) sus principios, sus valores y lo que Spector llama, en su correctísima presentación de esta cuestión, su ideología, que es la ideología de su patria y de su clase. La ideología guerrera y viril de la república romana y la ideología aristocrática y antipopular de la casta privilegiada a la que Coriolano pertenece. Es decir —escribe Spector— que lo que determina el sentido de las palabras y las acciones del héroe de la pieza, y lo que finalmente lo vuelve su víctima propiciatoria, es su propia cultura. Que sus valores, en otras palabras, no son otros que los de Roma, y aquí agrega Spector: “tal vez llevados un poco más allá” (2015, p. 446). Querría detenerme en esta última expresión: “tal vez llevados un poco más allá”, tal vez tomados un poco demasiado a pecho, porque me parece que hay allí una clave para entender tanto la pieza de Shakespeare como el argumento de Spector. En efecto, ese “un poco demasiado”, ese “un poco más allá”, es la medida de la *hybris* de Coriolano y la

causa de sus acciones, que ciertamente terminan dirigiéndose contra el propio mundo en el que el héroe recoge los principios y valores que determinan todo el sentido de su comportamiento, pero no porque en algún momento haya decidido levantar, contra ese mundo, el proyecto de realización autónoma del tipo de individualidad soberana, cuasi moderna, cuasi liberal, que equivocadamente Walzer le atribuye, sino solo por el carácter desmedido, exagerado, “un poco demasiado” sobreactuado, de su adhesión a esos principios y valores, a esa cultura o a esa ideología a la que está afiliado con una convicción y un fanatismo que son los que terminarán llevándolo a la ruina. A esta situación paradójica (y que no deja de tener, en el fondo, algo de cómica) de que el cabal compromiso con un sistema conduce a quien lo experimenta a terminar actuando contra ese mismo sistema con el que está tan intensamente comprometido Spector la llama (y hay aquí un aporte relevante de su trabajo) “aporía” o “tragedia” de la afiliación, la alienación o el compromiso.

Dos palabras, antes de seguir, sobre algo que dejé dicho demasiado rápido, que no es importante aquí, para nuestra discusión sobre el modo en que Spector polemiza con el argumento de Walzer, pero que puede tener algún interés apuntar siquiera de pasada. Dije que el modo en que el mismo compromiso de Coriolano con el sistema de valores, la ideología o la cultura de su ciudad lo conducen a la ruina no deja de tener algo de cómico, y corresponde entonces pensar cómo pensar esta comicidad en el interior de una pieza que, por supuesto, no solo no es ni puede ser confundida con una comedia, sino que es, por donde se la mire, una tragedia consumada. ¿Pero acaso debemos ser tan tajantes, cuando se trata de Shakespeare, en la distinción entre estos dos géneros de la tragedia y la comedia que nos legaron (ahí sí: como perfectamente opuestos y enfrentados) los viejos y queridos griegos, pero que Shakespeare se las arreglaba para mezclar y combinar de los modos más diversos? En su formidable tesis doctoral, Cecilia Mc Donnell (2024) ha considerado sobre esto los aportes de Susan Snyder sobre la plausibilidad de sostener que existe una “matriz cómica” en el modo en que Shakespeare construía sus tragedias, que Shakespeare sería, por así decir, “esencialmente” un comediógrafo, y que sería posible entender en el interior de esa matriz cómica de su manera de pensar el mundo incluso sus tragedias más tremendas. Si esto fuera así, sería interesante pensar los modos en que a menudo funcionan, produciendo al mismo tiempo efectos cómicos y calamidades ilevantables, ciertos “excesos” en los personajes, desde el exceso de cortesanía en el ridículo Osric, o el exceso de lealtad del estúpido Polonio, que

termina por perderlo —“No es bueno, ya ves, tomarse el trabajo tan a pecho” (Shakespeare, 1997, Hamlet, 3.4.33)—, hasta el exceso (y no el defecto) de patriotismo y “afiliación” de Coriolano. Estos excesos, estas demasías, pueden pensarse como una forma de la *hybris* trágica, como decíamos recién, pero también como una deformidad perfectamente cómica, perfectamente bufonesca. Y lo que Spector llama, como estamos viendo, “aporía” de la afiliación puede ser leído tanto como el corazón de una tragedia cuanto como el de una broma. De una broma cruel, quizás.

Antes de preguntarnos por las causas de esta —cómica o trágica, entonces— aporía del compromiso del héroe con los valores de su ciudad, digamos que, por supuesto, tampoco hay en Coriolano ninguna desafiliación ni desafección hacia el otro universo dador de identidad y de sentido al que él mismo se refiere en la frase que cita Walzer: la familia (y muy específica y subrayadamente: su mamá), a la que está tremendamente “afiliado” y de la que es absolutamente dependiente. Es raro que Walzer use el ejemplo de Coriolano como el de un héroe individualista liberal, y que solo traiga en apoyo de esa pretensión una frase en la que el personaje dice cómo le gustaría vivir —no cómo vive— justo antes de mostrar con su decisión (la de atender el pedido de su mamá y no atacar Roma) la imposibilidad del proyecto que esa ingenua frase expresa. Lo interesante es que Walzer se da cuenta. Escribe, sobre Coriolano: *“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’”* (1984, p. 324). *“Who claims and fails”*: ¿Importa en realidad la frase de Coriolano (que para citarlo con exactitud dice *“...As if a man were autor of himself / And knew no other kin”* (Shakespeare, 1997, 5.3.36-7), y que, por lo demás, no se la dice a nadie, sino que se la dice a sí mismo, en un aparte [*Aside*] que había empezado varias líneas más arriba y que se extiende hasta que llega su mujer, Virgilia, en la segunda mitad de la 37 [*“My lord and husband!”*]), importa esa frase de Coriolano, digo, como otra cosa que como la verificación de la imposibilidad de lo que postula y de la tremenda fuerza de las determinaciones comunitarias que operan sobre él? Pero no voy a ocuparme de este asunto (este asunto: la familia y sobre todo la mamá de Coriolano), porque ese es el tema del texto de las colegas Cecilia Mc Donnell y María Cecilia Padilla (2024) publicado aquí mismo, en este mismo número de la *Revista Argentina de Ciencia Política*. De modo que volvamos a la ciudad. A Coriolano y su relación con su ciudad, que ciertamente no es una relación de desinterés ni de desafección, como sugiere Walzer, sino, como lo corrige con razón Spector,

una de un fuerte compromiso. De un extraordinario amor a Roma, si me puedo hacer el gracioso con este palíndromo famoso. Pero “Roma” se dice de muchos modos, y a esta Roma a la que Coriolano amaba con tan poca prudencia hay que empezar a calificarla un poco para entender la naturaleza de esta —estamos diciendo— sobreafiliación a ella que experimentaba nuestro personaje.

Y, pues bien: lo primero que hay que decir entonces, siguiendo en esto también algo que, como ya vimos, sostiene Spector, es que Coriolano no está afiliado a Roma en un sentido general y más allá de los grandes conflictos sociales que, como sabemos bien, la dividían, sino que lo está al ethos aristocrático desde el cual los miembros de su clase pensaban y valoraban la ciudad. Coriolano no es un romano: es un guerrero de la élite aristocrática romana, y esa es la perspectiva desde la cual construye su experiencia y piensa su vida en Roma y en relación con Roma. Pero además —y esto es fundamental, y merece también un agudo comentario de Spector— esa Roma aristocrática con la que Coriolano se encontraba tan vivamente identificado, esa Roma organizada en torno a las instituciones de una república minoritarista y antipopular que reservaba todos los privilegios a la pequeña élite a la que Coriolano pertenecía y que Coriolano estaba convencido de que era la única que merecía esos privilegios, se estaba extinguiendo ante sus ojos, víctima del proceso de democratización que desde hacía algún tiempo venía dando un creciente lugar a la voz del pueblo, de la plebe, y que en el tiempo en el que se supone que se desarrolla la acción de la tragedia (que es un tiempo eficaz y poéticamente “condensado” por Shakespeare respecto al de la más compleja historia efectiva que la tragedia narra) había conocido un capítulo fundamental con la concesión al pueblo, por parte de los dirigentes menos tercos y más perspicaces de la élite — con los que, por cierto, Coriolano está furioso—, de la institución (que conocemos por el mismo autor por el que la conoce Shakespeare y todo el pensamiento político del Renacimiento, empezando por Maquiavelo: por Livio) de los “tribunos de la plebe”. Así, los valores con los que Coriolano está tan firmemente comprometido, a los que está tan apasionadamente afiliado, no solo no son los de “Roma” en abstracto y sin determinaciones, sino los de una específica “Roma”: la Roma aristocrática, sino que además son los valores de una Roma aristocrática que en esos días de los que aquí se trata empieza a volverse pasado, superada por la fuerza del proceso de avance de las clases populares sobre la vida política de la república.

Y entonces podemos volver sobre la idea de Spector de una aporía o una tragedia de la afiliación. A la idea de que, como veíamos, una adhesión muy grande a los valores de una sociedad termina produciendo comportamientos hostiles hacia esa sociedad con la que estamos tan comprometidos. Estamos ahora en condiciones, después de nuestro breve recorrido de las últimas líneas, de decir cuáles son los dos motivos por los que se verifica en Coriolano (pero quizás podríamos decir: por los que se verifica siempre, necesariamente) esta aporía de la afiliación. Por los que el compromiso del héroe de esta pieza de la que aquí se trata (pero más en general de todo individuo, de todo sujeto) con un determinado ethos presenta siempre esta forma paradójica y trágica. Uno: que una sociedad nunca es exactamente una sociedad, porque siempre está dividida en clases o en grupos diferentes y enfrentados, y entonces la adhesión a lo que el héroe o los sujetos se representan como sus valores no es nunca, no puede ser nunca, en rigor, tal cosa, porque es siempre la adhesión al modo en que esos valores son percibidos y experimentados desde la perspectiva de los miembros de una de esas clases o de esos grupos enfrentados. Y entonces no hay modo de que no haya algo del orden del exceso, de la *hybris*, en esa misma adhesión, que nunca lo es solo a aquello a lo que cree que lo es, que nunca dice exactamente, porque nunca sabe (este no saber es lo que se llama “ideología”), el nombre preciso de su objeto. El otro: que una sociedad nunca es exactamente una sociedad, nunca es exactamente contemporánea de sí misma, nunca es, en rigor, ella misma, porque está siempre transformándose, y porque por lo tanto solo por excepción nuestra adhesión o nuestro compromiso lo son a sus valores o a los valores de uno de sus grupos en ese presente siempre fugitivo, sino que suelen serlo a los que presidieron su organización en el pasado o se preparan para hacerlo en el porvenir.

Quizás esto último merezca alguna consideración adicional, ya para terminar. El problema de Coriolano no es, ya lo vimos, que esté desafiliado a los valores de la Roma con la que se enoja y a la que termina muy cerca incluso de destruir, ni tampoco (y también ya lo vimos) que esté demasiado afiliado a los valores de “Roma”, en abstracto y sin calificación, sino que está fanáticamente comprometido con los valores de una cierta Roma: de la Roma aristocrática a la que pertenece y con la que se identifica, y que además se está extinguiendo ante sus ojos, es decir, que está fanáticamente comprometido con los valores de una Roma aristocrática y pasada, que nadie más (por lo menos, nadie más con tanta vehemencia y convicción: ni su mamá ni su esposa ni los otros miembros de la élite ni su mentor Menenio

Agripa) defendía en la Roma efectiva, presente y cambiante en que vivían. Pues bien: lo que aquí estoy sugiriendo es que solo por excepción la adhesión de un sujeto a un sistema colectivo de valores puede serlo al sistema colectivo de valores efectivamente vigente en el presente en el que ese sujeto vive, porque esa última expresión no quiere decir nada, porque ese presente nunca es más que un punto en el que se encuentran las fuerzas que le llegan del pasado y del futuro y porque la historia es permanente movimiento y cambio. Siempre hay pues un desajuste, por decirlo así, en nuestras adhesiones, en nuestras afiliaciones, que a veces lo son a lo que fue, otras a lo que en el pasado soñamos que podía ser y no fue nunca, y otras más a lo que en el futuro se anuncia como posibilidad, como amenaza o como promesa. Hay política (a la que justo por esto debemos pensar siempre en diálogo con la tragedia y con la comedia) porque hay este desajuste constitutivo en nuestros compromisos, que nunca están cerrados para siempre y siempre están sujetos a la conmoción que producen en ellos los cambios de los tiempos y de las cosas.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (1974). *Montesquieu, la política y la historia*. Barcelona: Ariel.
- Andrews, Edward (1988). *Shylock's Rights: A Grammar of Lockian Claims*. Toronto: University of Toronto Press.
- MacPherson, Crawford Brough (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Nueva York: OUP.
- Mc Donnell, Cecilia (2024). *Elogio de la necesidad. Una recuperación de la bufonería para la acción política*. (Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Mc Donnell, Cecilia y Padilla, María Cecilia (2024). "Buenos vientres han dado malos hijos". Volumnia, Coriolano y la república romana. *Revista Argentina de Ciencia Política*, (33), 27-41.
- Shakespeare, William (1997). *Hamlet, Prince of Denmark*. Cambridge: CUP.
- Shakespeare, William (2003). *The Merchant of Venice*. Cambridge: CUP.
- Shakespeare, William (2009). *The Tragedy of Coriolanus* (ed.: John Dover Wilson). Cambridge: CUP.
- Spector, Céline (2015). Portrait du libéral en héros solitaire. Lecture de Coriolan. *Revue Internationale de Philosophie*, 274, 439-451.
- Walzer, Michael (1984). Liberalism and the art of separation. *Political Theory*, 12(3), 315-330.