



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

---

DIEZ PENSAMIENTOS  
ACERCA DE LA POLÍTICA

Traducción de  
LUCIANO PADILLA LÓPEZ

ROBERTO ESPOSITO

DIEZ PENSAMIENTOS  
ACERCA  
DE LA POLÍTICA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

---

---

## ÍNDICE

<i>Prefacio</i> .....	
I. <i>Política</i> .....	
II. <i>Democracia</i> .....	
III. <i>Responsabilidad</i> .....	
IV. <i>Soberanía</i> .....	
V. <i>Mito</i> .....	
VI. <i>Obra</i> .....	
VII. <i>Palabra</i> .....	
VIII. <i>Mal</i> .....	
IX. <i>Occidente</i> .....	
X. <i>Comunidad y violencia</i> .....	
<i>Índice de nombres</i> .....	



*A Nathalie*





## PREFACIO

1. Publicado en 1993 con el título *Nove pensieri sulla politica*, este libro concluía una etapa de mi trabajo iniciada con *Categorías de lo impolítico*,<sup>1</sup> que en cambio se remonta a la segunda mitad de los años ochenta; y comenzaba otra, que la sucedía, dedicada en primer término a la relación antinómica entre comunidad e inmunidad y más tarde a una redefinición del paradigma de la biopolítica. En ese sentido, las páginas que aquí siguen –reeditadas en su forma originaria, salvo algunos retoques y el agregado de un nuevo capítulo– constituyen una suerte de empalme conceptual, donde tiene su punto de partida una serie de líneas [fili] que llevan a las investigaciones más recientes acerca de la semántica de lo impersonal. En este prefacio, que sustituye la introducción previa, más que el contenido del libro querría reconstruir el movimiento teórico que a partir de él llega a mi perspectiva actual. Como recién se señalaba, el marco de pertinencia en cuyo seno *Diez pensamientos sobre la política* debe situarse está constituido por ese punto de vista crítico acerca de las categorías políticas modernas, que en la reflexión italiana de los años ochenta adoptó el nombre de “impolítico”. Para percibir su sentido de conjunto, la referencia más cercana es detectable en la *Destruktion* de la metafísica operada por Heidegger, más tarde retomada con original reajuste de tono por el deconstructivismo francés. Ya en esta opción filosófica, de tipo “continental”, es reconocible una toma de distancia respecto del quiebre conceptual que en cambio caracteriza a amplia porción de la filosofía política de matriz anglosajona, pero también –bajo otros aspectos– a la posición de un autor como

<sup>1</sup> R. Esposito, *Categorie dell'impolitico* (1988), Bolonia, 1999 [trad. esp.: *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006].

Habermas. Mientras éste dio cauce a un discurso todavía arraigado en la reflexión moderna, reconocida como horizonte necesario de cualquier crítica posible, la perspectiva de lo impolítico tiene la intención de someter el léxico político a una deconstrucción no distinta (en sus intenciones) de aquella que Heidegger había reservado a los conceptos fundamentales de la tradición filosófica. Así como bajo su mirada éstos resultan marcados por una indeleble connotación metafísica, también las principales categorías de la política moderna se muestran encerradas en una formulación, durante un largo período productora de orden, pero –llegado este trance– cada vez menos capaz de representar las dinámicas contemporáneas, y por ello destinada a una paulatina afasia. Por lo demás, ya en los años treinta del siglo xx una autora fuertemente implicada en la semántica como fue Simone Weil había apuntado que “podemos tomar todos los términos, todas las expresiones de nuestro léxico político, y abrirlos; en su interior encontraremos el vacío”.<sup>2</sup>

Podría afirmarse que en su totalidad la cuestión de lo impolítico gira en torno a qué significado atribuir a dicho “vacío”. En primer lugar, no debe confundírsele con lo que cierta literatura posmoderna quiso entender por la fórmula “fin de la política”, trasladando hacia el objeto una crisis de significación inherente a la forma de la filosofía política, tal como se fue modelando durante el arco de una época que, pese a todas sus distorsiones, enlaza a Hobbes con Hegel. Que la maquinaria ordenadora activada por la Modernidad haya visto entorpecido su mecanismo no deriva de que su motor político, evidentemente constituido por el conflicto, se haya apagado, sino antes bien de la creciente ineficacia de los dispositivos de neutralización que aquella ideó para conducirlo. Cuando en un texto de inusual capacidad de

<sup>2</sup> S. Weil, “Ne recommençons pas la guerre de Troie”, en *Nouveaux Cahiers*, núms. 2 y 3, 1 y 15 de abril de 1937; trad. it.: “Non ricominciamo la guerra di Troia”, en G. Gaeta, *Simone Weil*, San Domenico di Fiesole, 1992, p. 111.

síntesis<sup>3</sup> Carl Schmitt atribuye la migración del espíritu europeo entre diferentes centros de referencia –primero teológico, después metafísico, ético y económico– a la necesidad de contener un impacto ya no sostenible en el ámbito previo, no sólo excluye la posibilidad de su agotamiento, sino que percibe su constante regenerarse en el interior de los nuevos lenguajes. En definitiva, más que extinguirse, el principio de lo político –esto es, el conflicto de poder y de interés– se reproduce, cada vez más intenso, en aquellas esferas que parecen sobrevenirle, tornándolas a ellas mismas irreductiblemente conflictivas y por ello necesitadas de nueva, aunque siempre precaria, neutralización. Incluso el ámbito de la técnica –donde por último el espíritu europeo, actualmente extendido a escala mundial, busca el espacio neutral por excelencia– se muestra preso de las potencias más capaces de apoderarse de él, y por ende íntegramente ocupado por esa misma política que, con todo, se declara acabada.

Contrariamente a todas las posiciones de tipo metapolítico, pospolítico o antipolítico que, con diversa entidad, impugnan (o al menos matizan) este análisis, la perspectiva de lo impolítico no sólo la vuelve integralmente propia sino que de algún modo la radicaliza, excluyendo en principio cualquier realidad sustraída al choque entre poderes en pugna. En ese sentido, dicha perspectiva se reconoce en la tradición realista que de Tucídides a Nietzsche, pasando por Maquiavelo, identifica en el disenso no el resto eliminable sino el presupuesto mismo de la convivencia humana. Esto motiva la divergencia, o lo oblicuo de aquella perspectiva con respecto al eje prevalente de esa filosofía política moderna siempre proclive a excluirlo, o a integrarlo dialécticamente en el interior del orden prefigurado en cada ocasión. En la recurrente tendencia

<sup>3</sup> C. Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, en su *Der Begriff des Politischen* (1928), Múnich y Léipzig, 1932, pp. 66-81; trad. it: “L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni”, en *Le categorie del “politico”*, al cuidado de G. Miglio y P. Schiera, Bolonia, 1972, pp. 167-183 [trad. esp.: *El concepto de lo “político”*, Buenos Aires, Folios, 1984].

a la conciliación del conflicto, típica de la entera tradición filosófico-política, hay una suerte de coacción a repetir que remite, aun antes que a la representación del orden, al orden mismo de la representación: en el específico sentido de que –para configurarse en cuanto tal– ésta debe expulsar fuera de sí, o por lo menos domesticar, ese elemento, no casualmente definido como “diabólico”, que desestabiliza su aptitud simbólica, es decir, componeadora de tendencias en pugna. La desconfianza de los autores impolíticos con relación al instituto democrático de la representación radica, más que en una opción político-institucional diferente, en una ajenidad léxica al régimen de la representación, concebido como el lugar de la *reductio ad unum* de elementos irreductibles a concordia. Sin embargo, ellos niegan el principio representativo también en otro sentido, relativo al significado, más estrictamente teológico-político, que el catolicismo romano le ha otorgado, en una modalidad teorizada por el propio Schmitt.<sup>4</sup> Se trata de la relación vertical con la trascendencia que la idea de representación, entendida como presencia de un ausente, reconoce (o proyecta) en el accionar político orientado hacia el bien. En este momento, lo impolítico rechaza como falsa e idolátrica precisamente la posibilidad de esa conexión, es decir, la representación del bien por parte del poder o la transformación del mal en bien. Falsa porque empuja al poder hacia un espacio que éste no puede alcanzar, e idolátrica porque somete el bien al juicio de la fuerza, aplastando sobre el lenguaje del derecho el de la justicia. Cuando Weil declara que “en esta tierra no hay otra fuerza que la fuerza”,<sup>5</sup> está precisamente cortando esa línea entre ámbitos incompatibles que la teología política presupone como dato o al menos como cosa posible. No de manera diferente, aunque lo hiciese

<sup>4</sup> Véase C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellaer, 1923; trad. it.: *Cattolicesimo romano e forma politica*, al cuidado de C. Galli, Milán, 1986 [trad. esp.: *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2011].

<sup>5</sup> S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, París, 1949; trad. it.: *La prima radice*, Milán, 1980, p. 191 [trad. esp.: *Raíces del existir*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954].

con un lenguaje distinto, desde otro rincón de Europa se había expresado Elias Canetti, recordando que “la historia se pone del lado de lo que ha sucedido y lo separa de lo no sucedido, y para ello construye sólidas conexiones. Entre todas las posibilidades se basa sobre aquella única que ha sobrevivido”.<sup>6</sup> Lo que ambos rechazan firmemente es una valorización del accionar político incompatible no sólo con las herramientas que tiene a disposición, sino también con sus finalidades, en última instancia siempre tendientes a reforzar al sujeto o a los sujetos que hacen uso de ellas. Como bien saben los “impolíticos”, en la dimensión lógica o semántica no es posible trazar una separación entre el poder y el sujeto que lo personifica, imaginar un sujeto de antipoder o un poder sin sujeto: “Existir, pensar, conocer –nuevamente es Simone Weil quien habla– no son otra cosa que aspectos de una sola realidad: poder [...]. Lo que soy está definido por lo que puedo”.<sup>7</sup>

Si bien, desde el punto de vista de lo impolítico, el valor no habita la política, con todo tampoco habrá de contraponérsele desde el exterior. De manera distinta a la acepción que Thomas Mann asignó al término en sus homónimas *Consideraciones*,<sup>8</sup> lo impolítico a que en esta ocasión se hace referencia no reconoce una esfera, positivamente escandible, externa a la lógica conflictiva del poder. Si así fuese, si existiese una zona de lo real ajena a las relaciones de fuerza a que está destinado el mundo político, se activaría un escenario dualista, de matriz gnóstica, entre dos planos contrapuestos e inconciliables. Pese a cierta tentación de ese tipo por parte de algunos de los autores impolíticos, el plan de conjunto de esa línea argumentativa no sigue esa dirección. Lo impo-

<sup>6</sup> E. Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Múnich, 1973; trad. it.: *La provincia dell'uomo*, Milán, 1978 [trad. esp.: *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*, Madrid, Taurus, 1982].

<sup>7</sup> S. Weil, texto póstumo cit. por S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, París, 1973, t. I, p. 154.

<sup>8</sup> T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlín, 1918; trad. it.: *Considerazioni di un impolitico*, Milán, 1997 [trad. esp.: *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978].

lítico no sólo no contrapone a lo político valor alguno, sino que es aquello que lo libera de cualquier valoración indebida. En este sentido, no constituye siquiera una “categoría”; de otro modo, terminaría engullido en su contrario, esto es, en la lógica de lo político. De ésta diverge no como algo otro, sino acaso como su reverso. Y en ello llegamos al punto más problemático de la cuestión. Lo impolítico no imagina un mundo exterior al de la política, dominado por el conflicto de poderes y de intereses. Así, en ese perfil coincide con el punto de vista del realismo político. Pero a la vez está en divergencia. Coincide, más exactamente, con su contrario: en el sentido de que contempla su mismo objeto –lo Real, concebido en su absoluta factualidad– pero desde un ángulo de visión distinto, situado no fuera de aquél, pero tampoco en su interior. Adherente, antes bien, a la línea liminar que lo separa de eso que él *no* puede ser. Lo impolítico ocupa –o, expresémoslo mejor, atraviesa– el espacio, sin extensión, constituido por ese “no”. Es *nada más* que la determinación de lo político, en el sentido literal de que al respecto constituye el término más allá del cual aquél no puede trasladarse, para no entrar en una dimensión de irrealidad. Reaparece la “nada” que tuvimos como punto de partida, pero ahora desplazada, imperceptiblemente, desde su significado estrictamente nihilista hacia una semántica más orientada en dirección a la finitud. “Nada”, en este caso, se vuelve esa alteridad, intangible, que los grandes pensadores realistas sienten vibrar en los límites externos de la inevitable lucha por el poder. *Categorías de lo impolítico* es atraído por ese vacío, sin conseguir definirlo afirmativamente. También porque, nombrándolo en positivo, lo perdería en cuanto tal. El libro entero, su movimiento, está apresado en la morsa de esa contradicción, lógicamente insuperable, de deber afirmar un negativo sin poder invertirlo en un nuevo positivo.

2. Respecto de ese marco problemático el presente libro constituye una profundización y un desvío lateral. El tránsito que en él se registra, con relación al plan de *Categorías de lo impolítico*, desde el análisis de los autores hacia el de los conceptos, no concierne sólo

a la organización formal del discurso, sino también a su estrategia hermenéutica. Mientras en *Categorías de lo impolítico* el sondeo en la obra de algunos pensadores, de distintas maneras excéntricos, o transversales, con respecto a los módulos disciplinarios del saber del siglo xx, permitía aislar una peculiar modalidad de mirada sobre la política resumible en el nombre de “impolítico”, en el texto que ahora vuelve a presentarse ella está directamente activada en la confrontación con nueve palabras de la tradición occidental. El propósito que lo mueve sigue siendo la deconstrucción de su uso irreflexivo y por ello incapaz de restituir su entera estratificación subyacente. Sin embargo, la operación aquí intentada no se agota en una suerte de giro dado a la perspectiva a propósito de categorías que otro modo se verían achatadas en su significado de superficie, en busca de un fondo todavía impensado. Conforme a la perspectiva ganada en la indagación previa, aquellas son sometidas a una rotación de ciento ochenta grados que las empuja a contrapelo de su aparente opuesto, así, por ejemplo, el concepto de democracia es remitido a su vacío de sustancia, de igual modo que la palabra es “perforada” por obra del silencio y la labor suspendida en la inacción. Con la salvedad de que dicho opuesto, más que situado más allá de sus confines semánticos, es detectado dentro de los conceptos mismos que parece negar y de los cuales constituye, en cambio, la reserva de sentido más intensa. También en este caso, en definitiva, se mira lo político a partir de la línea que lo delimita respecto de aquello que *no* puede ser, so pena de deflagración interna. Pero en este momento dicho negativo, antes que empujado hacia su frontera externa, es captado en el interior mismo de aquello que niega: en la antinomia que de ello resulta. Desde este punto de vista, la contradicción es considerada como su recurso más vital, antes que un límite (o un defecto) de los distintos conceptos.

Como se nota, también en este perfil el desplazamiento de óptica, con respecto al libro de 1989, atañe a la “nada” —en esta oportunidad interpretada ya no como la determinación negativa de lo político, es decir como su confín, sino como una suerte de opera-



dor interno, que lleva a que las categorías de la tradición moderna se vuelvan contra sí mismas, hasta descentrar su significado manifiesto. Por ejemplo, cuando como en las páginas siguientes se dice que la democracia está definida por la ausencia de comunidad; o, además, que la soberanía asiste a su escansión más extrema en la extroflexión del sujeto que connota, uno no se refiere sólo al marco (más allá del cual es imposible desplazarse) que delimita lo político, sino también a un punto de contradicción interna que, poniendo en movimiento la categoría a la que es inherente, impide su cierre metafísico. Términos como “política”, “democracia”, “responsabilidad”, “soberanía”, “mito”, “obra”, “palabra”, “mal”, “Occidente” son sin excepción sometidos a este desafío hermenéutico que los deconstruye y simultáneamente los resemantiza por fuera de sus perfiles objeto de mayor inflación. Si se los contempla en conjunto, puede afirmarse que forman un dispositivo teórico funcional a la construcción y preservación epocal del orden (filosófico y político) moderno. Aun la historia más antigua, en la cual tienen sus raíces, fue reconvertida conforme a esa necesidad en una forma que en ciertos casos llegó a borrarse de su memoria. Mientras esa constelación cumplió un rol propulsor respecto de las dinámicas de la Modernidad, esos conceptos desataron un extenso potencial de sentido. Cuando más tarde la oleada moderna comenzó a retirarse, superada por nuevas lógicas o nuevas derivas, también esas palabras empezaron a perder fuerza connotativa, cerrándose dentro de sus fronteras. De este modo, se vieron desprovistas ya sea de su raíz originaria, ya de su función innovadora. Y en ese momento, para evitar una incipiente entropía, comenzaron a crecer sobre sí mismas, desarrollándose de manera autorreferencial, desvinculada de la realidad que, no obstante ello, todavía declaraban representar. Así, por ejemplo, el signifiante “democracia” no sólo perdió contacto con su significado inicial, sino que tiende cada vez más a verse privado de cualquier connotación semántica ulterior a la pura evocación de un nombre sin objeto. De igual modo el mito –sustraído a su originaria función creativa– puede tan sólo reproducirse mitizán-

dose a su vez, volviéndose mito a la segunda potencia, mito del mito en una forma que constituye simultáneamente su consumación y su disolución.

La referencia al mito es de especial importancia porque en cierto sentido involucra todos los términos atribuibles a la fenomenología del sujeto, con lo son “responsabilidad”, “soberanía”, “obra”, “palabra”, y eso sucede a lo largo de un itinerario que también cruza la cuestión del mal y la definición de Occidente, concebido precisamente como el lugar, o el tiempo, de la extensión, ya sin límites, de la voluntad humana de poderío. Nada traduce la pretensión de consumación inscrita en el núcleo medular del mito occidental como lo hace la idea, generada en el racionalismo moderno y vuelta propia por el comunismo, de un hombre infinitamente productor de su propia esencia. Por ello no se le contraponen en el libro la esclarecedora fuerza de la razón, convertible en un mito –precisamente el de la demitización– que no le va a la zaga en capacidad de infiltración, y por ende portadora de la misma instancia nihilista. La figura cóncava a la que lo impolítico remite es antes bien aquella de la interrupción, entendida como el vértigo que deja suspendida la consumación que opera en todas sus infinitas metamorfosis. También en este caso no opuesta desde el exterior al mito, sino cavada dentro de él como una herida que impide su duplicación metafísica, es específicamente teorizada por Bataille como “mito vacío” o “acéfalo” (y por consiguiente mito, ya que no hay vida sin mito, como tampoco sin obra ni palabra, sino mito retraído en sí mismo, cavado por su propia ausencia y fiel a ésta como al límite insuperable que impide su consumación final). Todos los conceptos analizados están surcados por ello en distintos modos: desde la democracia, sustraída a su propio valor sustancial y devuelta a su medida técnica; hasta la responsabilidad, desafiada en su aptitud ética por el principio, irreductible a ella, de la convicción; hasta la soberanía, librada del poder de decisión y “decidida” ella misma en el propio sujeto portador; hasta la obra, perforada por el misterio de la fe y suspendida en presencia del Objeto; hasta la palabra, habitada por

ese silencio en que el derecho puede cruzar, por un breve instante, la justicia; hasta Occidente, por último, retirado en su corazón de las tinieblas y expuesto al ocaso que tan sólo puede darle paz.

3. ¿Puede sostenerse que, de este modo, *Diez pensamientos acerca de la política* responde a la pregunta planteada, sin que se llegase a una respuesta concluyente, en *Categorías de lo impolítico*? Desde cierto punto de vista sí, ya que las páginas que aquí siguen evitan el riesgo, al menos potencial, de dualismo implícito en el libro de 1989. En un comienzo, en el sentido de que cortan horizontalmente, por conceptos tomados aparte, la divisoria de aguas vertical que en ese texto delimitaba, a lo largo de toda su extensión, lo político con respecto a lo impolítico. Pero aun más: porque suplantán la lógica, necesariamente trascendente, de la separación con aquella, inmanente, de la interrupción. Por supuesto, también en este momento, como en el ensayo previo, puede afirmarse que sólo existe la realidad, insuperable, de lo político; y a ella remiten, a fin de cuentas, todas las “voces” aquí analizadas. Sin embargo, justo en tanto contradicha, y como engullida en un punto suspensivo que mina su compactez cada vez que ella intenta reconstituirse míticamente. Y pese a todo subsiste, también en *Diez pensamientos*, una dificultad de base, un elemento de opacidad, reconocible en el tono negativo del léxico utilizado. El problema es que la *Destruktion* heideggeriana tanto como la deconstrucción francesa se prohíben, por principio, una formulación afirmativa de su propio objeto. Si examinamos la cuestión en relación con esa “nada” que tuvimos como punto inicial, tampoco en las páginas que siguen puede decirse que ella encuentra una figura en condiciones de representarla, a no ser el espacio hueco que el retirarse de su opuesto libera. Aun la inoperancia o la desactivación –el impulso al “no hacer” custodiado en todo hacer– que los más radicales de los pensadores impolíticos indican, no son otra cosa que el signo “menos” antepuesto a las categorías de “obra” y de “actividad”. Lo que todavía falta en esta analítica de la sustracción es, en definitiva, algo que remita a un horizonte ontológico definible en cuanto tal.

En busca de ella echa a andar mi trabajo posterior reunido, a fines de los años noventa, en *Communitas. Origen y destino de la comunidad*.<sup>9</sup> Ya el final de *Categorías de lo impolítico* tomaba por divisa la comunidad, también detectable, como una suerte de contracanto, en las páginas del libro posterior. Sin embargo, lo que en éste constituía un solo segmento de análisis, o una tonalidad de fondo, se vuelve en *Communitas* el objetivo de la indagación. También en este caso los orígenes de dicha investigación residen en la toma de distancia con respecto a una concepción extendida, pero fuertemente reductora del espesor semántico de su propio objeto de análisis e incluso proclive a disecar su significado más intenso. Determinante de ese éxito, como acontece con gran parte de los conceptos filosóficos y políticos de la tradición moderna, es ante todo la inflexión subjetivista que oblitera su significación acotándola a su círculo más externo. Eso se debe a que, más allá de las obvias distonías léxicas, lo que reúne al organicismo alemán de la *Gemeinschaft*, al neocomunitarismo estadounidense y a las éticas de la comunicación de Apel y Habermas, entrelazando de algún modo también la ideología comunista, es precisamente una teoría de la comunidad construida por entero a contracorriente de la categoría de sujeto. En todas esas filosofías –en distinta condición comunitarias, comunales o comunicativas– la comunidad se muestra como un bien, una cualidad, o un atributo, que se añade al sujeto haciendo de él algo mejor, o mayor, respecto de su estatuto individual, pero conceptualmente derivado de éste en forma de extensión cualitativa o cuantitativa suya. Sin excepción, la semántica –y también la retórica– identitaria de viejos y nuevos comunitarismos resulta interior a esa modalidad de mirada: comunidad es aquello que identifica al sujeto consigo mismo mediante su inserción en una órbita más ampliada que no obstante reproduce sus rasgos particularistas. Así, lo que resulta –en contraste

<sup>9</sup> R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998), Turín, 2006 [trad. esp.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrotu, 2003].

aun con la definición del diccionario— es un subrepticio reenvío de lo “común” a lo “propio”: ya sea cuestión de apropiarse de lo que es común, ya de poner en común, comunicar, lo que es propio, la comunidad permanece definida por la propiedad —territorial, étnica, lingüística— de sus miembros. Estos tienen en común lo propio suyo, son propietarios de lo que tienen en común.

No resulta difícil reconocer en dicha lógica recursiva la reduplicación mítica criticada, o interrumpida, por la perspectiva impolítica. Por lo demás, ya en los años treinta fue impugnado por Bataille según una modalidad reactivada, a cincuenta años de distancia, por Maurice Blanchot<sup>10</sup> y Jean-Luc Nancy.<sup>11</sup> Especialmente este último, pensando la comunidad no como aquello que pone en relación a sus integrantes, sino como el ser mismo de la relación, intentó sustraer la semántica a la metafísica subjetivista que todavía la atenaza. Decir, como él, que la comunidad no es un ser común, sino el compartir una existencia sin esencia, o coincidente con su propia esencia, significa en verdad acabar con una tradición organicista que parece regenerarse constantemente de sus propias cenizas. Con todo, ni siquiera esa fórmula, tomada en cuanto tal, se demuestra exenta de límites o aporías internas. Aunque se la fuerce en dirección ontológica, aquélla no logra quebrar el círculo vicioso en que permanece apresado el léxico de lo impolítico. Como al propio Derrida le cupo observar,<sup>12</sup> la comunidad “inoperante” o “inconfesable”, como fuere que se llame, corre el riesgo de no ser otra cosa que la expresión invertida de aquella, “operativa” y “confesada”, que pretende deconstruir. Lo que él no

<sup>10</sup> Véase M. Blanchot, *La communauté inavouable*, París, 1984; trad. it.: *La comunità inconfessabile*, Milán, 1984 [trad. esp.: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2002].

<sup>11</sup> Véase J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París, 1983; trad. it.: *La comunità inoperosa*, Nápoles, 1992 [trad. esp.: *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM, 2000].

<sup>12</sup> Véase J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, París, 1994; trad. it.: *Politiche dell'amicizia*, Milán, 1995, pp. 349 y ss. [trad. esp.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998].

explicitaba es, no obstante, el hecho de que mientras se permanece en el horizonte heideggeriano, o aun posheideggeriano, de la deconstrucción, es difícil entrar en una relación constitutiva con la que fue definida como “ontología de la actualidad”. Esto no quiere decir que para entrar en relación con ella se deba adherir sin mediación a su superficie. Por el contrario, hace falta producir una mirada genealógica capaz de atravesarla remitiéndola al fondo originario del que se recorta, pero sin cancelar sus huellas. Esa exigencia ya se había captado en *Nove pensieri sulla politica* cuando se impugnaba una lectura chata que aplastase los conceptos sobre su significado más externo. Esa tentativa, efectuada en algunos ítems léxicos, como por ejemplo “responsabilidad”, en busca de remontarse a su fuente de sentido era un modo de reactivar el potencial a veces contenido en su raíz etimológica. El existir-para-el-otro y la asunción de culpa, practicadas hasta el sacrificio personal por Bonhoeffer, como forma arquetípica del accionar responsable constituían en ese texto uno de los núcleos, semánticos y teóricos, que confluían en *Communitas*.

Sin embargo, el tramo sumado al presente libro, con respecto a los previos y acaso también a la deconstrucción francesa, consiste en la profundización vertical que en este caso confiere a la investigación las cualidades de la genealogía. En su centro está el concepto de *munus*, concebido como “ley del donativo”, del cual deriva su estatuto ontológico el concepto de *communitas*, en una forma que tiende a expropiar al sujeto individual en pro de la alteridad respecto de uno mismo. Por vez primera esa “nada” que habita las palabras de la política occidental adquiere los rasgos afirmativos del ser en común en el que los hombres reconocen su propia donación originaria. Pero también el riesgo de la alteración, o de la expropiación, de su propia identidad subjetiva. A ello obedece la necesidad inmunitaria que de la *communitas* constituye el indispensable correlato. En el libro de 2002, *Immunitas. Protección y negación de la vida*,<sup>13</sup>

<sup>13</sup> R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín, 2002 [trad. esp.: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005].

se reconstruye su lógica antinómica y su efecto ambivalente, a la vez protector e implosivo, tal como se determina, especialmente en la Modernidad, extendiéndose paulatinamente a todos los lenguajes y a los ámbitos de la experiencia individual y colectiva. Mediante esa dialéctica de comunidad e inmunidad puede leerse la entera historia de la cultura, al igual que la del pensamiento. Sin embargo, como ya sucedía con la relación entre lo político y lo impolítico, o entre el mito y su interrupción, lo que a primera vista se muestra como un escenario bipolar no es otra cosa que un solo proceso, visible desde dos perspectivas inextricablemente entrelazadas. Y ello sucede no sólo en el sentido de que los dos conceptos –*communitas* e *immunitas*– surgen de la misma matriz etimológica –precisamente el *munus*–, en el primer caso en modo positivo y en el segundo de manera negativa o privativa; sino también en el sentido de que ellos crecen uno en el retirarse del otro. En rigor –al ser la *communitas* una “nada-en-común”, antes que un ente o una *res*– debería predicarse que sólo existe la inmunización, coincidente, en su estructura funcional, con la constitución de la identidad subjetiva. Por lo demás, aun en la clásica dicotomía entre comunidad y sociedad, la única en ser real es la sociedad, de la cual la comunidad constituye solamente una modalidad autointerpretativa, o un umbral epistemológico, usada en cada oportunidad con función crítica o legitimadora respecto del estado presente de la cuestión. La sociedad no es otra cosa que la resultante del proceso de inmunización de la comunidad, irrepresentable en cuanto tal excepto, precisamente, en la forma de su necesaria reconversión inmunitaria. Al nunca ser sujeto (sino sólo objeto) de inmunización, la *communitas* es definible, si acaso, como lo restante, o el punto de resistencia, potencial, pero nunca positivamente identificable, con respecto a los dispositivos inmunitarios que la protegen y la niegan a la vez.

4. La categoría de *inmunización* nos proporciona una clave más penetrante para interpretar lo que en lenguaje posheideggeriano se definió como “cierre metafísico” de los conceptos de la tradición filosófica. Mediante la rotación de perspectiva que ya imprimimos

al discurso, tal cierre puede verse ahora como el pliegue inmunitario con que se intenta neutralizar, o saturar, el vacío originario del *munus*. Como ya se señaló, esa tendencia autoprotectora, presente en latencia en todas las formas de vida, experimenta una neta aceleración en el período moderno, tanto como para coincidir con su dirección fundamental. Desde esta perspectiva, la Modernidad misma es interpretable como el conjunto de estrategias de preservación tendientes a defender la vida humana frente a los riesgos de disipación que asechan su sostenimiento, aun a expensas de sacrificar el carácter común de dicha vida. De ello deriva su inflexión nihilista, relativa no, como podría parecer, a tomar a cargo la “nada” que enlaza a los humanos, sino antes bien a su cancelación, ya sea porque se la niega o porque se la colma. Son las dos sendas transitadas, al comienzo de la era moderna, respectivamente por Hobbes y por Rousseau: en el primer caso, mediante la eliminación de cualquier vínculo horizontal entre los súbditos más allá de aquel que los liga individualmente al soberano, y en el segundo por medio de la unificación del cuerpo político en una totalidad fusional identificada con la propia voluntad colectiva. Ello significa que, pese a las enormes diferencias, une a los dos autores en un mismo sesgo inmunitario la categoría de soberanía, concebida como el lugar, único e inapelable, de la decisión política. En la “entrada léxica” que se le dedica en las páginas que aquí siguen se reseñan no sólo todas sus aporías internas, sino también la vertiginosa reconversión semántica a que se la somete a lo largo de la línea que va de Nietzsche a Bataille, pasando por Freud y por Benjamin. Más que la “consumación” del sujeto, parecer llevar dentro de sí, como un Hermes bifronte, la posibilidad estática de su disolución.

Sin embargo, el elemento sobre el cual debe detenerse la atención –porque da cuenta de un ulterior pasaje de paradigma– es la circunstancia de que la crítica del concepto de soberanía, o al menos su descentramiento, puede efectuarse desde otro punto de vista, que ya no se corresponde con el (impolítico) de interrupción del sujeto, sino que impulsa a acceder al seno de la semántica bio-



política. También esta última –como testimonio del nexo entre las dos vertientes del discurso– encuentra su momento genético en el pensamiento de Nietzsche, pero en una forma que la aúna a Darwin, y por otro lado a Foucault, antes que impulsarla en dirección a Heidegger. El desplazamiento paradigmático que de ello deriva no es de poca monta, ya que conduce del plan de la deconstrucción al de la afirmación, o los lleva a coincidir a lo largo de un umbral que ni *Categorías de lo impolítico* ni *Nove pensieri sulla politica* habían alcanzado. Si se desea usar el léxico hasta ahora utilizado, puede afirmarse que una vez más es cuestión del sujeto que sale por fuera de sus límites individuales, pero antes que en dirección a la comunidad, hacia la dimensión de la vida. Entre esas dos semánticas no hay una contraposición frontal –la vida es de por sí un poderío en común, así como la comunidad es una forma de vida–, sino por cierto un deslizamiento no indiferente; y éste, aun más que el significado, atañe a la función de dichas categorías. Mientras la de *communitas*, precisamente por su inasibilidad constitutiva, todavía es atinente al ámbito de lo trascendental, la de vida, ya en el originario planteo de Foucault, se define en términos históricos o al menos histórico-trascendentales: como condición a priori, pero también contenido, de la experiencia. Respecto del *linguistic turn* que entre los años veinte y treinta del siglo pasado postula al lenguaje en el centro de la reflexión filosófica, todo sucede como si a fines de los años sesenta se asistiese a un segundo giro, que asigna al tema de la vida la centralidad que recién en nuestros días se presenta en toda su pregnancia. Si bien la filosofía italiana contemporánea se contó entre las primeras en percibir este tránsito, ello depende también de que ya en su tradición constitutiva –entre Maquiavelo, Giordano Bruno y Vico– y a diferencia de otras culturas filosóficas se había situado en el punto de intersección (y tensión) entre vida, política e historia.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Véase R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Turín, 2010 [trad. esp.: *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012].

En el volumen *Bíos. Biopolítica y filosofía*<sup>15</sup> este cambio de registro se escande en un cuadro analítico que si bien toma como punto de partida exactamente la misma pregunta expresada en *Nove pensieri* –acerca de la inflación, o deflación, semántica de los conceptos políticos modernos– da una respuesta diferente: más allá de la inicial connotación metafísica de dichos conceptos, debe atribuírsela al cambio de escenario que se produjo en la segunda Modernidad, momento en que la vida humana –su conservación y su desarrollo facilitado– entra directamente en los cálculos y objetivos del poder, superando la clásica distinción entre la esfera, privada, de la *oikonomía* y la pública de la *polis*. Es entonces cuando esas mismas categorías analizadas en las siguientes páginas, a partir de la de soberanía, incluso sin salir por completo de escena, pierden fuerza explicativa respecto de las dinámicas reales que subyacen a ellas. Sea cual fuere el nuevo vínculo que entre régimen soberano y régimen biopolítico llega a determinarse de este modo –a decir verdad, nunca esclarecido del todo por el propio Foucault–, resulta evidente que para definirlo ya no basta la deconstrucción impolítica, porque es necesaria una nueva clave interpretativa: si falta, fenómenos tardomodernos, o ya no modernos, como el totalitarismo nazi o lo que se da en llamar sociedad del espectáculo, resultan opacos a la interpretación. Ya en las páginas siguientes el nazismo es objeto de indagación, especialmente en el capítulo acerca del mal. Los dispositivos de exclusión allí identificados se retomarán, en su sentido mortífero, también en *Bíos*, pero además con una acepción corpórea y biológica que los sitúa decididamente en el horizonte biopolítico, y en este caso inclusive tanatopolítico, al cual se hacía referencia. Pero el elemento aun más relevante –porque termina constituyendo el eje de rotación de mi investigación entera– es el papel desempeñado, en la inflexión del concepto de biopolítica, por el paradigma inmunitario elaborado a contrapelo de la categoría de comunidad. Precisamente éste, en la interpreta-

<sup>15</sup> R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Turín, 2004 [trad. esp.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007].

ción que propongo, articula los dos términos (vida y política) en una modalidad que hace de uno el ámbito de desenvolvimiento, y el objeto performativo, del otro. Es verdad: en sus múltiples expresiones, en todo momento la política se refirió a la vida, así como ésta constituyó desde siempre la materia de aquélla. Sin embargo, sólo la culminación inmunitaria, en su doble valencia protectora y negativa, explica cómo pudo ser que, especialmente en la primera mitad del siglo xx, una política de la vida haya terminado resolviéndose en práctica de muerte. La dificultad reside en mantener juntos, de modo explicativo, el impulso preservador de la vida, a partir del cual se generan las categorías ordenadoras de la Modernidad, y las tendencias (contrarias) a su opresión, que con el nazismo alcanzaron el punto de máximo poderío destructor. No se puede dar una respuesta a esta pregunta –ya planteada por Foucault–<sup>16</sup> imaginando una relación puramente negativa que hace de la vida el objeto de ejercicio impositivo del poder de espada, ni resolviendo la política en la producción infinita de una vida por entero inmanente a sí misma. En contra o por fuera de una y otra de estas posiciones, presentes en el panorama filosófico contemporáneo, el paradigma de inmunidad introduce una hipótesis, simultáneamente más dúctil y compleja, que percibe precisamente en el acceso de protección el peligro autodestructivo de una vida que desde el origen se enuncia en términos políticos.

5. De este modo intenté responder a la necesidad –ya presentada en *Categorías de lo impolítico* y vuelta a proponer en *Nove pensieri sulla politica*– de liberar a la reflexión política del nudo teológico en que todavía está atenazada. Aun el paradigma de secularización, en todas sus numerosas variantes, constituye, con relación a aquél, antes que el punto de quiebre, un pliegue interno. Como también sucede con el de profanación, no es concebible si no es en

<sup>16</sup> Véase M. Foucault, “*Il faut défendre la société*”, París, 1997; trad. it.: “*Bisogna difendere la società*”, Milán, 1998 [trad. esp.: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

referencia a lo sacro, a cuyo respecto toma distancia, pero que a la vez lleva en su interior en términos sobrevalorados. Sin embargo, la categoría de inmunización –actualmente concebida en su modulación biopolítica– permite una ulterior separación respecto de otro dispositivo, típico de nuestra tradición, filosófica y política, que es el de la “presuposición”. También por este lado volvemos a la categoría de sujeto: *subiectum suppositum*, interpretado por una larga línea de pensamiento como un ente que reposa sobre sí mismo, es decir, puesto de antemano en esa misma posición suya. Sin poder entrar más exhaustivamente en este complejo artefacto teórico, puede señalarse que su figura más cargada de resonancias, pero también de efectos performativos, está constituida por el concepto, a la vez romano y cristiano, de “persona”. Ya sea en su acepción jurídica, ya en la teológica, la idea de persona responde a la función decisiva de separar el género humano, o aun el individuo tomado aparte, en dos zonas provistas de distinto valor, una de las cuales está sometida al dominio de la otra, exactamente como el cuerpo se muestra hoy conforme a la disposición del sujeto personal que lo habita. Cuando Foucault vincula los procesos de subjetivación a los de sujeción, y viceversa, en cierto modo se refiere a un mecanismo análogo, por lo demás ya implícito en el intercambio semántico que se registra a comienzos de la era moderna entre el significado de “sujeto” y el de “objeto”.

Dentro de ese marco de cuestiones nace el reciente *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*.<sup>17</sup> Desde cierto punto de vista, podría afirmarse que la forma negativa, o privativa, del término “impersonal” remite, al final de un itinerario circular, a aquello impolítico que fue mi punto de partida. Y en algunos aspectos así es, sin más. Aun en este caso, el análisis echa a andar desde la deconstrucción de un ítem léxico –“persona”– para llegar a una perspectiva derivada de su reverso. Por lo demás, no

<sup>17</sup> R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Turín, 2007 [trad. esp.: *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009].

es ciertamente una casualidad que la autora que más, y antes, que cualquier otro volvió a presentar la categoría de impersonal atacando expresamente la semántica romana de la persona, sea aquella misma Simone Weil con que se inició el análisis.<sup>18</sup> *Nove pensieri sulla politica* incluye más de un reenvío a ese no-sujeto (o sujeto alterado) que durante el transcurso de estos años abrió la reflexión acerca de lo impolítico, transitó por otra acerca de la comunidad, llegando más tarde al paradigma de biopolítica. La referencia a lo impersonal, si bien inaugura un nuevo campo de investigación, prosigue este itinerario. Tanto es así que “persona” podría haber constituido otra “entrada léxica” que integrase este libro. Tal como los otros términos analizados, y sometidos a una torsión de significado, no sólo carga con un uso irreflexivo, sino que precisamente a dicha opacidad debe su creciente buena fortuna en el léxico filosófico, teológico y jurídico de nuestra época. Si hay un término que se volvió una palabra clave, o una consigna, situada en el margen de frontera, pero también de contacto, entre laicos y católicos, científicos y filósofos, juristas y antropólogos, ése es precisamente el de persona. Esté en juego en él la sacralidad, o bien la calidad, de la vida, nadie se siente en condiciones de renunciar al formidable potencial de sentido que desde tiempo inmemorial encierra esta palabra capaz de transmigrar del lenguaje teatral al teológico, del vocabulario filosófico al político, preservando intacta su fuerza de sugestión, ciertamente superior a la más acotada de los términos “individuo” y “ciudadano”.

La tesis que sostuve en mis últimos trabajos es que tal proliferación semántica, y a la vez tal éxito “de público y de crítica”, son (en cuanto dependientes) todo, menos ajenos al efecto performativo del dispositivo a que antes se hacía referencia; es decir, a la producción de una distancia entre esos mismos elementos a los

<sup>18</sup> Véase S. Weil, “La personne et le sacré”, en *Écrits de Londres*, París, 1957; trad. it.: “La persona e il sacro”, en *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, al cuidado de R. Esposito, Milán, 1996, pp. 64-92 [trad. esp.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000].

cuales aquél simultáneamente parece unificar. Entre máscara y rostro, alma y cuerpo, sujeto jurídico y ser vivo. Tal como sucedía ya en el antiguo *ius personarum*, abarcativo de aquellos mismos esclavos quienes con todo se veían considerados, a todos los efectos, cosas (o también en el misterio cristiano de la encarnación, luego trasladado a la copresencia de alma y cuerpo), la idea de persona expresa la paradójica lógica, aunque productora de consecuencias reales, de una unidad constituida por una división. Ésta hiende, separándolo a través de determinados umbrales excluyentes, al género humano completo –pero también al ser vivo tomado aisladamente–, en una zona racional y voluntaria, y por tanto (bajo todos los aspectos) personal, y en otra corpórea y animal, destinada al dominio de la primera. No es casual que semejante dispositivo, aun y acaso por sobre todo cuando se presentó en nombre de finalidades universales, siempre haya sido usado para refrendar una superioridad, y por ende una sumisión, de una porción de *bíos* respecto de la otra, a menudo reducida a simple materia viva. Si éste es el efecto, histórico y categorial, del léxico de la persona, también resulta evidente el desplazamiento de la crítica que lo asedia con respecto a la deconstrucción activada en los trabajos previos y en este mismo libro. También en *Tercera persona* el objetivo polémico está constituido por un mitologema incapaz de salir de sí mismo, e incluso siempre proclive a intensificarse en un exceso de sentido, como sucede con las otras palabras indagadas en *Nove pensieri*. Pero lo que en ese caso se deconstruye, antes que la consumación de obra (o, lo que es igual, el abultamiento del sujeto), es su separación presupuesta, es decir, la diferencia del ser vivo con respecto a sus modos o a sus formas, que el dispositivo de la persona superpone con el nivel informal de la nuda supervivencia. En esta coyuntura hay, también con respecto al libro sobre la biopolítica, un pasaje más, tan pronto como lo que se somete a crítica ya no es el feroz proceso de despersonalización puesto en acto por el nazismo mediante el aplastamiento de la vida a partir de los rasgos biológicos del *ethnos*, sino un procedimiento bastante más refinado de personalización, el cual separa la vida de sí misma, no sólo tra-

zando distinciones entre personas y no personas, sino también haciendo del cuerpo una propiedad de la persona que lo habita.

La respuesta que una parte de la filosofía contemporánea propuso frente a ese dispositivo terrible, porque se presenta con los rasgos humanistas de su opuesto, está implícita, amén de en el psicoanálisis, en algunas de las más relevantes experiencias de la literatura, las artes plásticas y el cine durante el siglo xx. En su centro no hay, por cierto, una hipótesis, imposible y contraproducente, de disolución de la subjetividad, tampoco la negación frontal de la idea de persona en su acepción más intensamente relacional. Lo que se propone, con la referencia a la "tercera persona", es pensarla junto a su aparente contrario; esto es, valorizar, por fuera de cualquier procedimiento selectivo y discriminador, ese elemento impersonal (singular y común, a la vez) que es parte integrante de todo ser vivo y de la vida en cuanto tal. Desde este punto de vista, la investigación filosófica que efectué durante estos 20 años –investigación cuyos virajes internos y aun discontinuidades puse de relieve– expresa en su conjunto una sola pregunta, siquiera modulada en distintas formas, de lo cual el texto que sigue constituye un lugar privilegiado precisamente porque se orienta hacia varios focos semánticos y teóricos. Las palabras en él evocadas, discutidas, a veces subvertidas, permanecen, con todo, siempre, en el centro de nuestro vocabulario filosófico, político, antropológico. Lo que me pareció útil, y necesario, fue el intento por reactivar su sentido mediante su traslado a una órbita de pensamiento de la que lo impolítico, la comunidad, la biopolítica y lo impersonal son figuras a la vez distintas y consecutivas. Sólo me resta, a varios años de distancia de cuando estas páginas fueron escritas, el percibir una investigación todavía abierta a nuevas posibilidades hermenéuticas y a un nuevo asedio teórico. Al lector, desde luego, el juicio acerca de su posible relevancia y su actualidad.

## I. POLÍTICA

1. Puede parecer extraño que la filosofía política, empeñada en interminables disputas acerca de la diferencia disciplinar con respecto a la ciencia política y a la historia de las doctrinas, pierda de vista el problema fundamental que con urgencia cada vez mayor se le plantea: el de la creciente brecha entre política y pensamiento.<sup>1</sup> Entre los dos parece erigirse una barrera de recíproca incompreensión. Es como si la política se negase a la experiencia del pensamiento en igual medida en que el pensamiento se demuestra incapaz de pensar la política; y eso sucede pese a la proliferación de filosofías políticas que cada vez más fatigosamente pululan en nuestro panorama cultural. E inclusive se diría que ellas no sólo no consiguen reducir esa brecha, sino ni siquiera conceptualizarla, hacerse cargo e interrogarla. ¿Por qué?

Intentaré responder esa pregunta con una tesis que prefiero enunciar del modo más tajante: la filosofía no logra colmar –o sólo conocer– la brecha entre política y pensamiento *porque es precisamente ella la que la produce*. En esta tesis hay un vuelco de 180 grados respecto de todas las autocríticas que la filosofía política pronunció en los últimos cincuenta años, tanto en terreno anglosajón como en terreno alemán. De hecho, nada tiene que ver con el lamento defensivo de una disciplina filosófica comprimida y cercada por la intromisión de la ciencia empírica,<sup>2</sup> ni con la demanda antimoderna de

<sup>1</sup> Consideraciones análogas, aunque las conclusiones se diferencien de las aquí expresadas, en B. de Giovanni, "Che significa oggi pensare la politica", en *La Politica*, núm. 1, 1985, pp. 30-50.

<sup>2</sup> Por todos ellos, véase D. M. Ricci, *The Tragedy of Political Science*, New Haven, 1984. Pero ya en los años sesenta constaban en J. Plamenatz, "The Use of Political Theory", en *Political Studies*, núm. 8, 1960, pp. 37-47; P. H. Partridge, "Politics, Philosophy, Ideology", en *Political Studies*, núm. 8, 1961, pp. 217-235;



una imposible refundación de la *polis* clásica.<sup>3</sup> En esa cuestión no está, en definitiva, lo inadecuado de una filosofía política dada, sino el vínculo esencial que en cuanto tal ella entabla con su propio objeto. Lo que se pretende señalar es que hay una relación directa entre forma de la filosofía política e incapacidad de pensar la política: es precisamente esa forma la que impide el pensamiento acerca de la política. Y (préstese atención) no porque la filosofía no dé respuestas a los problemas de la política. Al contrario: ella sólo da respuestas. Respuestas, más específicamente, a sus propias cuestiones, a las cuestiones que ella formula sobre la base de sus propios presupuestos. Respuestas con que sustituye las preguntas que no consigue plantear; o que plantea precisamente dentro de esos presupuestos, esto es, en el lenguaje del método, del medio y del objetivo: la plasmación del orden, del mejor régimen, de lo útil colectivo, según las necesidades de un criterio inhabilitado para pensar la política, porque está ya en el interior de una interpretación específica suya.

Pero acaso haya que señalar algo más a propósito de esto. La modalidad que prevalece en el acercamiento a la política por parte de la filosofía es la modalidad de la *fundación*. Tanto más antigua que la *Rektorsrede* de Heidegger, e incluso que los *Manuscritos* de Marx, es la pretensión de la filosofía de fundar –filosóficamente, y no de otro modo– la política: casi como si la tarea de la filosofía fuese ponerse en acto políticamente en la realidad o si la realidad política soportase ser “educada” por la filosofía. No es casual que

---

I. Berlin, “Does Political Theory still Exist?”, en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1964, pp. 1-33 (previamente en *Revue Française de Science Politique*, núm. 11, 1961); A. Quinton, “Introduction” a *Political Philosophy*, Oxford, 1967, pp. 1-5. Una detallada reconstrucción de esa trayectoria en D. Zolo, “I difficili rapporti tra filosofia politica e scienza politica”, en D. Fiorot (ed.), *La filosofia politica oggi*, Turín, 1990, pp. 41-63.

<sup>3</sup> Pienso especialmente en L. Strauss, *What is Political Philosophy and Other Studies*, Glencoe, 1959; trad. it.: *Che cos'è la filosofia politica?*, con un ensayo de A. Momigliano, Urbino, 1977 [trad. esp.: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970]; y en E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952; trad. it.: A. del Noce (ed.), *La nuova scienza politica*, Turín, 1968 [trad. esp.: *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006].

la potencia de una filosofía usualmente se mida a partir de su grado de incidencia sobre la realidad y la positividad de la realidad por su nivel de adecuación a una buena filosofía. Es inútil, en esta ocasión, poner de relieve las consecuencias nefastas, en algunos casos inclusive catastróficas, que tuvo históricamente (en especial para el siglo xx) semejante concepción. Antes bien, ha de intentarse una indagación semántica de su horizonte categorial. ¿Qué quiere decir que la filosofía política pretende –o acaso, mejor dicho: por su propio estatuto está forzada a– fundar la política? Significa que ella no puede pensarla si no es en la forma de la *representación*. Y, más precisamente, de la representación del orden. Hay un nexo estrecho y vinculante entre orden y representación, en el sentido de que la representación –en todas sus posibles modulaciones– siempre es del orden. Aunque choque contra el conflicto, lo hace a partir y dentro del presupuesto de un orden, posible, si no en acto. Conflicto por el orden. Es como si el orden político dimanase directamente del orden del concepto o el entramado mismo de los conceptos filosóficos fuese lo que atribuye ineludiblemente el conflicto al orden, a ordenar el conflicto. A instaurar una escena en que el conflicto se vuelve simbólico; es decir, una vez más reunificado, reintegrado, fijado en la misma representación que lo da al ser. No existe filosofía del conflicto que no lo reduzca a su propio orden categorial y por ende que no lo reduzca en definitiva en el momento exacto en que también lo representa, y mediante dicha representación:<sup>4</sup> como lo testimonia el tradicional primado, en filosofía política, de la *reductio ad unum* de aquello que por definición es particular, queda la parte, pero como órgano (natural o artificial, es algo que ahora no importa) de un todo. La filosofía no dice, no *puede* decir: no hay todo sin parte. Sin embargo, una vez más y siempre: no hay parte sin todo.

Desde luego, existe un motivo por el cual la representación filosófica niega el conflicto. Motivo “de vida o muerte”, diríase: con-

<sup>4</sup> En esta tónica, D. Kambouchner, “De la condition la plus générale de la philosophie politique”, en AA.VV., *Le retrait du politique*, París, 1983, pp. 113-158.

siste en señalar que originariamente el conflicto es lo que niega la representación, en el sentido de que aquél es precisamente irrepresentable, es lo que no puede ser representado –si no en la forma de su disolución– dentro del marco categorial de la filosofía política. No obstante ello, el conflicto, en toda su amplia gama de expresiones, no es otra cosa que la realidad de la política, su *factum*, su facticidad, o también, en un sentido que más adelante procuraré explicar, su finitud. Esa facticidad real, esta realidad factual, no entra en los esquemas representativos de la filosofía política, no es pronunciable en su lenguaje conceptual. Y más bien es ese lenguaje mismo –en cuanto fundado sobre la ley de no-contradicción– aquel que desaloja de su propio léxico cualquier elemento antinómico. Sin embargo, si la antinomia está por fuera del lenguaje filosófico-político es porque constituye su trasfondo irrepresentado, intraducible en su *nomos* universal y, pese a todo, siempre emergente de entre los márgenes y de las fisuras de la urdimbre filosófica. Esta batalla interna es *el* problema de la gran filosofía política; precisamente de esa filosofía política que tiene la fuerza de hacer autocrítica y reflexionar a propósito de su propia contradicción constitutiva: por un lado, la necesidad, ciertamente filosófica, de remitir los muchos al uno, el conflicto al orden, la realidad a la idea; por otro lado, la constante experimentación de su factual carácter de impracticable, la impresión de que algo decisivo queda fuera de campo. El Uno –el Bien, la Justicia– no es traducible en política, aunque la filosofía política no puede renunciar a hacerlo, a intentar representar ese *primum* que excede cualquier representación.

Es exactamente ésa la dialéctica trágica que la *República* de Platón aferra y arranca a una mera dimensión filosófico-política. Que hace de ella el sitio originario en que la filosofía exhibe una insalvable aporía destinada a menoscabar aun sus presupuestos en el momento mismo en que los postula. Porque bajo ningún aspecto el problema de la *República* es –como usualmente se repite– el de definir el buen gobierno y la elección del mejor régimen. Y eso en tal medida que de inmediato se pone en relación el bien político de la *polis* con la cuestión ontológica de la justicia, y ésta

con la constitución misma del alma.<sup>5</sup> Expresa esa alma aquella forma de unidad en la diferenciación y de diferenciación por la unidad a la cual la *politeia* debe adecuarse como al más positivo de los modelos. Con la justicia en el alma se corresponde perfectamente la justicia de la ciudad: “¿No es necesario convenir –dije– que cada uno de nosotros tiene las mismas partes y maneras de ser que la ciudad? Pues de ningún otro lado sino de nosotros llegan a ella”.<sup>6</sup> La identidad de filosofía y política –la dirección filosófica de la *polis*, que acaso constituya el más conocido de los teoremas platónicos– no hace otra cosa que traducir en la ciudad la articulación armónica y el primado de la razón sobre las otras dos partes, irascible y concupiscible, del alma.

Pero precisamente en esa coyuntura se pone en funcionamiento la antinomia anunciada. El “hecho” de la política hace trizas la corteza de la representación filosófica, e irrefrenablemente la trasciende. Lo que es uno en la teoría se revela infinitamente múltiple en la realidad. Hay algo que obstaculiza el tránsito lineal desde la filosofía hacia la política: un elemento, un obstáculo, una protuberancia que no se rinde ante la representación filosófica y que ni siquiera la referencia ontológica al alma consigue quitar *porque precisamente ésta lo pone de manifiesto en su grado máximo*. En efecto, nada excepto el alma resulta más dividido, hendido, dominado por los demonios de la escisión. Por fuerzas constitutivamente discordantes que del alma laceran la concordia presupuesta en corazones radicalmente alternativos. Si “no resulta fácil que sea inmortal una realidad que se reduzca a ser la suma de tantas realidades y no cuente con esa extraordinaria síntesis de que ahora se nos muestra provista el alma”,<sup>7</sup> cuando se pasa del arquetipo del alma inmortal a aquella que efectivamente habita los cuerpos mortales de los hombres, las cosas se

<sup>5</sup> Véase E. Clémens, *Le même entre démocratie et philosophie*, París, 1987, pp. 28 y ss. Pero en esta materia también es útil A. Cavarero, “Il bene nella filosofia politica in Platone e in Aristotele”, en *Filosofia Politica*, núm. 2, 1988, pp. 289-321.

<sup>6</sup> Platón, *República*, 435e, trad. it.; *Repubblica*, al cuidado de G. Reale, Milán, 1991, p. 1.174.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 611b, p. 1.320 (el énfasis me pertenece).

muestran drásticamente invertidas. El alma es estructuralmente anfibia, intrínsecamente anceps, constitutivamente en colisión consigo misma: una bestia con numerosas cabezas, un par de caballos lanzados en direcciones opuestas. Por lo demás, ésta es la condición misma de su libertad. Estar constantemente expuesta a lo eludible de la decisión. No conocer paz en la guerra entre contrarios. Generar uno del otro. Exactamente como en la ciudad real las formas políticas se suceden en un ritmo de irrefrenable decaimiento y como de la máxima libertad se genera la más dura tiranía:

Es evidente que el exceso de libertad que hay en la democracia acaba por reducirla a la esclavitud, porque es evidente que todo exceso suele conducir a su exceso contrario, tanto en las estaciones como en las plantas y en los cuerpos, y más que en ninguna otra cosa en los gobiernos.<sup>8</sup>

Hay un vínculo necesario entre la absoluta perfección de la ciudad ideal y la circunstancia de que todos los organismos políticos conocidos por Platón presenten, sin excepción alguna, un régimen malévolo.<sup>9</sup> Precisamente la presupuesta unidad de la ciudad ideal entrega la real al conflicto más incontentible, como por otra parte Aristóteles objetará a Platón:

Es evidente que al avanzar en el sentido de ser lo más unitaria posible y unificarse progresivamente, la ciudad dejará de serlo. Porque por su naturaleza la ciudad es una cierta pluralidad, y al unificarse más y más, quedará la familia en lugar de la ciudad, y el hombre en lugar de la familia. Podemos afirmar que la familia es más unitaria que la ciudad, y el individuo más que la familia.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, 564a, p. 1.280.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 497a-b, pp. 1.224 y 1.225. Pero véase también *Carta VII*, 325c-326a, amén de *Político*, 297b-d.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Política*, II, 2, 1261a; trad. it.: *Politica*, al cuidado de C. A. Viano, Milán, 2002, p. 135.

Que más tarde también Aristóteles, después de liberar a cada uno de los “números” –las distintas partes de la ciudad– de la coacción a la unidad la reintroduzca mediante el dominio del término medio (*meson*) y de la mezcla (*mixis*) como adicional forma de contención filosófica del conflicto, que en dicha reintegración ético-política sigue latiendo un corazón lacerado por la eterna *maje* entre *tejne* y *manía*; que nunca esta inextinguible *complexio oppositorum* se aplaque en una definitiva victoria del *noûs* sobre el impulso apetitivo que pese a todo lo hace vivir: todo esto es cuestión que apenas se puede rozar aquí, pero que una vez más da la medida de la contradicción interna al *logos* filosófico-político. Éste pretende reconstituir las condiciones de la inteligibilidad general del accionar político, pero sólo puede hacerlo a condición de suprimir su alma en discordia. La discordia en cuanto tal, no orientada hacia la recomposición, es filosóficamente indecible, si no como *stasis*, guerra civil, anarquía: exactamente aquello que horada la representación filosófico-política y constituye su reverso mudo.

2. Diríase que el problema de la filosofía política antigua se vuelve una auténtica obsesión para la moderna. Ciertamente, todo cambia, en este pasaje epocal, desde el punto de vista de la semántica conceptual: a la *politiké koinonía*, como ámbito del hablar y del accionar en común en el justo orden de la *polis*, sobreviene una compleja maquinaria que tiene en su propio centro la cuestión del poder y de las relaciones de mando/obediencia que de aquél dimanar. Sin embargo, semejante insalvable distancia léxica asigna todavía más énfasis a la continuidad paradigmática que, por debajo de las trasmutaciones categoriales y merced a la oposición, recorta una intención filosófico-política en común.

¿Por qué? Porque justamente el decaer del orden natural presupuesto por la filosofía política clásica exhorta a la moderna a construir un orden artificial tanto o más eficaz en la medida en que está garantizado, antes que por un fundamento trascendente para entonces ya indecible, por la absoluta constricción de su propia lógica inmanente. En definitiva, la crisis del Objeto –ya como

naturaleza, ya como trascendencia– constituye el resorte dialéctico para el surgimiento del sujeto en el centro de la nueva representación del orden. Pero atención: no en el sentido de que el orden sea una creación del sujeto, tanto menos de un sujeto trascendentalmente libre, como quiere la *fabula* del contrato social, sino antes bien en el de que el sujeto es creación –o, mejor aun, función– del orden. Función indispensable, sí, pero de algo que pese a todo lo precede lógicamente y lo incluye históricamente:<sup>11</sup> así queda claramente de manifiesto a partir de la circunstancia de que sólo la presuposición del orden potestativo del Estado torna pensable la formulación del pacto entre sujetos que no obstante deberían fundarlo. Hobbes está en el origen de esta “confusión metafísica”; pero la entera filosofía moderna, hasta Hegel inclusive, echa a andar con firme lógica en esa dirección: la consumación de la subjetividad es posibilitada sólo por el sacrificio de su inmediatez natural, esto es, por una alienación innatural, artificial, a favor de una institución –el Estado– cimentada por esa misma renuncia. Por lo demás, que la filosofía política moderna está obsesionada por el problema del orden –o de la unidad– está comprobado por el hecho de que la sustitución de una nada controversial ciencia como el saber geométrico a la *praktiké politiké* griega está motivada por Hobbes precisamente con la inadecuación de esta última a una definitiva abolición del conflicto; que aun justamente por obra de su configuración –ético-ontológica en Platón y ético-natural en Aristóteles– se muestra desenfrenado: ¿no nacieron las guerras de religión a partir de la pretensión que verdades divergentes y contrastantes tenían de representar la *Veritas* trascendente, de valorar en sentido absoluto opciones históricamente determinadas? Pero si es así, la nueva ciencia deberá estar epistemológicamente aunada por la elisión de cualquier referencia a una verdad externa a la lógica inmanente de su propio funcionamiento. De allí en adelante, se presentan a la vez la

<sup>11</sup> Véase C. Galli, “Politica: una ipotesi di interpretazione”, en *Filosofia Politica*, núm. 1, 1989, pp. 19-39.

radical simplificación y la inaudita complicación de la semántica clásica de la cual está investida la moderna. Por un lado ésta pierde un polo completo –el trascendente–, reducido, como el Dios hobbesiano y cartesiano, a mera confirmación del orden inmanente en una identificación tendencial de ser y pensamiento y de saber y poder: *scientia propter potentiam*, según el lema de Bacon que mejor expresa la vocación funcional de la representación moderna. Por otro lado, lleva a cabo un terrible esfuerzo –visible especialmente en Rousseau– para que coincida el poder del Estado con las voluntades de cada uno de los súbditos, esto es, para atribuir la soberanía al cuerpo social por entero.

Que eso sea posible sólo en la teoría; que siga abierta una brecha cada vez más amplia entre voluntad general y voluntad de los particulares, entre autor que no acciona y actor que no es autor; que el derecho de los individuos pueda plasmarse sólo en forma de un poder absoluto destinado a dominarlos desde lo alto:<sup>12</sup> todo ello forma parte de aquella eterna antinomia que la filosofía política moderna se ilusiona con dominar y que en cambio la domina: lacerada como está por la doble imposibilidad de abolir la representación, como Rousseau querría,<sup>13</sup> y de sustraer el orden a la dialéctica con el conflicto, como pretendería Hobbes. Y ello –la exclusión “filosófica” del conflicto del panorama del orden– sólo es posible al altísimo precio, que la filosofía política moderna entre Hobbes y Hegel (pero en forma no del todo ajena al propio Marx) paga con modalidades e intenciones sumamente distintas, de reducir hasta la extinción su propio objeto. O, mejor expresado: de supeditarlo a la lógica coaccionada de su paulatina autonegación, y esto confiando precisamente a la política la tarea de despolitizar a la sociedad según ese irrefrenable impulso a la neutralización

<sup>12</sup> Véase G. Duso, “Pensare la politica”, en *Filosofia Politica*, núm. 1, 1989, pp. 59-73.

<sup>13</sup> Véase J.-J. Rousseau, especialmente en *Du contrat social*, II, 1, en sus *Œuvres complètes*, París, 1959, t. II; trad. it.: *Il contratto sociale*, en *Opere*, ed. de P. Rossi, Florencia, 1972, p. 289 [trad. esp.: *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2004].



del conflicto en que por fin se resuelve la coacción al orden que es simultáneamente *telos* y *arche* de la filosofía política moderna. Que dicha neutralización sea *en la realidad* el resultado objetivo de un “exceso” de política –de la formalización, o sustracción a la naturaleza, de todos los vínculos humanos– no obsta para que se configure *en la teoría* como concentración del poder entero en manos del soberano, y por tanto como una despolitización de todo cuanto lo rodea. Es una confirmación adicional de que existe una proporcionalidad directa entre filosofía política y agotamiento de la política. Una no puede crecer si no es en la perspectiva de la muerte de la otra: tanto es así que hace pensar que el “fin de la política”<sup>14</sup> anunciada en clave posmoderna por Luhmann (o, en otro sesgo, por Baudrillard), en vez de constituir el rasgo de discontinuidad más marcada con respecto a la Modernidad, muy por el contrario, no hace otra cosa que llevar a su consumación la lógica de aquélla, como por otra parte está confirmado en la evocación, por parte de su maestro Parsons, precisamente del “problema hobbesiano del orden”.<sup>15</sup> Sea de él lo que fuere, subsiste el hecho de que la entropía política registrada –o, mejor dicho, inducida– por la filosofía política moderna es un dato ya convalidado no sólo por la ciencia social<sup>16</sup> y por la investigación antropológica,<sup>17</sup> sino también por la más excéntrica reflexión politológica del siglo xx. Sin tomar en cuenta el entero frente antimoderno de los Strauss

<sup>14</sup> Véase P. P. Portinaro, “Antipolitica o fine della politica”, en *Teoria Politica*, núm. 1, 1968, pp. 121-137.

<sup>15</sup> Con relación a dicho problema véase en especial T. Parsons, *The Structure of Social Action* (1937), Glencoe, 1949; trad. it.: *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, 1987 [trad. esp.: *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968].

<sup>16</sup> Al menos a partir de K. Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, 1944; trad. it.: *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Turín, 1974 [trad. esp.: *La gran transformación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007].

<sup>17</sup> Véase al respecto L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, 1977; trad. it.: *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Milán, 1984 [trad. esp.: *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus, 1999].

y de los Voegelin (por no hablar, en Italia, de nuestro Del Noce), pienso por un lado en Hannah Arendt y por el otro en Carl Schmitt. Si la primera había conectado el moderno proceso de tecnificación de la política con una hipertrofia del aparato representativo que termina por vaciar de poder efectivo a la pluralidad de sujetos representados,<sup>18</sup> el segundo, por el contrario, lo atribuye, como causa y a la vez efecto, a una drástica elisión de la representación. En realidad, lo que parece una alternativa interpretativa abierta a modo de abanico tiende a cerrarse confluyendo en un punto específico: en el sentido de que precisamente el despliegue de la representación moderna denostado por Arendt elimina la representación clásica –concebida como referencia a un elemento ideal trascendente– a lo que en cambio alude positivamente Schmitt.

Todo cobra peculiar relevancia para el modelo que exactamente a propósito de la cuestión de la representación Schmitt opone a la deriva despolitizante de la Modernidad, es decir, a ese catolicismo político que constituye la otra vía, por cierto minoritaria pero categorialmente significativa, que acomete la filosofía política posclásica. De hecho, la tesis propuesta por él en el ensayo acerca de *Catolicismo romano y forma política* es que la Modernidad pierde impacto sobre lo político por la ruptura misma de ese hilo que en épocas pasadas –y hoy sólo en el catolicismo de Roma– ponía en relación con la decisión política una idea exterior a ella. Es exactamente esta relación –entre decisión e idea, poder y autoridad, acción y verdad– lo que entiende Schmitt por “representación” (*Repräsentation*), y por consiguiente la contrapone a la moderna *representanza* (*Vertretung* o *Stellvertretung*), caracterizada, en cambio, por una paulatina e irreversible inmanentización. Mientras esta última –según la crítica que Schmitt comparte con Eric Voegelin–<sup>19</sup> expulsa cualquier referencia

<sup>18</sup> En cuanto a la crítica de la *representanza*, véase en especial H. Arendt, *On Revolution*, Londres, 1963; trad. it.: *Sulla rivoluzione*, ed. de R. Zorzi, Milán, 1983, pp. 267 y ss. [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988].

<sup>19</sup> Me refiero de modo específico a la reseña de E. Voegelin a la *Verfassungslehre* de Schmitt, “Die Verfassungslehre von Carl Schmitt”, en *Zeitschrift für*

a un tercero más allá del representante y el representado, la *repraesentatio* católica puede efectivamente representar a los individuos sólo remitiéndose a un valor que los trasciende:

La representación otorga una peculiar dignidad a la persona del representante, ya que quien representa un alto valor no puede carecer de valor. Pero no sólo se requiere que tengan valor el representante y el representado, de modo que también el propio Tercero, el destinatario al cual se dirigen [...] cuando el Estado se torna Leviatán desaparece del universo representativo.<sup>20</sup>

En este punto Schmitt abre una perspectiva a un vector decisivo de la filosofía política católica; es decir, a ese nexo entre bien y para ella poder esencial a lo largo de una línea que va de Jacques Maritain a Hans Urs von Balthasar. Advierte este último:

No se trata, para la impotencia creatural, de verse abusada, o inclusive aplastada por la Omnipotencia de Dios, sino, por el contrario, de una comunión, de una participación en la potencia de Dios [...] La fuerza de Dios se abrirá, se evidenciará y así se revelará no sólo *ante* el hombre, sino *en* este mismo.<sup>21</sup>

Pero acaso el teólogo ítalo-alemán Romano Guardini sea quien, en el ensayo titulado *Die Macht*, explicita del modo más tajante el presupuesto teológico-político de la concepción católica del poder. El poder, en cuanto potencia, es una determinación del ser y, por ello, esencialmente Bien. A ello obedece su caracterización bipolar que pone al hombre en contacto con Dios. Es Dios el que confía al hom-

---

*öffentliches Recht*, ix, 1931, pp. 89-109; trad. it.: G. Duso (ed.), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, trad. de G. Zanetti, Milán, 1988, pp. 291-314.

<sup>20</sup> C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellaer, 1923; trad. it.: *Cattolicesimo romano e forma politica*, ed. de G. Galli, Milán, 1986, p. 50 [trad. esp.: *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2011].

<sup>21</sup> H. Urs von Balthasar, "Des Menschen Macht nach der biblischen Offenbarung"; trad. it. en AA.VV., *Potere e responsabilità*, Brescia, 1963, pp. 86 y 87.

bre el poder. E inclusive el que ordena ejercerlo, desde luego según ese bien que constituye su esencia metafísica: “El hombre no puede ser hombre y más allá de ello ejercer o no tanto un poder; ejercer ese poder es esencial para él. A ello lo ha destinado el autor de su existencia”.<sup>22</sup> Lo que ha de ponerse de relieve en ello es el carácter constitutivamente político de este catolicismo: “El problema central en torno al cual deberá girar el trabajo de la cultura futura y de cuya solución dependerá no sólo el bienestar y la miseria, sino la vida y la muerte, es la potencia”: lo anota Guardini en *Das Ende der Neuzeit*,<sup>23</sup> en exacta oposición a la tendencia despolitizante de una época moderna precisamente por ello llegada a término, tan pronto que nunca como hoy en día “la tierra se encerró en un solo campo político que ya no incluye zona de vacío alguna”.<sup>24</sup> Contra semejante deriva la filosofía católica puede reivindicar una vocación por la política en nombre de su propia tradición: así da cuenta de la tesis schmittiana de que en la era de la Técnica al catolicismo le están asignados el monopolio y la defensa de la política en un mundo cada vez más despolitizado. Pero evidenciando en otros aspectos el carácter utópico de dicha defensa, como ya inexorablemente utópica sonaba la centralidad de la Europa cristiana todavía auspiciada por Guardini en un ensayo de inspiración novalisiana.<sup>25</sup> Utópica como una isla –otra cosa no es en nuestros días la potencia política del catolicismo romano– en el océano de la despolitización moderna. Casi como para marcar una alternativa sin salidas –que además en el Estado contemporáneo adopta los rasgos de una auténtica copresencia– entre las dos opciones, opuestas

<sup>22</sup> R. Guardini, *Die Macht*, Wurzburg, 1951; trad. it.: *Il potere* (1954), Brescia, 1984, p. 129 [trad. esp.: *El poder. Una interpretación teológica*, Madrid, Cristianidad, 1981].

<sup>23</sup> R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basilea, 1950; trad. it.: *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, 1984, p. 88 [trad. esp.: *El fin de la Modernidad*, Madrid, Rialp, 2001].

<sup>24</sup> R. Guardini, *Il potere*, op. cit., p. 181.

<sup>25</sup> R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, Zúrich, 1945; trad. it.: en R. Guardini, *Natura, cultura, Cristianesimo*, Brescia, 1983, pp. 251-295.

y complementarias: técnica o ideología, nihilismo o utopía, despolitización o mito. En cualquiera de los casos –se trate de la *representanza* moderna o de la representación católica– la política, su hecho, su alma irreductiblemente en discordia parece destinada a permanecer excluida de la escena representada.

3. A menos (evidentemente) que de nuevo se empiece a pensarla fuera de los presupuestos de la filosofía política. Porque sólo fuera de ellos se la pensó verdaderamente: por obra de autores ajenos a su tradición y puntualmente expulsados o atacados por ésta como portadores de una antifilosofía política. Piénsese en la agresión concéntrica a que estuvo sometido Maquiavelo en su condición de pensador no profesional, esto es, no filosófico, de la política, por parte de la vertiente teológico-política católica y contrarreformista, tanto como de la moderna hobbesiana<sup>26</sup> y cartesiana.<sup>27</sup> Más allá de las impugnaciones oficiales, a él se lo acusa de haber sustraído la política a su representación filosófica (científica, en el léxico de Hobbes): a su presupuesto –la unidad– y a su objetivo –el mejor régimen–. De haber pensado el hecho de la política –el conflicto por el poder– sin intención conciliadora, armónica, neutralizadora alguna. Fuera de la obligación filosófica de la *reductio ad unum*. ¿Y qué significa pensar lo político sin presupuestos éticos y principios organicistas si no es determinarlo en los “términos”, en los límites, de su efectiva existencia? Por fuera de los cuales resuena silenciosamente lo que aquello *no* es, esa *nada* que lo rodea –y lo atraviesa– como su absoluta inactualidad, como su posibilidad negada desde siempre: si los hombres fuesen buenos... pero al no serlo no queda más que *esta* realidad. En ese sentido, el pensamiento de Maquiavelo es eminentemente antirrepresentativo, antisimbólico. O “diabólico”, como

<sup>26</sup> Véase R. Esposito, “Ordine e conflitto in Macchiavelli e Hobbes”, en *Ordine e conflitto*, Nápoles, 1984, pp. 179-220.

<sup>27</sup> Acerca del antimachiavelismo de Descartes, son decisivas las consideraciones de A. Del Noce en *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Bolonia, 1965, pp. 537-579.

también se afirmó atribuyendo a su modalidad analítica algo que es esencialmente atinente a su objeto: reconocido y fijado en un eterno *diaballein* que despedaza cualquier *synballein*, cualquier símbolo filosófico, esto es, cualquier unidad presupuesta, de lo político. No es casual que el símbolo empleado por Maquiavelo para caracterizarlo –el Centauro– incorpore, sin excluirla, la escisión, y hasta “simbolice” esa misma condición.<sup>28</sup> Dividido, partido, entre hombre y bestia, razón y fuerza, orden y conflicto, el sujeto político, para poder “consistir”, para “durar” en su propia inconsistencia, debe “terminar” como entero, morir en cuanto sujeto-hombre, portar dentro sí mismo su propia diferencia, su propio otro, su propia inhumanidad: “Lo cual otra cosa no quiere decir, tener por preceptor a uno mitad bestia y mitad hombre, si no es que a un príncipe le hace falta saber usar una y otra naturaleza; y una sin la otra no es durable”.<sup>29</sup> Lo que sólo (per)dura, que “resiste” a la “rueda” de la fortuna, es la *unidad de lo diverso*: la ruptura del sujeto político, ya sea en su antigua tipología humanística, ya en la nueva connotación individualista-universal relatada por el mito del contrato.

Pero atención: ello no significa que Maquiavelo haya sido el primero en quebrar las compuertas tradicionales de la representación filosófica. O acaso mejor: él pudo hacerlo sólo “secularizando” una fractura ya vislumbrada y registrada por otros. Me refiero a esa línea cristiana, minoritaria y pronto marginada por la teología política tomista y luego específicamente católica, que de Pablo a Agustín pudo pensar la política en su dimensión fáctica de discordia precisamente porque la determinó a partir de un punto de vista exterior e irreducible a ella. Y al propio Pablo se remonta, por otra parte, el descubrimiento del “rostro demoníaco del poder”

<sup>28</sup> Para un desarrollo de este tema véase R. Esposito, “La figura del ‘doppio’ nell’immagine machiavelliana del Centauro”, en *Ordine e conflitto*, op. cit., pp. 13-39.

<sup>29</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, 18, en *Tutte le opere*, ed. de M. Martelli, Florencia, 1971, p. 283 [trad. esp.: *El príncipe*, Madrid, Alianza, 2008]. Véase actualmente la valiosa edición de G. M. Anselmi de las *Opere politiche* de Maquiavelo en dos tomos, Turín, 1992.

luego exhibido en su resuelta dureza por Maquiavelo. Con todo, es indispensable preservar en la expresión “demoníaco” toda su originaria connotación antinómica y no simplificarla en pura negatividad ética. Ritter, en su libro dedicado a lo demoníaco, explica:

Es fundamentalmente falso hablar siempre sólo de un “perfil naturalista y tenebroso” del poderío, pensando en la acumulación de poderío por medio de la guerra, o contraponer política (esto es: lucha política por el poder) y moral, como opuestos que se excluyen recíprocamente. El choque que aquí se pretende es en verdad más profundo. Es en la estructura antinómica, en el doble sentido de lo político mismo.<sup>30</sup>

Precisamente Ritter había descubierto las fuerzas propulsoras de dicha antinomia en el momento en que después de recordar el mandamiento paulino de sumisión a las autoridades seculares “porque no hay potestad sino la de Dios” (Rm, XIII, 1) había agregado, en aparente colisión con esto, que “‘las potestades’ (*exousiai, archai*) de este eón terrestre traen al recuerdo antes bien aquellas fuerzas de los ángeles negros, que rondan entre cielo y tierra como ‘dominadores del mundo de las tinieblas’ y ‘espíritus malignos’ (Ef, vi, 12)”.<sup>31</sup> Ahora bien, ¿cómo es posible un mandato tan contradictorio? ¿Por qué habría que obedecerse a potencias diabólicas? ¿Y

<sup>30</sup> G. Ritter, *Die Dämonie der Macht*, Múnich, 1948; trad. it.: *Il volto demoniaco del potere* (1958), Bolonia, 1971, pp. 181 y 182.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 22. La tesis de Ritter ya fue encarada por M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Gotinga, 1909, y más tarde retomada por H. Schlier, “Mächte und Gewalten in N. T.”, en *Theologische Blätter*, 1930, p. 292; G. Dehn, “Engel und Obrigkeit”, en *Theologische Aufsätze. K. Barth zum 50*, Múnich, 1936; K. L. Schmidt, “Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments”, en *Theologische Blätter*, 1937, pp. 1 y ss. Acerca de la totalidad del debate que surgió al respecto, véase W. Carr, *Angels and Principalities. The Background. Meaning and Development of the Pauline Phrase ‘hai archai kai-hai exousiai’*, Cambridge, 1981, pp. 30-55 y 115-121, amén de, oportunamente, en fecha más cercana, M. Nicoletti, “L’angelo (appunti per un’angelologia politica nel Novecento)”, en *Bailamme*, núm. 9, 1991, pp. 182-197.

cómo explicar la aparente brecha lógica entre el texto de Pablo y otros de ese mismo autor (por ejemplo, 1 Cor, 6, 1 ss.) y de Juan (Ap, 13) en que el Imperio se menosprecia tanto que llega a comparárselo con la Bestia satánica? Según Oscar Culmann<sup>32</sup> y Jean Daniélou,<sup>33</sup> la respuesta a ese interrogante, decisivo acerca de la índole de lo político, aun antes que en la estructura de la obligación ha de buscarse en la complejidad de la concepción cristiana. Ésta rechaza tanto la tesis gnóstica y dualista de la integral malignidad de las potencias angélicas postuladas en posición prominente sobre las distintas naciones, cuanto aquélla luego desarrollada en especial por Eusebio de Cesarea en clave teológico-política con el paralelismo entre monoteísmo religioso y *pax* romana,<sup>34</sup> del fundamento cristológico del poder. Ninguna de estas dos interpretaciones de lo político –completamente negativa la primera y completamente apologética la segunda– tiene en debida cuenta el desnivel de planos que experimenta el hombre cristiano, suspendido hasta la Parusía entre un mundo anacrónico que sobrevive y uno, catacrónico, que todavía no existe plenamente. Traducido en términos de angelología –o demonología– política, eso significa que, si bien vencidos por el Cristo y desposeídos de su potencia antinómica, los “ángeles de las naciones” siguen haciendo uso de ella *en el mismo momento* en que cumplen la necesaria tarea de contener los impulsos destructores que se generan naturalmente entre los hombres. Si bien están sometidos al Cristo salvador, todavía no están definiti-

<sup>32</sup> O. Cullmann, “La sottomissione delle potenze invisibili e il suo rapporto storico-salvifico con la storia universale”, en su *Christus und die Zeit*, Zürich, 1946; trad. it.: *Cristo e il tempo*, ed. de B. Ulianich, Bolonia, 1980, pp. 226-246 [trad. esp.: *Cristo y el tiempo*, Madrid, Cristiandad, 2008].

<sup>33</sup> J. Daniélou, “Le démoniaque et la raison d’état”; trad. it. en AAVV, *Cristianesimo e ragion di Stato*, al cuidado de E. Castelli, Roma y Milán, 1953, pp. 27-34.

<sup>34</sup> Véase E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935; trad. it.: *Il monoteísmo como problema político*, ed. de G. Ruggieri, Brescia, 1983 [trad. esp.: *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999], pero también, con relación al tema, su *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig, 1935; trad. it.: *Il libro degli angeli* (1946), Roma, 1989 [trad. esp.: *El libro de los ángeles*, Madrid, Rialp, 1957].



vamente derrotados; tanto es así que pueden ordenar a los hombres sólo si los dominan, resolver las guerras sólo con otras guerras, asegurar el bien sólo por intermedio de su práctica negación.

Ésta es la potente intuición paulina que vuelve a aflorar –contra cualquier representación simbólico-conciliadora, así como contra cualquier dualismo maniqueo– en Agustín, si acaso con una acentuación de la dimensión crítico-negativa. De hecho, también para él el Imperio no es malévolo en sí; y también para él no puede prescindirse de aquél por el freno que constituye en relación con una sociedad anárquica por tendencia propia. Pero esa necesidad social del *ordo* estatal es lo que acota la acción a la esfera técnica del *uti*, inhibiendo para ella cualquier proyección en aquélla, auténtica, del *frui*.<sup>35</sup> Que su instauración haya constituido un filtro del control respecto de la intensidad del conflicto natural no significa, entretanto, que éste sea sólo temporariamente sedado, y ya no definitivamente extirpado; sino por sobre todo que el organismo político lo lleve dentro de sí como heredad civil de una violencia originaria: el asesinato intrapolítico de Rómulo, que repite miméticamente aquél, extrapolítico, de Caín:

El fundador de la ciudad terrena fue un fratricida; de hecho, él, vencido por la envidia, dio muerte a su propio hermano, ciudadano de la ciudad eterna y extranjero en esta tierra [...] Éste fue, pues, el origen de Roma, esto es, cuando la historia romana atestigua que Remo fue muerto por su hermano Rómulo, pero con la diferencia de que ambos eran ciudadanos de la ciudad terrena.<sup>36</sup>

Este potencial demoníaco contenido en el orden imperial prohíbe al respecto, también en este caso, ya sea una representación filosófica-

<sup>35</sup> Véase R. Bodei, *Ordo amoris*, Bolonia, 1991, pp. 189 y ss. [trad. esp.: *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad terrestre*, Valladolid, Cuatro, 1998].

<sup>36</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, xv, 5, en *Opera*, París, 1861-1862, t. xli; trad. it.: *La città di Dio*, ed. de L. Alici, Milán, 1984, p. 698 [trad. esp.: *La ciudad de Dios*, Madrid, Tecnos, 2010].

mente completa, o bien cualesquiera tonalidades ético-políticas, tan pronto como la finalidad ética no es traducible en los medios políticos si no es merced a pervertirlos radicalmente. El mismo proyecto ético en cuanto tal –la vida buena aristotélica– resulta desprovisto de sentido si no pasa más allá de ese confín que encierra en una esfera de absoluta inautenticidad todo cuanto acontece en el mundo.

Ello no significa que en este último no se pueda, e inclusive no se deba, vivir del mejor de los modos. Pero sin perder de vista su irredimible “diabolicidad”: su ser “dos” –e infinitos números– que no puede hacerse Uno, discordia que no sabe llegar a acuerdos, *civitas* incapaz de componerse en *polis*. Como en *su* Platón, también para Agustín esa *polis* es puro donativo de Dios, infundable en una tierra presa de fuerzas opuestas y conculcadoras de la moral. Y como en Platón el combate a muerte que incansablemente embiste y divide a la ciudad del hombre se reproduce –o, mejor dicho, se genera– en su ánimo literalmente contendido por principios alternativos como son los del bien y del mal. Si ya en Pablo el hombre es objeto de implacable rivalidad entre las dos leyes de la carne y del espíritu, en Agustín todo sucede como si dicho conflicto se intensificase en una batalla aun más interna de la voluntad contra sí misma. *Noluntas* contra *voluntas* y *voluntas* que se torna *noluntas* en un constante intercambio de opuestos. Un disenso tan constitutivo como para menoscabar desde la raíz cualquier posible reconciliación filosófica, como para inhibir cualquier representación política. La política está fuera de la representación filosófica –está fuera de la filosofía política–, porque está fijada en su elemento intrascendible, que no es el orden, sino el conflicto que lo antecede, lo atraviesa e ineludiblemente lo sigue. Es esto lo “trágico” del pensamiento de Agustín acerca de la política: el quiebre radical entre bien y poder, salvación e historia, justicia y derecho. No por nada su verdadero heredero no será el pretendido “agustinismo político”<sup>37</sup> –que además es verdadero antiagustinismo en la medida en que pierde el

<sup>37</sup> Me refiero a U. X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, París, 1934.

elemento demoníaco de lo político en pro de lo angélico–, ni la teología política escolástica y contrarreformista, sino aquel Pascal que, en contra del humanismo cristiano, se niega a valorizar el hecho de la política como aquello que éste no es ni puede ser y, contra los libertinos, se niega a absolutizarlo en cuanto tal. El Estado no lleva a Dios, pero tampoco este mismo es Dios, siquiera “mortal”:

Se puede discutir la justicia; la fuerza, se la reconoce claramente y sin discusión. Por ello no se ha podido conceder la fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho a la justicia, y ha dicho que la injusta era esta, y ha dicho que ella era justa. Y por ello, porque no se ha podido conseguir que lo que era justo fuera fuerte, se llegó a que lo que es fuerte fuera justo.<sup>38</sup>

En la mera constatación de este dato de hecho están presentes a la vez la cruda observación de la realidad de la política y la promesa de no “traicionarla” en valor. De nunca hacer a la fuerza aquello que la fuerza hizo a la justicia. De ya no justificar fuerza alguna y sólo así de respetar en su *nada política* la justicia.

4. ¿Qué queda de estos jirones de pensamiento acerca de la política –Pablo, Agustín, Maquiavelo, Pascal– en la Modernidad desplegada, en el momento en que alrededor del nombre de Hegel parece cerrarse a modo de tenazas la aparente alternativa entre teología y nihilismo en una auténtica teología de la secularización? Intenté contestar dicha pregunta cuando reuní en la categoría de “impolítico”<sup>39</sup> a una serie de autores aun muy distintos

<sup>38</sup> B. Pascal, *Pensées* (1669), París, 1904, t. XIII, p. 224; trad. it.: *Pensieri* (1976), Milán, 1985, p. 228, § 310 (298 de la cit. ed. Brunschvicg) [trad. esp.: *Pensamientos*, Madrid, Alfaguara, 1981]. Véase al respecto D. Taranto, “Una politica senza diritto. Pascal e la giustizia”, en AAVV, *Individualismo, Assolutismo, Democrazia*, Nápoles, 1992, ed. de V. Dini y D. Taranto, pp. 195-209, amén de S. Givone, “Della natura in Montaigne e Pascal”, en *Paradosso*, núm. 1, 1992, pp. 27-44.

<sup>39</sup> Véase R. Esposito, *Categorie dell'impolitico* (1988), Bolonia, 1999 [trad. esp.: *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006].

unos de otros –desde la última Arendt hasta Simone Weil, desde Elias Canetti hasta Georges Bataille– aunque una vez más todos rigurosamente exteriores a la “corporación” filosófico-política. Qué debe entenderse por aquella expresión –o, mejor aun: qué invite ella a pensar– intenté señalarlo, dentro de los límites de un lenguaje inexorablemente inadecuado, en ese trabajo y, en una tonalidad más teórica, en estas mismas páginas. Indiquemos solamente que aquello que conecta en una misma actitud impolítica a dichos autores es la búsqueda, no siempre consciente pero pese a todo altamente problemática y radical, de una tercera vía que rehúya la *repraesentatio* teológico-política sin ceder, en la otra vertiente, a la despolitización moderna.

Evidentemente, ello no quiere decir que se trate de pensadores antimodernos (equivoco que se propagó en algunos sitios); tampoco que su problema esté desprovisto de relaciones con el de la gran tradición filosófico-política. No sólo, como es hasta demasiado obvio, de la griega y la judeocristiana, sino también de la específicamente moderna. Baste pensar –para sólo hacer mención de los casos más relevantes– en el platonismo (y el spinozismo) de Simone Weil y en el hegelismo (kojéviano) de Bataille. Sin embargo, hay un lugar específico de lo que (demasiado sumariamente) se define como filosofía idealista en que dicha relación se vuelve inclusive transparente. Me refiero a un texto “político” de las *Lecciones de Stuttgart* de Schelling:

El Estado tiene en sí una contradicción. Él es una unidad natural, es decir, una unidad que sólo puede obrar con medios físicos. En otros términos: el Estado, con sólo ser regido por una brizna de razón, sabe muy bien que nada puede hacer con sólo los recursos físicos y que debe apelarse a superiores motivos espirituales, a cuyo respecto, sin embargo, ningún dominio puede ejercer, al estar aquéllos fuera de su alcance. Con todo, se ufana de saber producir una condición ética, y de ser por tanto una *fuera*, así como lo es la naturaleza. Sin embargo, a espíritus libres no basta una unidad natural; para satisfacerlos hace falta un talismán de cali-

dad superior, y por esto cualquier unidad surgida en un Estado siempre es sólo precaria y temporaria [...] En mi opinión, el Estado *como* tal no puede encontrar verdadera y absoluta unidad alguna, y todos los Estados no son más que intentos por encontrarla, intentos por volverse totalidades orgánicas sin poder llegar a serlo en verdad, o al menos sabiendo, si llegan a serlo, el destino de todo ser orgánico: florecer, madurar, y por último envejecer para luego por último morir.<sup>40</sup>

Son exactamente las compuertas teóricas por entre las cuales se encauzará la crítica del Estado ético efectuada durante la segunda mitad del siglo, en ese áspero segmento de pensamiento acerca de la política que va de Burckhardt a Nietzsche. De hecho, con prescindencia de las (no obstante detectables) influencias directas,<sup>41</sup> todos los elementos basales de este tramo de Schelling –carácter irreductiblemente antinómico de lo político, cualidad negativa del Estado, irrepresentabilidad del Valor por medio de sus potencias– reaparecen endurecidos y, diríase, soldados de antemano por el rechazo ineludible contra cualquier filosofía de la historia en las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* de Burckhardt:

Por lo que al Estado en lo interior se refiere, no puede decirse que haya nacido de la abdicación de los egoísmos individuales, sino que *es* esta abdicación, *es* la compensación de muchos egoísmos e intereses que se acomodan permanentemente al Estado y acaban entretejiendo plenamente su existencia con la de éste.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> F. W. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810). Véase la refinada edición realizada por M. Vetö, Turín, 1973; trad. it.: en *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, ed. de L. Pareyson, Milán, 1974, pp. 174 y 175.

<sup>41</sup> W. Kaegi, *J. Burckhardt. Eine Biographie*, Basilea y Stuttgart, 1947-1982, t. 1, pp. 466 y ss. A propósito de ello, véase también L. Bazzigalupo, *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di J. Burckhardt*, Nápoles, 1990, p. 85.

<sup>42</sup> J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905), en sus *Gesamtausgabe*, Stuttgart, Berlín y Leipzig, 1929-1934, t. VII; trad. it.: *Meditazioni sulla storia universale* (1959), ed. de D. Cantimori, Florencia, 1985, p. 38 [trad. esp.: *Reflexiones sobre la historia universal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943].

Lo que aquí resuena no es sólo el maquiavelismo de quien sabe que “es una antigua ley del mundo que las fuerzas puedan desarrollarse por completo y volverse conscientes sólo en la contienda, sólo en su lucha recíproca”<sup>43</sup> ni tampoco sólo el agustinismo de quien ve en el Estado nada más que “un reparo negativo”. Hay además la conciencia de que la autosacralización ética del Estado no cancela ese terrible concentrado de poder y violencia radicado en sus orígenes exactamente porque constituye su más directo efecto. De que cualquier aumento de eticidad, antes que reducir su potencial de dominio, apenas tiene como resultado incrementarlo mediante una legitimación artificial. De ello proviene la doble desmitificación ora de la reconstrucción contractualista de la génesis del Estado –invalidada en su antropología individualista-universal misma–, ora de la protocristiana (y luego luterana), “según la cual la sociedad habría sido lo *prius* y el Estado habría surgido para protegerla como aspecto negativo, defensivo, de guardián”,<sup>44</sup> ya que dicha función correctiva no puede explicarse, por parte del Estado, si no es merced a los mismos medios violentos que éste debería impedir. Y en dicha coyuntura vemos reaparecer ese rostro demoníaco del poder inherente al Estado, no en pugna con los individuos que éste forma, sino en exacta coherencia con ellos, con su naturaleza constitutivamente “dividua”. Esta “diabólica” conexión entre beneficio y maleficio –tanto más y dentro de la fórmula schlosseriana que “die Macht ist Böse [el poder es en sí malo]”– es el verdadero núcleo de pensamiento acerca de la política que Burckhardt confía por fuera de cualquier símbolo filosófico, por una parte a Nietzsche y por la otra a Weber; por añadidura, si acaso, con un *pathos* refrenado por el infinito sufrimiento producido y a la vez inexorablemente borrado de la historia del poder que reenvía antes bien al Benjamin más impolítico.

<sup>43</sup> J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, en *Gesamtausgabe*, ts. x y xi; trad. it.: *Storia della civiltà greca*, Florencia, 1955, introducción de A. Momigliano, t. 1, p. 339 [trad. esp.: *Historia de la cultura griega*, 5 vols., Barcelona, Iberia, 1974].

<sup>44</sup> J. Burckhardt, *Meditazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 32.

Lo que en formas bastante diversas, pero dentro de la misma *Entseelung*, Nietzsche y Weber toman de la lección burckhardtiana es por un lado la fijación de lo político en su pura facticidad, por el otro su sustracción a cualquier apología del hecho como tal. Es el doble movimiento cruzado –que también en este caso subvierte reglas y principios del tradicional trasfondo filosófico-político– en el núcleo íntimo de aquella “gran política” perfilada por Nietzsche más que en las modalidades de un proyecto positivo en las (estrictamente negativas) de un sondeo genealógico en los orígenes de lo político:<sup>45</sup> allí donde el Estado podrá reconocer su propia antigua matriz, nunca sepultada, en aquella “horda primitiva” destinada, en la *Urszene* freudiana de *Tótem y tabú* (que es el más directo epílogo de la genealogía nietzscheana), a “civilizarse” sólo en el asesinato del Padre y su incorporación. Qué potencial crítico con respecto a cualquier teología política –trascendente o inmanente– contenía la profundidad de esa indagación fue puesto a plena luz por la literatura más dotada al respecto. Sin embargo, lo que más interesa señalar es que la desvalorización de Nietzsche se extiende a todo el arco de la política históricamente posible. Y este quiebre del nexo metafísico entre salvación e historia es el punto de conexión con la demonología política de Weber:

También los primeros cristianos sabían que el mundo está gobernado por demonios y que quien entra en la política, es decir, en el fragor del poder y la violencia como medios, pacta con fuerzas diabólicas; en cuanto a sus actos, no es cierto que sólo el bien pueda resultar del bien y sólo el mal del mal, sino que con frecuencia sucede lo contrario.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Véase M. Cacciari, “L’impolítico nietzschiano”, en F. Nietzsche, *El libro del filósofo*, ed. de M. Beer y M. Ciampa, Roma, 1978, pp. 105-120 [trad. esp.: “Lo impolítico nietzscheano”, en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Biblos, 1994, pp. 61-79].

<sup>46</sup> M. Weber, “Politik als Beruf” (1919), en *Gesammelte Politische Schriften* (1920), Tubinga, 1971; trad. it.: en *Il lavoro intellettuale como professione*, ed. de D.

El pasaje de “Politik als Beruf” sintetiza con rara eficacia la más íntima naturaleza de lo demoníaco: no acotable al mal en cuanto tal, sino relativa a la dialéctica que lo suelda inextricablemente al bien. A la imposibilidad, para el bien, de plasmarse políticamente si no es mediante el lenguaje de su propia negación; pero también a la imposibilidad igual y contraria, para ese mal, de no tender inútilmente al bien. ¿No es también el demonio un ángel caído?

Por lo demás, contra cualquier reducción del carácter demoníaco de lo político o mero mal moral intervendría Heidegger en un texto hölderliniano de 1942,<sup>47</sup> el cual, si bien subvierte el planteo nietzscheano-weberiano, de éste retiene e inéditamente desarrolla un presupuesto decisivo: la sustracción del pensamiento acerca de la política a la versión cada vez más aporosa que la filosofía política moderna proporcionó en la materia. Cuando él sostiene que “la polis no se deja determinar ‘políticamente’ [Die polis lässt sich nicht ‘politisch’ bestimmen]”<sup>48</sup> en la medida en que no es un *concepto* político, tiene de hecho en la mira precisamente ese saber típicamente moderno que ve en el Estado el lugar en que lo político se determina según las modalidades “práctico-proyectantes” de la autoconciencia subjetiva. En ese momento fundar lo político sobre la subjetividad de la conciencia quiere decir, para Heidegger, hacer de ello un objeto “indigno de ser pensado (*fraglos*)”, en vez de aquello que en grado máximo ha de pensarse (*Fragwürdige*). Sin embargo, la simetría de la *Destruktion* heideggeriana con la crítica de la filosofía política hasta ahora delineada no se detiene en esa instancia. En efecto, Heidegger reconoce por entero el carácter demoníaco que hace de la polis precisamente el *daimonios topos* al cual reiteradas veces se refirió.

---

Cantimori, Turín, 1948, pp. 112 y 113 [trad. esp.: “La política como profesión”, en *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980].

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Hölderlins Hymne “der Ister”* (1942), en *Gesamtausgabe*, t. LIII, Fráncfort del Meno, 1984, pp. 63 y ss.; trad. it.: *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Milán, 2003.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 99.



Pese a todo, en esa misma instancia él introduce una variante bajo ningún aspecto irrelevante respecto de la demonología nietzscheano-weberiana. La demonicidad de que en ese momento se trata no tiene connotación ética alguna de tipo cristiano (o especularmente anticristiano); no atañe al mal en sí, tampoco a su mixtura dialéctica con el bien, tanto como, en cambio, a la dimensión implacablemente agónica que la *polis* experimenta como lugar en que se enfrentan sin reposo –ni resultado– dos contrapuestas violencias: aquella (originaria) de lo que Heidegger define como lo “predominante” y aquella (activa) de aquel (el hombre) que voluntariamente la combate en la vana tentativa de someterla arrastrando el ser hacia la luz de la verdad o “ilatenencia”. Vano porque cualquier afán del “violentante” humano rebota sobre una barrera inmaterial que lo envuelve por todos lados como la naturaleza de la cual emerge, pero vano en especial porque, como ya habían visto Platón y Pablo, esa violencia es dirigida por el hombre político siempre también contra sí mismo. Contra una no-violencia que de la violencia es el mismo presupuesto, así como la calma es la *arche* y el *telos* de cualquier inquietud. De lo Inquietante (*das Umheimliche*), precisamente, que es la dimensión misma del hombre sometido a la necesidad de una lucha desfalleciente contra aquello que desde el exterior y desde su propio interior lo supedita.

Por este lado, pues, esa “facticidad” que Heidegger asigna a lo político como impropiedad *de* lo suyo propio –o inesencialidad *de* su esencia– cobra un aspecto irreducible a la sola “violencia” y a la cual se adapta más bien el “estado-de-yecto” (*Geworfenheit*). Es como si la *polis* –más allá de las recaídas “filosófico-políticas” de las que Heidegger, en ese mismo texto y en otros algunos años anteriores que más adelante se tratarán, no logrará salvaguardarla– se ofreciese a una doble mirada convergente sobre el mismo foco: una, directa, en que el hecho de la política se presenta como violencia contra una violencia peor pero sólo porque ciega, como potencia que reacciona frente a la pre-potencia con idéntica carga destructiva; y otra, oblicua –o, mejor dicho: invertida sobre

su propio eje— en la cual ese mismo hecho y esa misma violencia se muestran finalmente como lo que también son: nuda finitud expuesta a la réplica de lo que es más fuerte que quien da la muerte porque es la mortalidad misma del hombre. Es la capacidad de encerrar en una misma ojeada esta doble perspectiva que acaso le falte a la filosofía política. Y la filosofía de lo impolítico desafía a pasar por esta prueba.



## II. DEMOCRACIA

1. La contraposición de mito y democracia pertenece a una de esas autoevidencias que se imponen sin necesidad de demostración. Usualmente se concibe el mito –en su acepción política– como el riesgo mortal que desde el exterior acecha las suertes de la democracia y, por contrapartida, la democracia como el régimen que es más capaz que cualquier otro de resistir el ataque del mito, de disolverlo en la racionalidad de sus propios procedimientos y de restaurar la natural transparencia de la política. El presupuesto a partir del cual esta concepción se origina es, desde luego, el del nexo orgánico entre mito y totalitarismo: la democracia es por esencia contraria a la política del mito porque ésta es propia de los regímenes totalitarios; y, en correspondencia con ello, los regímenes totalitarios hacen uso del mito político precisamente para abatir la democracia e impedir su retorno. Se considera reconfirmación histórica de dicha asunción conceptual la circunstancia de que la democracia occidental, nacida en el siglo XIX con la generalización del sufragio universal y de la dialéctica de los partidos representados en sede parlamentaria, resultó fortalecida por la victoria sobre el mito político totalitario al final de la Segunda Guerra Mundial y ya definitivamente afianzada después del derrumbe del comunismo.

Fue Ernst Cassirer en los años cuarenta quien más conscientemente hizo propia esa tesis. Pero por mi parte diría que toda la cultura de resistencia contra el nazismo contribuyó a su elaboración con el auténtico *pathos* de quien combate y vence una batalla áspera, e incierta hasta el último instante. Basta volver a transitar los textos de Thomas Mann –en caso de querer tomar la más autorizada referencia del antinazismo alemán– para encontrar la oposición constitutiva de democracia y mito dentro de un marco teórico

que podría definirse como de humanismo militante. “Democracia –escribía ya en 1922– es sólo el nombre político moderno para el más antiguo concepto clasicista de la humanidad”.<sup>1</sup> Pese a la curva cerrada que imprime a su posición ideológico-política, es una idea que para Mann permanecerá firme hasta el tardío intercambio de cartas con Kerényi:<sup>2</sup> el uso antihumanístico del mito corroyó y después arrancó de cuajo la débil democracia alemana en los años treinta. Cassirer, sobre todo en su conferencia “The Technique of our Modern Political Myths”,<sup>3</sup> añade una especificación histórico-epocal a la dicotomía manniana: el carácter antihumanístico del mito político contemporáneo está expresado por su nueva connotación “técnica”, que también lo contrapone tanto más violentamente a la democracia. De este modo, reutilizando un *topos* de amplio consumo en la reflexión filosófica (no necesariamente democrática) de esos años, él atribuye a la técnica una suerte de racionalización de la irracionalidad del mito capaz de volverlo función del poderío antidemocrático de los nuevos regímenes totalitarios: “La preponderancia del pensamiento mítico sobre el pensamiento racional en algunos de nuestros sistemas políticos modernos es evidente [es el exordio de *The Myth of the State*]. Después de un breve y violento combate, parece que el pensamiento mítico ha reportado una victoria clara y definitiva”.<sup>4</sup> A ella contrapone Cassirer el potencial antimítico de la renacida democracia. Dicho potencial es precisamente el valor que él asigna a esta última según una bipolaridad conceptual que ve en un polo al nexo de democracia y valor, y en el otro el de técnica y mito. El valor de

<sup>1</sup> T. Mann, “Deutschland und die Demokratie” (1922), en *Gesammelte Werke*, Fráncfort del Meno, 1974, t. XIII, p. 580.

<sup>2</sup> T. Mann y K. Kerényi, *Romandichtung und Mythologie*, Zúrich, 1945; trad. it.: *Dialogo*, Milán, 1960.

<sup>3</sup> E. Cassirer, “The Technique of our Modern Political Myths” (1945), en *Symbol, Myth and Culture*, New Haven y Londres, 1979; trad. it. en *Simbolo, mito e cultura*, Roma y Bari, 1981, pp. 246-270.

<sup>4</sup> E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven y Londres, 1946; trad. it.: *Il mito dello Stato*, Milán, 1971, p. 21 [trad. esp.: *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

la democracia –o, en sentido más enfático, la democracia *como* valor– es opuesto a la técnica del mito y al mito *como* técnica.

Fijemos la atención sobre esta antítesis democracia-valor *versus* técnica-mito porque constituye exactamente el contrapunto que nuestro razonamiento pretende invertir. En primer lugar, en su sentido más general: ¿es exactamente cierto que la democracia se opone de modo constitutivo al mito, o el mito no ingresa en la forma misma de la democracia? ¿O la democracia no tiene un alma potencialmente mítica, en el sentido de que, en vez de sufrir desde el exterior el ataque del mito, lo origina y lo desarrolla desde el interior de sí misma? En otros términos: ¿es tan neta la barrera que separa democracia y totalitarismo, o los dos regímenes se disponen a lo largo de una línea en movimiento que constantemente puede desequilibrarse y revertir a uno en el otro, como prematuramente había intuido Tocqueville y rubricado en el concepto de “despotismo democrático”<sup>5</sup> Conocemos la respuesta que la cultura liberal-iluminista dio y sigue dando cada vez más clamorosamente a este interrogante: la democracia es lo *otro* del totalitarismo y el totalitarismo lo *otro* de la democracia. Con seguridad haya en dicha respuesta algo radicalmente justo, pero es probable que en un sentido muy distinto y tanto más complejo que ése que de inmediato parece ofrecerse a la evidencia. Intentemos desbrozar esa complejidad en una primera fórmula y señalemos: el totalitarismo no es otra cosa que el reverso de la democracia. La diferencia no es de poca monta, ya que se da entre una oposición simple y una oposición suspendida a una riesgosa copresencia; en ella el riesgo está representado por el hecho de que el totalitarismo, aunque opuesto a la democracia, reposa en germen dentro de ésta y no en su exterior. La sigue como una sombra inexorable o como un fantasma siempre dispuesto a volver en sí no sólo cuando (y por-

<sup>5</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-1840), en *Œuvres Complètes*, París, 1951 y ss., t. I; trad. it.: *La democrazia in America*, en *Scritti politici*, 2 vols., ed. de N. Matteucci, Turín, 1968-1969 [trad. esp.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].

que) hay poca democracia, sino también cuando (y porque) hay demasiada, como a su modo había advertido Montesquieu:

La democracia debe evitar, pues, dos excesos: el espíritu de desigualdad, que lleva al gobierno aristocrático o al de uno solo; y el espíritu de igualdad extrema, que la lleva al despotismo de uno solo, así como éste culmina con la conquista.<sup>6</sup>

No casualmente –y aun con prescindencia de la reconfirmación histórica más reciente de que el totalitarismo del siglo xx fue precedido (y no sólo seguido) por la democracia y de que casi todas las democracias modernas nacieron ilegalmente– el primer gran pensador político occidental planteaba exactamente de este modo la relación entre los dos regímenes: “Y bien, amigo mío, ¿cuál es la génesis de la tiranía?” –se pregunta Platón en la *República*–. “Es natural, pues –es la respuesta–, que la tiranía no puede echar a andar de otro gobierno que no sea el de la democracia, esto es, de la extrema libertad nace la esclavitud más plena y más atroz”.<sup>7</sup>

Ni siquiera vale la pena –por lo demás, ya lo hicieron muchos–<sup>8</sup> detenerse sobre la obvia diferencia entre la democracia griega y aquellas contemporáneas a nosotros. Lo que al respecto acaso importe más recordar es la insuperada actualidad de la reflexión platónica acerca de la política; es decir, acerca de la insoluble antinomia que la escisión constitutiva entre poder y bien, dere-

<sup>6</sup> C.-L. de Montesquieu, *L'esprit des Loix* (1748), I, VIII, 2, en *Œuvres Complètes*, París, 1949-1951, t. II; trad. it.: *Lo spirito delle leggi*, ed. de S. Cotta, Turín, 1973, vol. I, p. 211 [trad. esp.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003].

<sup>7</sup> Platón, *República*, 562a-564a; trad. it.: *Repubblica*, ed. de G. Reale, Milán, 1991, pp. 1.279-1.281.

<sup>8</sup> Véase al menos M. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, Cambridge, 1972; trad. it.: *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma y Bari, 1982 [trad. esp.: *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980]; y C. Meier y P. Veyne, *Kannten die Griechen die Demokratie?*, Berlín, 1988; trad. it.: *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, ed. de A. Dal Lago, Bolonia, 1988. Pero véase también las pp. 821-835 de la “entrada” *Demokratie* (una vez más de C. Meier), en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, t. I, Stuttgart, 1972.

cho y justicia, forma y valor proyecta en el núcleo medular mismo de lo político, fracturado para siempre en una inevitable discordia que ningún humanismo liberal podrá vez alguna recomponer. De hecho, ¿qué significa la necesaria inherencia de la tiranía a la política, a cualquier política, e incluso su emergencia desde la democracia misma, si no la irrepresentabilidad política del Uno, su inevitable reducción-alteración a la dimensión ineludiblemente plural del “dos”, del “tres”, del “cuatro”, y así sucesivamente? ¿Qué significa, a no ser la exclusión del mundo de entre las formas políticas, y la no-formabilidad política del valor? Es una seca primera réplica realista –precisamente por parte del más “idealista” de los filósofos de la política; pero Pablo, Agustín, Maquiavelo y Hobbes no tenían un pensamiento distinto al de él *en este aspecto*– al humanismo liberal que hoy en día regresa para volver a presentar la contraposición lineal democracia/tiranía sobre la base del valor de la democracia; a su ser, según la bipolaridad de Cassirer, sustancialmente *otro, otro* por esencia, de la técnica y de su mito totalitario. Sin embargo, la argumentación debe llevarse aun más adelante. No se trata sólo de rechazar, según la enseñanza de toda una vertiente del gran realismo político antiguo y moderno, la dicotomía ético-política democracia/mito construida sobre el valor esencial de la democracia. Se trata, yendo más a fondo, de detectar en ese valor, en la definición de la democracia como valor, su mito mismo que constantemente la acompaña e incurre en el riesgo de revertirla en su opuesto copresente: en la tiranía totalitaria. Mito político no es, por tanto, como querría la ya expuesta concepción humanista, esa técnica que sustrae a la democracia su valor esencial, sino la atribución misma de valor que sustrae a la democracia de su inesencialidad técnica, que la revaloriza en términos de esencia, de humanidad, de libertad, de progreso. No lo que le impide representar el bien, sino lo que se lo prescribe. No su incompletud formal, sino su consumación sustancial. Y esa consumación es mítica y simultáneamente totalitaria. Notamos, así, en qué sentido el totalitarismo no es simplemente el opuesto de la democracia: porque no es sólo, como quiere Platón, su origen, sino también



su consumación. Sólo incompleta la democracia puede seguir siendo tal. En este caso, no la salva una potenciación, sino una renuncia. O un límite, una ausencia de sustancia, de esencia, de valor. En otros términos: precisamente su ser esa forma de técnica que quita de sí cualquier ambición de representar aquello que *no* puede representar. Y por tanto que mantiene vacío el espacio imposible, irrealizable, inoperable –o, con la expresión que prefiero, *impolítico*– abierto a sus márgenes externos y en sus intersticios internos, entre sus pliegues. Democracia es la alteridad que salva a la idea de democracia de su integral realización. La barra que la difiere de sí misma. Que sustrae su hecho, o su mera existencia, a cualquier mítica traducción en valor o en esencia.

2. Esta dialéctica no resuelta entre identidad y alteridad, que expone a la democracia al peligro recurrente de deslizarse en su propio opuesto consecutivo, de volverse democracia completa y precisamente por ello “totalitaria”,<sup>9</sup> está muy presente en la obra de su primer gran teórico. La cuestión es planteada por Rousseau dentro de la semántica de la comunidad. Es éste el valor que la democracia debe encarnar. Si el valor es el mito de la democracia, la comunidad es el contenido de su valor. La dimensión mítica de la comunidad está en Rousseau contradictoriamente detectada por el hecho de que se la declara a la vez necesaria e imposible: necesaria como referente simbólico e idea reguladora de la democracia e imposible como su realización política efectiva: “Si se toma en rigor esta palabra [escribe en el capítulo del *Contrato social* dedicado a la forma de gobierno democrático], nunca existió ni existirá jamás una verdadera democracia”.<sup>10</sup> ¿Por qué? Y aun antes: ¿qué es verdadera democracia para Rousseau? La respuesta

<sup>9</sup> Según la divulgada clasificación de J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1952; trad. it.: *Le origini della democrazia totalitaria*, Bolonia, 1967 [trad. esp.: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Madrid, Aguilar, 1956].

<sup>10</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), III, 4, en *Œuvres Complètes*, t. II, París, 1971; trad. it.: *Il contratto sociale*, en *Opere*, ed. de P. Rossi, Florencia, 1972, p. 309 [trad. esp.: *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2004].

es muy conocida. Se trata de ese régimen en el que todos los ciudadanos, o al menos la mayor parte de ellos, son magistrados, esto es, en que la soberanía coincide tan capilarmente con la voluntad general como para corroer todas las escisiones de las cuales se presenta surcado el cuerpo político: entre legislativo y ejecutivo, público y privado, poder y saber. No se alude sólo a la participación de todos en el conjunto indiviso de bienes materiales y espirituales; tampoco sólo a la renuncia del interés particular en pro del general: hay algo más que tiene que ver con una auténtica “incorporación” de cada cual en el Uno “de modo que cada individuo particular ya no se crea uno, sino parte de la unidad, y ya sólo sea sensible en el todo”,<sup>11</sup> como también se recomienda en el *Emilio*. Esto equivale a decir: con una abolición de cualquier trascendencia de cada uno con respecto a sí mismo y a lo otro de sí que implica a la vez una total inmanencia de la comunidad a sí misma –la comunidad autoproducida por obra de sus miembros– y una integral transparencia de su propio saber.

Esto es lo que en principio requiere una verdadera democracia social. Pero es también aquello que es imposible alcanzar en el plano efectivo, es decir, político, ya que, como ya se vio afirmado por Platón con un argumento que Rousseau cuidadosamente se abstiene de impugnar e inclusive refuerza explícitamente, el Uno es en cuanto tal políticamente irrepresentable. No queda otra cosa que el “dos”, el binomio, la eterna división, como todas las constituciones presentes y pasadas demuestran: ante todo, entre soberanía y gobierno, según lo que sin vacilaciones se afirma en varios textos, y en especial en la quinta de las *Cartas escritas desde la montaña*. Pero más adelante también, en un proceso de irresistible fraccionamiento de la comunidad auspiciada, entre poder ejecutivo, que Rousseau confía preferentemente a la aristocracia, y saber constitutivo de la ley, delegado a aquella figura clásica del Legislador cuya característica pecu-

<sup>11</sup> J.-J. Rousseau, *Émile* (1762), *Œuvres Complètes*, París, 1971, t. III; trad. it.: *Emilio*, en *Opere*, op. cit., p. 351 [trad. esp.: *Emilio o De la educación*, México, Porrúa, 2007].

liar es situarse en una exterioridad trascendente respecto del cuerpo político al cual no obstante debe ordenar.<sup>12</sup> Es una adicional invalidación de la posibilidad histórico-política de la democracia: si aquel que posee el máximo saber –el de la ley– debe situarse por fuera tanto del gobierno cuanto de la soberanía, ello significa que llega a caer otro elemento constitutivo de la comunidad, es decir, la absoluta transparencia de aquello comunicado por ella misma y acerca de sí a ella misma. El poder ya no coincide con la voluntad, así como el saber ya no coincide con el poder. Si la mediación política del gobierno interrumpe la autodestinación de la ley por parte del pueblo soberano, la trascendencia del legislador rompe el círculo autorreferencial que comunica a la comunidad su propio saber común. El mito de la democracia consumada tambalea, y Rousseau no se contiene de declararlo: “Si hubiese un pueblo de dioses, éste se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a hombres”.<sup>13</sup> Más aun, es un gobierno literalmente inexistente:

Quien hace la ley sabe mejor que nadie de qué manera se ha de ejecutar e interpretar. Parece pues que no se puede encontrar una constitución mejor que aquella en la que el poder ejecutivo está unido al legislativo. Pero esto mismo hace que este gobierno sea insuficiente bajo ciertos aspectos, porque las cosas que han de estar separadas no lo están, y el príncipe y el soberano, siendo una sola persona, no forman, por así decirlo, más que un gobierno sin gobierno.<sup>14</sup>

Rousseau está aquí a un paso de develar el mito de la democracia, es decir, su tendencia a “superarse” en tiranía. La contradicción está a punto de explotar definitivamente. Tiranía es la unificación coaccionada de aquello que debe ser diferenciado: legislativo y

<sup>12</sup> Véase P.-M. Vernes, *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, París, 1978, pp. 135 y ss.

<sup>13</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, op. cit., p. 309.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 308.

ejecutivo, derecho y justicia, poder y saber. Pero sin esa unificación presupuesta la democracia ya no es “verdadera”, se disgrega en algo diferente que pierde su valor esencial. ¿Y entonces? Rousseau se detiene en el límite de la respuesta. No llega a formularla claramente. No llama tiranía a la consumación de la democracia y mito a su valor. Por un lado excluye la posibilidad efectiva de una integral totalización del mundo político, por el otro sigue auspicándola filosóficamente. Por una parte veda a la democracia la posibilidad de definirse el mejor de los regímenes, de darse como valor realizado; por la otra no deja de referirla a la comunidad. De entregarla a su mito. En el campo analítico, deja la historia abierta al acontecimiento y a la diversificación de las experiencias; en el prescriptivo invoca implícitamente su final y clausura.

Estas tenazas entre simbólico y real, entre hombre y ciudadano, entre filosofía y política, todavía mantenida vitalmente abierta por Rousseau, se ve cerrada drásticamente por Marx a lo largo de una línea detectada por el marxismo italiano de los años sesenta pero no interrogada a fondo en su significado teórico: también porque Della Volpe<sup>15</sup> soslayaba en sus investigaciones el segmento decisivo que, aun más allá de la conciencia de Marx, lo vinculaba y a la vez lo impulsaba tanto más allá de Rousseau; es decir, de la mitología romántica de la consumación de la obra. Cuando Marx escribe que el comunismo,

en cuanto consumado naturalismo [...] y en cuanto consumado humanismo [...] es la veraz solución del conflicto del hombre con la naturaleza y con el hombre, la veraz solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y afirmación subjetiva, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el resuelto enigma de la historia y se sabe como tal solución<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Véase G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Roma, 1956 [trad. esp.: *Rousseau y Marx*, Buenos Aires, Platina, 1963].

<sup>16</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844), en K. Marx y F. Engels, *Werke*, tomo complementario: *Schriften, Manuskripte*,

elimina así de improviso el hiato rousseauiano entre filosofía y política, revirtiendo a una en la copia falsificada de la otra. La superposición humanística, y por lo tanto metafísica, de individuo y especie, de humanidad y naturaleza obstaculiza un razonamiento riquísimo en capacidad analítica y en potencia cognoscitiva acerca de la sociedad presente y lo traduce en una mitología de la comunidad que termina por perder los contactos con la política misma. La política –en *La cuestión judía*– es declarada inadecuada para una obra de definitiva consumación. Por cierto, ella constituye su instrumento necesario, pero –como cualquier instrumento–, alcanzado cierto punto debe abandonársela y superársela en una ulterioridad metapolítica que termina por negarla. La política en cuanto tal puede llevar a una emancipación sólo parcial, precisamente política y no completamente humana, verdadera, total. Puede emancipar en apariencia, no en esencia:

Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, se convierte en *ente genérico*; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “forces propres” como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.<sup>17</sup>

En este cortocircuito ideológico finalmente se deja de lado la teoría de la democracia –que pese a todo era definida en el *Manifiesto* (y no sólo en éste) como “el primer paso de la revolución obrera”–,<sup>18</sup> en

---

*Briefe bis 1884*, I, Berlín, 1973; trad. it.: *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, en *Opere*, Roma, 1972, vol. III, pp. 323 y 324 [trad. esp.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004].

<sup>17</sup> K. Marx, *Die Judenfrage* (1843), en K. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, 1973, t. I; trad. it.: *Sulla questione ebraica*, en *Opere, op. cit.*, vol. III, p. 182 [trad. esp.: *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo, 2004].

<sup>18</sup> K. Marx, *Die Manifest der kommunistischen Partei* (1848), en K. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, 1973, t. IV; trad. it.: *Manifiesto del partido comunista*, en

pro de la filosofía del comunismo. Ésta corre la misma suerte que la política: posible y real en la sociedad capitalista de la separación y del conflicto, se revierte en su opuesto de hecho apenas esa sociedad pierde sus características plurales y antagonistas para volverse nueva comunidad humana. También en este trance el valor de la democracia se detecta míticamente en la comunidad, pero, con respecto a Rousseau y contra él, se considera posible y hasta inevitable su realización; ello, conforme a un movimiento que vuelve a identificar en una misma aprehensión totalitaria voluntad, poder y saber. En ese momento la democracia es por entero subsumida y aniquilada por la potencia disruptiva de su propio mito. Su valor reside en la comunidad; pero, si bien la comunidad real es pensable sólo fuera de la democracia política, la esencia de esta última no será plasmable más que en la forma de su negación histórica: no debe olvidarse —escribirá Lenin intérprete de Engels— “que la abolición del Estado es también la abolición de la democracia, y que la extinción del Estado es también la extinción de la democracia”.<sup>19</sup> Sólo así la comunidad es reintegrada y la filosofía se hace política en el tránsito de esta última desde la técnica hacia la praxis. Se representa por fin el Uno, aunque con el sacrificio necesario de los distintos “números”.

3. Si mítica se demuestra la extrema valorización de la democracia efectuada por el comunismo en la forma de su opuesto totalitario, la liberación respecto del mito (o por lo menos su interrupción) ha de buscarse por tanto en la dirección contraria a la definida por la relación sinonímica democracia-valor. Esto es: precisamente en ese nexo democracia-técnica que el humanismo de Cassirer, y no sólo de él, asignaba a la dimensión del nuevo “mito del siglo xx”. Del sentido específico y afirmativo que dar a esta conexión nos

---

*Opere, op. cit.*, vol. VI, p. 505 [trad. esp.: *Manifiesto comunista*, intr. de E. Hobsbawm, Barcelona, Crítica, 1998].

<sup>19</sup> V. I. Lenin, *Gosudarstvo i revoljucija* (1917), en *Pol'noe sobranie socinenij*, Moscú, 1958-1963, vol. xxxiii; trad. it.: *Stato e rivoluzione*, Roma, 1970, p. 155 [trad. esp.: *Estado y revolución*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993].

ocuparemos más adelante. De momento, permanezcamos en su significado negativo respecto de cualquier valorización ético-política, sustancialista, de la forma democrática. Que la democracia sea forma, y nada distinto a esto, que no pueda y no deba prescribir determinados contenidos, quiere decir no sólo que ella rehúye cualquier connotación de valor, sino que su especificidad está constituida precisamente por esa sustracción. Por mi parte, llegaría aquí a una primera definición: democracia es la liberación de lo político respecto de su propia autovaloración, del creerse, definirse, atribuirse valor. Respecto de su intención-presunción de representar el Uno, el Bien, la Justicia. Desde luego, esto puede y, como poco más adelante veremos, debe contemplarse también desde el otro perfil: la liberación de lo político respecto de ese valor es a la vez liberación de ese valor respecto de cualquier idolátrica representación política, su asunción rigurosamente impolítica. Democracia remite a la vez a esta doble "salvación": la sustrae a cualquier precipitación conscientemente nihilista dicha distancia *respecto del valor y del valor*, no su pretendida valoración.

La valoración de la democracia es, por el contrario, parte integrante del destino nihilista al cual se confía nuestra época, como en el origen de la posición que estoy intentando delinear había explicado Nietzsche. Lo que él críticamente demuele –deconstruyéndola desde adentro– es la autointerpretación ética de la política que, mientras se presenta como encarnación del valor, en realidad constituye su más poderosa disolución. La perspectiva de Nietzsche es difícil de captar, porque está situada en el punto de cruce y de contradicción entre realidad y apariencia de este fenómeno. Aun su crítica de la democracia no ha de entenderse en el banal sentido reaccionario de un retorno a los valores que la democracia habría traicionado, sino por el contrario como demistificación de aquello que en su autorrepresentación misma lleva a que la democracia se defina como el valor político por excelencia:<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Véase M. Cacciari, "L'impolitico nietzschiano", en F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, ed. de M. Beer y M. Ciampa, Roma, 1978, pp. 105-120 [trad. esp.: "Lo

Una *involución*, una regresión en cualquier sentido y grado, no es posible. Por lo menos los filólogos lo sabemos. Sin embargo, todos los sacerdotes y los moralistas estaban convencidos de ello: quisieron que la humanidad diera vueltas hacia atrás a una medida anterior de virtud, hacer que diera vueltas hacia atrás como si fuese un tornillo. [...] Hasta los políticos han imitado en esto a los predicadores de la virtud: todavía hay partidos que tienen como ideal el que todo *ande* como los cangrejos.<sup>21</sup>

Ese imposible retorno que la democracia no puede efectuar sin negar su misma función histórica de definitiva erradicación del Valor, de definitivo abandono de la antigua Morada, de definitiva contingencia de sus propios postulados, está constituido precisamente por la intención desalienante hecha propia por la ideología comunista, que también la absolutizó míticamente. Nietzsche critica desde un punto de vista descarnadamente impolítico esta continuidad *en el valor* –de desalienación, recomposición, restauración– de lo político entre democracia y socialismo. Desde un punto de vista, quiero decir, que deconstruye desde el interior mismo de lo político cualquier “creencia en un ordenamiento divino de las cosas políticas”,<sup>22</sup> es decir, cualquier pretensión de totalidad típica de esos “locos por el Estado”<sup>23</sup> que olvidan el carácter necesariamente parcial, dual, plural de la representación política, su inautenticidad constitutiva, su “diabolicidad” (en el sentido del “dos”) originaria, su estructural inadecuación para representar lo entero,

---

impolítico nietzscheano”, en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Biblos, 1994, pp. 61-79].

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Götzendämmerung* (1888), en *Werke*, Berlín y Nueva York, 1967, t. IV, 3; trad. it.: *El crepuscolo degli idoli*, en *Opere*, ed. de G. Colli y M. Montanari, Milán, 1967 y ss., vol. VI, t. III, p. 143 [trad. esp.: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1994].

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1876-1879), en *Werke*, Berlín y Nueva York, 1967, t. IV, 2; trad. it.: *Humano, troppo umano*, en *Opere, op. cit.*, vol. IV, t. II, p. 260 [trad. esp.: *Humano, demasiado humano*, Madrid, EDAF, 1980].

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Humano, troppo umano, op. cit.*, t. III, p. 230.



la comunidad, lo indiviso: "El desprecio, la decadencia y la muerte del Estado, la liberación de la persona privada (me guardo bien de decir: del individuo) serán la consecuencia de la idea democrática del Estado".<sup>24</sup> Después de Nietzsche sólo esa conciencia autocrítica libera de su "velo de Isis" lo político.<sup>25</sup> Sólo esta es democracia sin mito: la plena sustracción a cualquier sedicente comunidad. Es una subversión integral con respecto a la desesperada voluntad comunitaria de la democracia rousseauiana. Democracia no es el retorno de la comunidad a la dimensión política, sino la afirmación heroica de su definitiva impoliticidad. Su referente –y a la vez su horizonte de determinación: aquello que le asigna límites definidos– no es ya la comunidad, sino su ausencia. Y aun podría decirse que democracia *no es algo distinto a la ausencia de comunidad*, siquiera en un sentido que habrá de precisarse mejor.

Por lo demás, es ya un hecho que las tres grandes teorizaciones posnietzscheanas de la democracia por parte de Weber, Kelsen y Schumpeter tengan como ámbito de acción este marco programático. En todas ellas la ausencia de comunidad resuena como desplazamiento del concepto de democracia desde el ámbito del valor sustancial –o del fin en sí– hacia el de la técnica, de la eficacia, de la función. En Weber, cuyos vínculos con la filosofía de Nietzsche ya están verificados por la historiografía filosófica,<sup>26</sup> tal movimiento se expresa directamente merced al ataque convergente de que se hace objeto a la concepción clásica (rousseauiana) de la democracia y al modelo socialista. En ambos casos lo impugnado es la presencia de un paradigma naturalista-sustancialista que, en nombre del *Gemeinwesen* originario, considera superables las escisiones que surcan el cuerpo social y eliminable la aliena-

<sup>24</sup> *Ibid.*, t. II, pp. 259 y 260.

<sup>25</sup> *Ibid.*, t. II, p. 260.

<sup>26</sup> Véase E. Fleischmann, "De Weber à Nietzsche", en *Archives Européennes de Sociologie*, núm. 5, 1964, pp. 190-238; R. Eden, *Political Leadership and Nihilism. A Study of Weber and Nietzsche*, Gainesville, 1984; W. Hennis, "Le tracce di Nietzsche nell'opera di Weber", en AAVV, *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, ed. de M. Losito y P. Schiera, Bolonia, 1988, pp. 251-277.

ción, para este entonces encarnada en el poderío de la técnica administrativa. Escribe Weber en “Wahlrecht und Demokratie...”:

El sistema de lo que se da en llamar democracia directa es posible, en la dimensión técnica, sólo en un pequeño Estado (en un Cantón). En todos los grandes Estados de masas la democracia lleva a la gestión burocrática; y si no existe un Parlamento, lleva al *poder* puro y simple de los burócratas.<sup>27</sup>

Allí el nexo técnico democratización-burocratización –el entero Estado moderno es definido por Weber como “una empresa, a la par de una fábrica”–<sup>28</sup> es afirmado en el sentido de que la burocracia constituye, de todas formas, el marco dentro del cual también la democracia debe desarrollarse si desea seguir siendo eficiente, tanto como en el sentido de que la democracia debe demostrarse capaz de manejarla si no quiere ser despolitizada del todo.

En cuanto a Kelsen, la retirada del valor clásico de la democracia en pro del aspecto formal, procedimental, funcional, resulta todavía más explícito. Como se expone en el ensayo *Von Wesen und Wert der Demokratie*, escrito a apenas un año de distancia de la muerte de Weber, “si [...] la democracia es sólo una forma, sólo un método de creación del orden social, su valor parece muy problemático”.<sup>29</sup> Una vez más la partida se decide por obra de Nietzsche y Rousseau: el primero en repetidas oportunidades mencionado a propósito de la indispensable “antítesis” entre “idea” y

<sup>27</sup> M. Weber, “Wahlrecht und Demokratie in Deutschland” (1917), en *Gesamtausgabe*, 1/15 (*Zur Politik im Weltkrieg 1914–1918*), Tubinga, 1984; trad. it. en *Scritti politici*, ed. de A. Bruno, Catania, 1979, p. 238 [trad. esp.: “El sistema electoral y la democracia en Alemania”, en *Escritos políticos*, t. 1, México, Folios, 1982].

<sup>28</sup> M. Weber, “Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland” (1919), en *Gesamtausgabe*, 1/15; trad. it.: *Parlamento e governo*, ed. de F. Fusillo, Roma y Bari, 1982, p. 24 [trad. esp.: “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada”, en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1991].

<sup>29</sup> H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1920), Darmstadt, 1981; trad. it. en H. Kelsen, *La democrazia*, ed. de G. Gavazzi, Bolonia, 1984, p. 137 [trad. esp.: *Esencia y valor de la democracia*, Granada, Comares, 2002].

“realidad” de la democracia (esto es, entre orden social y voluntad de los individuos supeditados a éste) y, por consiguiente, de su imposibilidad histórica –“de modo que uno se vería tentado a no considerar mera hipérbole retórica la célebre afirmación de Rousseau según la cual nunca habría existido ni por otra parte podría jamás existir democracia en el sentido cabal y auténtico de la palabra”.<sup>30</sup> El segundo, citado de *Zarathustra*<sup>31</sup> en su crítica impolítica al Estado: “El Estado es el más frío de todos los monstruos. Miente fríamente; de su boca sale este embuste: ‘Yo, el Estado, soy el pueblo’”.<sup>32</sup> Una vez más la cuestión atañe a la comunidad o, mejor expresado, a su ausencia como lugar específico de constitución democrática: contrariamente a la imagen clásica de la democracia como identidad de gobernantes y gobernados, desde el punto de vista jurídico, la comunidad del pueblo es definible como tal sólo en negativo, vale decir, no como sujeto sino como objeto de poder por parte de esa abstracción concreta que es el ordenamiento político. Y no sólo no debe considerársela “un conjunto, un conglomerado, por así decir, de individuos, sino simplemente un sistema de actos individuales, determinados por el orden jurídico del Estado”, sino que

una parte más o menos grande de la vida humana siempre escapa, necesariamente, a este orden, mientras exista cierta esfera en que el individuo es libre del Estado. Y por ello es una ficción considerar un conjunto de individuos la unidad de una multiplicidad de actos individuales –unidad que constituye el orden jurídico– calificándola como “pueblo” y avivar así la ilusión de que estos individuos constituyen el pueblo con todo su ser, mientras que ellos tan sólo pertenecen por medio de algunos de sus actos que el orden estatal protege y ordena.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, op. cit., pp. 64 y 65.

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1891), en *Werke*, op. cit., t. VI, 1; trad. it.: *Così parlò Zarathustra*, en *Opere*, op. cit., vol. VI, t. I, p. 54 [trad. esp.: *Así habló Zarathustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2003].

<sup>32</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, op. cit., p. 54.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 52.

Pero acaso sea en Schumpeter donde el lugar común democracia-valor sufre la más seca desmitificación. No sólo lo confirma el carácter sustancialmente pasivo de la ciudadanía con respecto al liderazgo de los partidos; no sólo, una vez más, se invierte la relación entre función social –a la cual realísimamente se considera “incidental”– y lucha por el poder entre los grupos dirigentes, según una línea interpretativa también típica de Pareto,<sup>34</sup> amén de Weber; sin embargo, se constata el valor final de la democracia mediante un escrutinio inexorablemente crítico aun de su presupuesto constitutivo, es decir: un “bien común” realizable por la voluntad general del cuerpo social. Éste se ve destituido de todo fundamento por al menos tres motivos: en primer lugar, porque no existe en cuanto tal, ya que para cada uno no es lo mismo que para el otro; en segundo lugar, porque, aun en caso de existir, no sería cognoscible para la razón misma; y por último debido a que, siquiera en caso de existir y ser cognoscible, no habría ciertamente acuerdo respecto de las vías para llegar a él. Sin embargo, ello significa que esa misma voluntad general –de la cual se suponía que tendía a ese bien con firme determinación– se ve nuevamente en tela de juicio, tan pronto como decae por completo la sustancia humano-natural que debería cimentarla: “Ahora bien, ya sea la existencia, ya la dignidad de este tipo de *volonté générale* se desvanecen apenas se desmigaja el concepto de un bien común; así, los dos pilares de la doctrina clásica precipitan juntos”.<sup>35</sup>

En este punto, la disolución de cualquier comunidad constituye la condición misma de la decibilidad política de la democracia; tanto como para volver literalmente “utópicos” todos los intentos por recomponer las condiciones de pensabilidad mediante la fórmula rousseauiana de “democracia social”. Éste es el ele-

<sup>34</sup> Véase V. Pareto, *Trasformazione della democrazia* (1920), en *Scritti sociologici*, ed. de G. Busino, Turín, 1966, pp. 917-1.059 [trad. esp.: *La transformación de la democracia*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1985].

<sup>35</sup> J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres, 1954; trad. it.: *Socialismo, capitalismo, democrazia*, Milán, 1977, p. 241 [trad. esp.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1983].

mento que unifica –haciéndolos volver inexorablemente atrás– a autores tan distintos entre sí como el católico Capograssi, el historicista Troeltsch y el marxista Adler.<sup>36</sup> Si el primero asignaba a la democracia como “autogobierno social” la tarea de volver a congregar a una comunidad política “desagregada” por el instituto parlamentario<sup>37</sup> y el segundo volvía a proponer la “democracia social” entendida como “el verdadero socialismo de la organización y la verdadera democracia de la justicia hacia todas las clases” en cuanto correctivo de la “democracia formal” o “pura democracia”,<sup>38</sup> Adler polemizaba directamente con la democracia “política” kelseniana –considerada no verdadera democracia, e inclusive su falsificación histórica– en nombre de una “comunidad” sólo por Marx filosóficamente representada: “Recordemos ahora la distinción que hicimos entre democracia política y social, sobre cuya base sólo la segunda está en condiciones de fundar una comunidad real en cuanto solidaria. Por ende, queda en claro, sin más, que el liberalismo no puede no ser distinto de la democracia, y hasta no puede no serle adverso, ya *por el hecho de que éste por lo general no tiene la idea de una comunidad*”.<sup>39</sup> Bastaría confrontar esta distinción, y aun “aversión”, desde la izquierda, ente liberalismo y democracia con la propuesta durante esos mismos años, en la derecha, por Carl Schmitt<sup>40</sup> en función de una recuperación demo-

<sup>36</sup> Véase S. Mastellone, *Storia della democrazia in Europa*, Turín, 1986, pp. 326 y ss. [trad. esp.: *Historia de la democracia en Europa*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1990].

<sup>37</sup> Véase E. Capograssi, *La nuova democrazia diretta*, en *Opere*, ed. de M. D'Adio, Milán, 1959, vol. 1, pp. 474-573.

<sup>38</sup> Véase E. Troeltsch, *Spektator-Briefe*, Tubinga, 1924; trad. it.: *La democrazia improvvisata*, Nápoles, 1977.

<sup>39</sup> Véase M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, en *Marx-Studien*, t. iv/2, Viena, 1922; trad. it.: *La concezione dello Stato nel marxismo*, ed. de R. Racinaro, Bari, 1979, p. 119 [trad. esp.: *La concepción del Estado en el marxismo*, México, Siglo XXI, 1982].

<sup>40</sup> Véase C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Múnich y Leipzig, 1923; trad. it.: *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Turín, 2004 [trad. esp.: *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008]; “Die Begriffe der

crática del totalitarismo –bolchevismo y fascismo son por cierto antiliberales, como todas las dictaduras, pero no necesariamente antidemocráticos– para llegar a entender su índole objetivamente “reaccionaria”. Contra esa voluntaria alianza por una democracia *no necesariamente* parlamentaria –propiciada también por Karl Polanyi en función filosoviética–<sup>41</sup> Weber, Kelsen y Schumpeter sustraen, después de Nietzsche y con Nietzsche, todas las palabras políticas a la comunidad. Y todos los valores comunitarios a la democracia. La comunidad no es ni el valor ni la finalidad ni el contenido de la democracia. Ésta está literalmente *vacía de comunidad*: comprimida en sus confines finitos, en su pura definición.

4. ¿Pero basta dicha definición neoclásica? ¿Es inclusiva de todo cuanto le es posible pedir a la democracia? Por mi parte, tendría ciertas dudas en contestar afirmativamente. Hay un resto de discurso, una ulterioridad, que también ha de ser interrogado. ¿Cuál? Volvamos a la definición negativa de democracia como “ausencia de comunidad”, de su pretensión, de su valor, de su mito. Es una definición no errada en sí, pero parcial, incapaz de indagar exhaustivamente en su objeto y captar, por así decir, el entero movimiento dialéctico. Esa ausencia –y aquí aparece lo que pretendo– debe tomarse también en su cauce afirmativo de “presencia”: presencia –o intensidad– de una ausencia. La vida de la democracia está ligada a la percepción de dicha intensidad. A su interminable escucha. En este sentido, esa ausencia debe *también* estar presente: como el límite externo e interno que corta la democracia y la suspende, o la expone, a su *otro*, a su imposible trascenderse. Es esta complejidad la que la concepción neoclásica de la democracia llega paulatinamente a perder. A partir de Weber, donde todavía se

---

modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff”, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LI, 3, 1924, pp. 817-823.

<sup>41</sup> Véase K. Polanyi, *The Meaning of Parliamentary Democracy* (inédito de la década de 1940); trad. it.: *La libertà in una società complessa*, ed. de A. Salsano, Turín, 1987, pp. 151-160.

la percibe como la otra “ética” (*Gesinnungsethik*),<sup>42</sup> o la otra “ley”,<sup>43</sup> contra cuyo margen golpea eternamente el accionar político responsable, aquello que la democracia no puede procurarse pero que pese a todo la “rodea” como su originario trasfondo inmemorial; a Kelsen, que, si bien con un *pathos* incomparablemente menor, no se refrena y se asoma al borde del “abismo”<sup>44</sup> entre idea y realidad, dando así oído a esa lejana “diferencia”; por último, a Schumpeter, en quien el *Beruf* del político pierde en cambio cualquier eco de su doble raíz de profesión y vocación, se emancipa de cualquier “voz que llama”, para volverse mera “carrera”.<sup>45</sup> Es esta tendencial simplificación, esa paulatina consunción –cada vez más acentuada, cuando se pasa a sus epígonos–<sup>46</sup> el verdadero punto débil de la teoría neoclásica de la democracia, aun más que el indudable elemento conservador implícito en su elitismo (¿pero la “elección” democrática no tiene el mismo étimo que *élite*: *eligere*?) o que incluso el malogrado uso del paradigma sistémico.<sup>47</sup> Tanto es así que el propio Luhmann, quien no obstante lo utilizó ampliamente, atribuyendo a la democracia justo el rol de diferenciador funcional de

<sup>42</sup> M. Weber, “Politik als Beruf” (1919), en *Gesammelte politische Schriften* (Múnich, 1920), Tubinga, 1971; trad. it. en *Il lavoro intellettuale come professione*, ed. de D. Cantimori, Turín, 1948, pp. 106 y ss. [trad. esp.: “La política como profesión”, en *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980].

<sup>43</sup> M. Weber, “Zwischen zwei Gesetzen” (1916), en *Gesamtausgabe*, op. cit., 1/15; trad. it. en *Scritti politici*, op. cit., pp. 119-124 [trad. esp.: “Entre dos leyes”, en *Escritos políticos*, t. 1, México, Folios, 1982].

<sup>44</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, op. cit., p. 53.

<sup>45</sup> J. A. Schumpeter, *Socialismo, capitalismo, democrazia*, op. cit., p. 272.

<sup>46</sup> Desde R. A. Dahl, *A Prefacy to Democracy Theory*, Chicago, 1956 (trad. it.: *Prefazione alla Teoria democratica*, Milán, 1994) [trad. esp.: *Un prefacio a la teoría democrática*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1989], hasta G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Bolonia, 1957, A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Nueva York, 1957; trad. it.: *Teoria economica della democrazia*, Bolonia, 1988 [trad. esp.: *Teoría económica de la democracia*, Madrid, Aguilar, 1973]. Distinto y más complejo es el caso de N. Bobbio, de quien puede verse ahora *Il futuro della democrazia*, Turín, 1984 [trad. esp.: *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].

<sup>47</sup> Véase D. Zolo, *La democrazia difficile*, Roma, 1989, pp. 69 y ss. [trad. esp.: *La democrazia difficil*, México, Alianza, 1994].

los subsistemas sociales,<sup>48</sup> no parece escapar a este límite de base, que podría definirse también como la caída en un nuevo mito, y hasta en el más invasivo de los mitos modernos, es decir, el de una desmitificación integral y sin restos; una que se absolutiza en grado tal que considera la técnica neutral, absoluta, emancipada de su destino de ser útil al poderío; por último, una desmitificación que parece librar a lo político de su responsabilidad y de la tragedia que inevitablemente ésta conlleva toda vez que las consecuencias llegan a entrar en conflicto con sus propios presupuestos.

Para interrumpir este postrer y más poderoso mito es necesario dismantelar el léxico estrictamente politológico –y sociológico, jurídico, económico– y asir el problema a sus espaldas, en la otra margen del “océano” nietzscheano. Pienso en Georges Bataille. Se sabe que si bien no se encontró texto alguno suyo específicamente dedicado a ella, con todo, a partir de la conferencia que dictó el 13 de diciembre de 1938 para el Collège de Sociologie,<sup>49</sup> Bataille se aprontaba para desarrollar un libro entero.<sup>50</sup> Cuál podía ser su contenido puede colegirse de las notas y de las referencias a propósito de ello presentes en sus otras obras “políticas”. La debilidad y la disolución de la democracia –no se pierda de vista que Bataille escribía en los años treinta– son sustancialmente conexas a su carácter “homogéneo”, esto es, a una tendencia a la igualación que excluye cualquier diferencia en el cuerpo social. Y esa medida común de la democracia elude aquella heterogeneidad de la existencia que estriba simultáneamente (pero en distinto sentido) en el lugar constitutivo de la persona singular y el principio

<sup>48</sup> De N. Luhmann véase, al respecto, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Fráncfort del Meno, 1984; trad. it.: *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bolonia, 1990 [trad. esp.: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998].

<sup>49</sup> *Le Collège de Sociologie*, ed. de D. Hollier, París, 1979; trad. it.: *Il Collegio di Sociologia*, ed. de M. Galletti, Turín, 1991, pp. 257-261 [trad. esp.: *El Colegio de Sociología*, Madrid, Taurus, 1982].

<sup>50</sup> G. Bataille, carta a J. Paulhan del 6 de enero de 1939, en *Il Collegio di Sociologia*, op. cit., p. 266.



de lo político. En este vacío de “autoridad”, por ende, se inscribe y crece la mitología imperativa fascista más como resultado necesario que como morbo ocasional del sistema democrático. A ella, al mito “monocéfalo” de la democracia, uno no puede oponerse, según Bataille, si no es mediante la activación, o acaso mejor la recepción, de otro mito –que en otra oportunidad se definirá como “mito de la ausencia de mito”, mito sin mito–,<sup>51</sup> esto es, el de una sociedad “policéfala” o más radicalmente “acéfala”:

La democracia reposa sobre una neutralización de antagonismos relativamente débiles y libres; excluye cualquier condensación explosiva. La sociedad monocéfala es resultado del libre juego de las leyes naturales del hombre, pero toda vez que es formación secundaria, representa una atrofia y una esterilidad aplastantes de la existencia. La única sociedad plena de vida y de fuerza, la única sociedad libre es la sociedad *bi o policéfala* que asigna a los antagonismos fundamentales de la vida un resultado explosivo constante pero limitado a las formas más ricas. La dualidad o multiplicidad de las cabezas tiende a realizar en un solo movimiento el carácter *acéfalo* de la existencia, porque el principio mismo de la cabeza es reducción a la unidad, *reducción* del mundo a Dios.<sup>52</sup>

Ahora bien, ¿qué quiere decir evocar una sociedad policéfala que vuelva a poner en movimiento el carácter acéfalo de la existencia si no el rechazo freudiano de cualquier “padre” por parte de los “hermanos”, el desplome de todos los mitos fundadores de lo político, el abandono de cualquier arraigo en una patria en común? Y de hecho al *Kinderland* nietzscheano lleva “el desafío lanzado al *Vaterland* de cualquier hombre” –“*nous autres sans-patrie*”– por Ba-

<sup>51</sup> G. Bataille, *L'absence de mythe* (1947), en *Œuvres Complètes*, París, 1988, t. ix p. 26 [trad. esp.: “La ausencia de mito”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aire, Adriana Hidalgo, 2001].

<sup>52</sup> G. Bataille, *Propositions sur le fascisme* (1937), en *Œuvres Complètes*, París, 1988, 1970, t. i, p. 469 [trad. esp.: “Proposiciones”, en AA VV, *Acéphale: religión, sociología, filosofía* (1936-1939), Buenos Aires, Caja Negra, 2005].

taille en “Acéphale”:<sup>53</sup> desafío a esa metafísica de la Tierra entendida como irrenunciable “lugar” de lo político no sólo por Carl Schmitt sino también por Martin Heidegger en una metafísica de la Pertenencia que incansablemente recrea comunidad a partir del mito y mito a partir de la comunidad.<sup>54</sup> Es a esta comunidad de derecha<sup>55</sup> –pero contemporáneamente también a la de izquierda operada en esos años por la ideología comunista– que la democracia sin mito parece “decidir” [*decidere*] la cabeza disolviendo en ese mismo momento el cuerpo. Si ya desde la sociedad premoderna la cabeza representa el doble cuerpo del rey y de la institución que él literalmente encarna, la amputación de la cabeza, la acefalidad, es a la vez decapitación de un *caput* y desincorporación de un cuerpo. Descentramiento del lugar tradicional de lo político, erradicación de sus raíces, desarticulación de sus instancias diferentes. Si el “totalitarismo democrático” implica la inclusión, en un solo cuerpo orgánico, de las múltiples prácticas sociales, la superposición romántica, en un solo punto, de poder, voluntad y saber; de político, jurídico y cultural; de simbólico, imaginario y real; pues bien, la democracia rompe con esta convergencia coaccionada; limita, define, libera los distintos vectores, y lo hace del vínculo unitario que oculta y aniquila la diferencia de aquéllos; vacía de toda sustancia, de toda esencia, de toda materialidad el lugar del poder.<sup>56</sup> Y esto precisamente en razón de su desvalorización técnica, de su carácter de simple procedimiento, de pura forma. En ella puede sólo el principio unificar la sociedad según una radical inversión respecto del juicio de Marx. No solamente la democracia nada puede contra la alienación constitutiva de lo político, contra su necesaria inautenticidad, sino que la toma

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 483 y 484.

<sup>54</sup> Véase F. Fistetti, “Comunità e comunismo”, en *Poleis*, núm. 0, 1990, pp. 59-108.

<sup>55</sup> A una comunidad popular y nacional se remite A. de Benoist en *Démocratie: le problème*, París, 1985; trad. it.: *Democrazia: il problema*, Florencia, 1985.

<sup>56</sup> Véase C. Lefort, *L'invention démocratique*, París, 1981, pp. 91 y ss. [trad. esp.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

como positiva en la medida misma en que se torna principio de exteriorización de aquello que está interiorizado en el universo totalitario; de extroflexión de eso *unicum* en la pluralidad infinita –la “ley del número”, de los números, atacada por todos los opositores de la cualidad a la cantidad–<sup>57</sup> de los “hermanos sin cabeza”; del poder que se desarticula de la voluntad, y del poder el saber, y de uno y otro la ley; del vaciamiento del poder como elemento personal –aun del pueblo en persona– y de su retraducción en términos desmaterializados y abstractos.

¿Y la comunidad? ¿Y esa referencia común –al bien, a la justicia, a la idea–, al cual ninguna sociedad y ninguna filosofía de la política pudieron nunca renunciar? ¿Y el antiguo sueño presente contradictoriamente en Rousseau, míticamente absolutizado en Marx, radicalmente subvertido en Bataille? ¿Dónde habrá de terminar todo ello en esta interpretación extrema de la democracia? ¿Dónde se encuentra en ella? La respuesta ya está implícita en cuanto se señaló. Está precisamente en su ausencia, esto es, en su irrepresentabilidad, indecibilidad, impracticabilidad política. En su definición rigurosamente impolítica: comunidad “ausente”, “inoperante”,<sup>58</sup> “inconfesable”.<sup>59</sup> Pero ausencia –según ya se mencionó también– que hace presión en los márgenes y en el interior de la forma de la democracia hasta constituirse como *presencia de lo impresentable*. Es lo que repetidas veces se denominó “impolítico”,<sup>60</sup> y que ya a Tocqueville le parecía espacio abierto al hombre entre un comienzo y un final iluminados por una luz impenetrable, por una tiniebla ennegecedora:

<sup>57</sup> Pienso en R. Guénon, *La règne de la quantité et les signes des temps*, París, 1945; trad. it.: *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Milán, 1982 [trad. esp.: *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Barcelona, Paidós, 1997].

<sup>58</sup> J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París, 1986; trad. it.: *La comunità inoperosa* (1995), Nápoles, 2003 [trad. esp.: *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM, 2000].

<sup>59</sup> M. Blanchot, *La communauté inavouable*, París, 1983; trad. it.: *La comunità inconfessabile* (1984), Milán, 2002 [trad. esp.: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2002].

<sup>60</sup> Véase R. Esposito, *Categorie dell'impolitico* (1988), Bolonia, 1999 [trad. esp.: *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006].

No necesito recorrer cielo y tierra para descubrir un objeto maravilloso lleno de contrastes, de grandezas y miserias infinitas, de oscuridades profundas y singulares claridades, capaz de provocar piedad, admiración, desprecio y terror a la vez. No tengo más que indagarme a mí mismo: el hombre sale de la nada, atraviesa el tiempo y llega a desaparecer para siempre en el seno de Dios. No se lo ve más que un instante vagar en el límite de dos abismos en que se pierde. [...] El hombre está lo suficientemente descubierto como para ver algo de sí mismo, y lo suficientemente oscuro para que el resto de hunda en tinieblas insondables, en medio de las cuales se lanza una y otra vez, y siempre en vano, con el propósito de llegar a percibirse del todo.<sup>61</sup>

La verdad de la democracia reside actualmente en la salvación de lo impolítico frente a cualquier pretensión de anexión, incorporación o traducción política. Por ello la democracia debe seguir siendo técnica. Definirse forma, método, procedimiento. Resistir a cualquier intención de valor. Interrumpir su propio mito, aunque sepa que de esa interrupción podrá sólo renacer nuevo mito; pero mito, finalmente, de la ausencia de mito, mito vacío de mito, desprovisto de fuerza de autorremitificación. La democracia debe declararse por lo que es, no por lo que *no* puede ser. Debe respetar la frontera: del poder, del saber, de la ley. Y a la vez conocerlo como tal. Sabiendo contemporáneamente a ello que no sólo más allá de sí, sino dentro de sí misma, destella una “nada política” que destina la política a su simple hecho; late un “corazón en paz” que asigna a las guerras de la política un derecho que nunca será justo; vibra un “no hacer” que recuerda a la obra un origen ya no reproducible y una finalidad ya no alcanzable. En la obra y por la obra;

<sup>61</sup> A. Tocqueville, *La democrazia in America*, *op. cit.*, vol. II, p. 564. Acerca de Tocqueville, véanse los importantes estudios italianos de F. M. de Sanctis, *Tempo di democrazia*, Nápoles, 1986; N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Bolonia, 1989; A. M. Battista, *Studi su Tocqueville*, con una introducción de F. M. De Sanctis y un apéndice de E. Cuomo, Florencia, 1989.

pero junto *al otro de la obra*. Democracia es aquello que custodia esa alteridad, que no ilusiona y no consuela, que no sueña terribles consumaciones: el uno, la inmanencia, la transparencia. O la educación de la humanidad, como, después de Dewey,<sup>62</sup> consideraba también K. Mannheim cuando, remitiéndose una vez más y en todo momento a Rousseau, auspiciaba una “regeneración” o una “poiesis” educativa del hombre democrático en la sociedad “*multipatterned*”:<sup>63</sup> como si existiese una esencia de la democracia. O como si la democracia no fuese exactamente aquello de lo cual no se da esencia, o “formación”, o “planificación”, o “educación”. La democracia no educa ni se educa. No hace otra cosa que abrir –y abrirse a– ese espacio de libertad que coincide con una inesencialidad irremediable; es decir, con nada *otro* respecto de su propia existencia. Ella preserva amorosamente las marcas de su propia “nada política”. Preserva y aguarda: aun al huésped más inesperado. Al más extranjero. Es hasta su tierra. Es generosa, pero también discreta. Protege su “secreto”. Contrariamente a lo que piensan sus últimos corifeos, se niega a comunicar, todo cuanto concierne a sus integrantes. La democracia no debe abrir un espacio cada vez más amplio de comunicación, sino por el contrario defender las últimas zonas de “incomunicación”. Sostener lo incomunicable, salvar a las personas singulares de ese exceso de transparencia que ininterrumpidamente los arrastra a una comunicación sin fin. Bajar la voz, apagar las luces, generar silencio. Mientras el silencio de la democracia esté tapado por la voz de su mito, ella permanecerá sin curso, aunque todavía se proclame su valor y por enésima vez intente su consumación. O acaso precisamente por ello.

<sup>62</sup> Véase J. Dewey, *Democracy and Education*, Nueva York, 1916; trad. it.: *Democrazia e educazione*, Florencia, 1949 [trad. esp.: *Democracia y educación*, Buenos Aires, Losada, 1954].

<sup>63</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power and Democratic Planning* (1947), Londres, 1951; trad. it.: *Libertà, potere e pianificazione democratica*, Roma, 1968, pp. 251 y ss. [trad. esp.: *Libertad, poder y planificación democrática*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953].

### III. RESPONSABILIDAD

1. Son conocidas las dificultades –auténticas aporías– contra las cuales chocó el repetido intento por fundar una ética de la responsabilidad. Aun el recientemente efectuado por Hans Jonas en su vasto *Tractatus technologicus-ethicus* resulta significativo quizá más porque las pone en evidencia que porque las resuelva. Y, atención, ello no por las categorías “metafísicas” que alista y aduce; al contrario, éstas marcan la más tajante distancia cualitativa de *Das Prinzip Verantwortung*<sup>1</sup> con respecto a los tantos prontuarios de ética práctica actualmente en circulación. Antes bien, por su incapacidad de permanecer fiel a aquéllas hasta las últimas consecuencias; es decir, por la manifiesta tendencia a someterlas a una indebida antropologización en el exacto momento en que anuncia la superación de la ética humanística tradicional. ¿Qué hay de más humanista, de hecho, que la imagen de una frágil Naturaleza confiada a nuestro “cuidado” y expuesta a nuestras amenazas, cuando en cambio, desde distintas perspectivas, primero Karl Löwith<sup>2</sup> y luego James Lovelock<sup>3</sup> echaron luz sobre los rasgos indelebles de Madre terriblemente indiferente cuando no hostil frente a nosotros? ¿Y qué más tradicional que el pasaje lineal desde el arquetipo filogenético de responsabilidad parental hacia

<sup>1</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Fráncfort del Meno, 1979; trad. it.: *Il principio di responsabilità*, ed. e introd. de P. P. Portinaro, Turín, 1990 [trad. esp.: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995].

<sup>2</sup> K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960; trad. it.: *Critica dell'esistenza storica*, Nápoles, 1967, en especial pp. 239 y ss.

<sup>3</sup> J. Lovelock, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Nueva York, 1979; trad. it.: *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Turín, 1979 [trad. esp.: *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Barcelona, Tusquets, 1993].

la del gobierno político, después de la desmitificación efectuada por Freud de la relación –de competición, asesinato e incorporación– entre Padre y Hermanos?

La sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común, la religión en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente, la eticidad en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa.<sup>4</sup>

El tramo de Freud da oportunidad propicia para una consideración más general con respecto a nuestro tema. La circunstancia de que precisamente el lugar tópico en que debería fundar para Jonas el triple Sí al ser, a la vida y al hombre la ética de la responsabilidad vea frente a ella la más obsesiva memoria de violencia y de muerte no debe entenderse como una reprobación de la categoría de *Verantwortung*, sino por el contrario como la indicación de su inextricable conexión con la de “culpa”. Debe enfatizarse fuertemente ese aspecto. Es opinión extendida que el concepto ético de responsabilidad es la secularización de aquél, teológico de culpa. Este aserto debe de tener un trasfondo de verdad –aunque a condición de que no se interprete la categoría “secularización” como simple laicización o disolución del resto de índole sacra. Si así fuese significaría que entre culpa y responsabilidad se puede instaurar una relación de mera sucesión o inclusive de pura oposición: el imperio de la responsabilidad se inauguraría al final de la dinastía de la culpa, así como la ética sucedería a la teología según un desarrollo del espíritu escandido por etapas de progresiva humanización. Todo cambia, evidentemente, si al ítem secularización se le restituye el significado que le es propio de sobrevalora-

<sup>4</sup> S. Freud, *Totem und Tabu* (1912-1913), en *Gesammelte Werke*, Fráncfort del Meno, 1940 y ss., t. IX; trad. it.: *Totem e tabù*, en *Opere*, ed. de C. Musatti, Turín, 1975, t. IX, p. 149 [trad. esp.: *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, t. XIII, Buenos Aires, Amorrortu, 2000].

ción y permanencia del originario núcleo teológico dentro del nuevo léxico. En este caso, entonces, no sólo la culpa no desaparece del esquema categorial de la responsabilidad, sino que llega a constituir su necesaria fuente de sentido. Ello significa que lo que habrá de ponerse en cuestión no es el concepto de responsabilidad en cuanto tal, sino la ética como su único horizonte de pertenencia. La ética –podría afirmarse– no resiste la presión de la responsabilidad. Y no se sostiene ni por el perfil de la frontera teológica, ni por el de la frontera secular. En cierto sentido, es a la vez demasiado y demasiado poco para explicar la responsabilidad, para comprender su constitutiva aporía. Es demasiado porque, toda vez que adopta la forma de una codificación de principios estatuidos, a la responsabilidad se le sustrae ese espacio de libre decisión que le es esencial: si la prescripción de la ley ocupa por entero el campo de la acción no hay más lugar para verdadera responsabilidad. Demasiado poco en cuanto tiende a elidir en clave humanista la referencia a una alteridad sin la cual la responsabilidad ve inexorablemente adelgazado su propio espesor semántico y atenuada su propia tensión; en este caso, la responsabilidad decae no porque se agote su propio objeto, la Cosa, sino el “Quien” ante el cual el *reus* es convocado a “comparecer”.

Kierkegaard y Nietzsche estén en los extremos de dicha conciencia, en el sentido de que transitan respectivamente su doble dirección crítica. Para ambos la ética no sólo no consigue dar plena cuenta de la responsabilidad, sino que es aquello que vuelve problemático su despliegue. Por ello parece retirarse cuando la responsabilidad se anuncia y la responsabilidad parece anunciar exactamente el retiro de la ética. El argumento es desplegado por Kierkegaard en dirección explícitamente teológica. No hay auténtica responsabilidad si no es en la esfera de la teología y precisamente en la medida en que la teología presupone la “suspensión de la ética”. Por cierto, también esta última exhibe una responsabilidad –la pasión por lo general– que consiste en “quitar” la lancinante singularidad en la mediación de lo universal. Pero precisamente por ello excluye esa otra responsabilidad más dura y



cortante que golpea al “caballero de la fe” y lo encastra en su “singular” silencio; mientras “el héroe trágico no conoce la espantosa responsabilidad de la soledad”, aquel “en la soledad del universo nunca oye voz humana alguna, pero se va de allí solo con su espantosa responsabilidad”.<sup>5</sup>

Que Nietzsche invierta ciento ochenta grados la dirección teológica del “salto” kierkegaardiano, anexando la teología misma a la esfera de la irresponsabilidad –¿cómo puede haber responsabilidad allí donde el código moral se entifica en persona divina?– no es impedimento para el hecho de que comparta su impugnación de la ética. También para él la verdadera responsabilidad, superada la etapa genéticamente inmadura propiciada por la “eticidad de las costumbres”, requiere que se la supere en la formación de un individuo “soberano [...], autónomo, supramoral (‘autónomo’ y ‘ético’ se excluyen)”.<sup>6</sup> Qué significado debe atribuirse a dicha “soberanía” es cuestión todavía controvertida. Lo cierto es que también el texto de Nietzsche –cualquiera sea la interpretación a la cual quede confiado– corre un riesgo opuesto y simétrico al de Kierkegaard. Si este, suspendiendo la responsabilidad al carácter originario de la culpa, terminaba por condicionarla a la necesidad de una redención externa, Nietzsche, liberándola de cualquier vínculo ético y teológico, parece vaciarla en una suerte de inocencia absoluta y por ende igualmente presupuesta. Podría señalarse que en ninguno de los dos casos permanece viva la tensión antinómica entre responsabilidad y culpa. En el primero sofocada por una prevalencia de la culpa que domina y sobredetermina la elección responsable, en el segundo por una integral equivalencia de las opciones surgida de la disolución de la culpa misma en una

<sup>5</sup> S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven* (1843), en *Samlede Vaerker*, vol. III, Copenhague, 1920-1936; trad. it.: *Timore e tremore*, en *Opere*, ed. de C. Fabro, Florencia, 1972, pp. 96 y 78 [trad. esp.: *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1995].

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), en *Werke*, Berlín, 1969 y ss., t. VI, 2; trad. it.: *Genealogia della morale*, en *Opere*, ed. de G. Colli y Montinari, Milán, 1967 y ss., vol. VI, t. II, p. 257 [trad. esp.: *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972].

inocencia sin espesor. En cambio, justo en el cruce entre las dos perspectivas –una concepción *no* inocente de la responsabilidad y una acepción *no* teológica de la culpa– es donde debe buscarse la pregunta a la cual la responsabilidad debe dar respuesta.

Un primer punto de acercamiento a dicha búsqueda está constituido por la posición intencionalmente contradictoria adoptada por Karl Jaspers en el debate acerca de la culpa de Alemania cuando concluyó la Segunda Guerra Mundial. Contradictoria porque por un lado excluye la idea misma de “culpa colectiva”, y por otro lado interpreta esta exclusión no en el sentido de una censura –declarada imposible por un frente intelectual que va de Thomas Mann<sup>7</sup> a Jürgen Habermas–,<sup>8</sup> sino en el de un exceso de culpa tanto más presente cuanto menos argumentable en lenguaje jurídico, político y aun moral. Consiste en esa “culpa metafísica” que en última instancia se corresponde con el hecho de hallarse aún con vida en una situación en que decaen los principios mismos de la convivencia. Y no obstante ello la generalidad de su criterio de imputación –el hecho de que concierne a todos– no constituye ni una escapatoria para los responsables directos de lo que sucedió en la Alemania nazi, como Hannah Arendt temía,<sup>9</sup> ni un impedimento con respecto al futuro, como todavía sospecha Ernst Nolte.<sup>10</sup> En primer término, porque no excluye la especificidad sumatoria de culpas jurídicas, políticas y morales junto a la metafísica y dentro de ella. Pero por sobre todo debido a que el sentimiento de imposibilidad de expiar esta última puede surgir sólo del con-

<sup>7</sup> Véase T. Mann, “Deutsche Hörer!” (14 de enero de 1945), en *Essays*, Fráncfort del Meno, 1986, t. II [trad. esp.: *Oíd, alemanes. Discursos radiofónicos contra Hitler*, Barcelona, Península, 2004].

<sup>8</sup> Véase J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Fráncfort del Meno, 1987.

<sup>9</sup> Véase H. Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, en *The Listener*, 6 de agosto de 1964; trad. it.: “La responsabilità personale sotto dittatura”, en *MicroMega*, núm. 4, 1991, pp. 185-206 [trad. esp.: “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007].

<sup>10</sup> Véase E. Nolte, “Vergangenheit, die nicht vergehen will”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 de agosto de 1986; trad. it. en AAVV, *Germania: un passato che non passa*, ed. de G. E. Rusconi, Turín, 1987, pp. 3-10.

cepto (y de la vivencia) de la responsabilidad individual: “cuando nosotros pensamos en una culpa universal de la humanidad no pretendemos atenuar nuestra culpa, sino profundizarla”.<sup>11</sup>

Un argumento a fin de cuentas no distinto utiliza en otro contexto Paul Ricœur. Aludo a la sesión final de *Finitude et culpabilité*, que se ocupa del “ciclo de los mitos”. En éste, el orden completo de símbolos primarios se ve sometido a una dinamización que, reintroduciendo el núcleo semántico de los mitos más arcaicos en el seno de los más recientes, produce un singular efecto de dislocación de planos. Ello significa no sólo que la sucesión establecida por él entre “impureza”, “pecado” y “culpabilidad” pierde cualquier estaticidad reconvirtiendo eternamente sus términos el uno en el otro; sino que, en colisión con cualquier reconstrucción unilineal de las “visiones del mundo”, se identifica un aspecto de la dimensión trágica que sobrevive a la deconstrucción efectuada por la secularización platónico-cristiana y en cierto modo la pone en contradicción consigo misma. Se trata precisamente de la ineluctabilidad de la Culpa: es decir, de esa culpa no provocada por una decisión subjetiva que Ricœur califica de “el aspecto no planteado que envuelve cualquier posición del mal”.<sup>12</sup> Pero también en este caso con una precisa advertencia. El retorno de lo trágico –introducido por la figura de Job en el mundo de la ética– no borra su inspiración fundamental, sino que por el contrario la expone a una prueba radical que consiste en la superposición “imposible” de culpa impersonal y responsabilidad individual: “no nos cansaremos de repetir que sólo quien confiesa ser el autor del mal descubre el reverso de esta confesión, esto es, lo no-planteado en el plantearse el mal, el ser siempre presente del mal”.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, Múnich, 1979; trad. it.: *Il problema della colpa*, Nápoles, 1947, p. 116 [trad. esp.: *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998].

<sup>12</sup> P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, París, 1960; trad. it.: *Finitudine e colpa*, ed. de V. Melchiorre, Bolonia, 1970, p. 586 [trad. esp.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004].

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 597.

Pero seguramente haya sido Pierre Klossowski quien más que cualquier otro ligó el nexo responsabilidad/culpa a ese cruce entre Kierkegaard y Nietzsche que él mismo definió como “la cabeza de Jano de la conciencia moderna”: mientras para Kierkegaard no hay “sino una existencia en el pecado, en la ignorancia o en la plena conciencia del pecado: es la posición inevitable, ineluctable, la posición ante Dios”, Nietzsche presenta “la figura paradójica de una voluntad que, en el núcleo mismo de la irresponsabilidad consciente, tendía a situar la responsabilidad en relación con la necesidad”.<sup>14</sup> Sin embargo, una vez establecida la línea de esa oposición, todo el juego paródico de Klossowski reside en poner en tensión productiva los términos extremos de aquélla.<sup>15</sup> A esto se debe que él rechace cualquier lectura simplemente nihilista del Eterno Retorno como pura disolución de la culpa. Si bien vuelve a ponerse en tela de juicio el salto en la fe kierkegaardiana con el argumento de Nietzsche, se rechaza a la vez la inocencia dionisiaca nietzscheana (o pretendida tal) merced al de Kierkegaard. Esa inocencia permanece, pero complicada por el hecho de que la torna tal precisamente por la culpa con respecto a la cual se releva. Y no sólo porque la culpa impone al hombre la búsqueda de la inocencia, sino también porque cualquier presunción de inocencia es de por sí culpable. ¿No era precisamente ésa la lógica paulina de la conexión “sobreabundante” entre pecado y Gracia? Sostenía Jean Daniélou: “La toma de conciencia del pecado es, por consiguiente, el acto decisivo que posibilita el encuentro con lo sacro, y que permite salir de la esfera del moralismo”.<sup>16</sup> ¿Y no había observado ya Hegel que “la suprema culpa puede coincidir con la suprema inocencia, el extremo y más infeliz destino con la elevación por en-

<sup>14</sup> P. Klossowski, “Don Juan selon Kierkegaard”, en *Acéphale*, núms. 3-4, 1937, pp. 28 y 29.

<sup>15</sup> Véase F. Garritano, “La colpa in Klossowski”, en *Nuova Corrente*, núm. 107, 1991, pp. 145-172.

<sup>16</sup> J. Daniélou, introducción a *Dibattito sul peccato* (5 de marzo de 1944), en *Le Dieu vivant*, núm. 4, 1945; trad. it.: Milán, 1980, p. 24.

cima de cualquier destino"?<sup>17</sup> Una vez más –y en la manera más tensa teóricamente– se piensa la antinomia en forma de conexión. La idea de culpa es mantenida con vida por la de inocencia, y viceversa, en el mismo momento en que la dicotomía ética bien/mal se ve sometida a un principio de responsabilidad que critica cualquier organización codificada de aquélla. Es la tesis recientemente encarada por Jacques Derrida: “La condición de posibilidad de algo como la responsabilidad es cierta *experiencia de la posibilidad de lo imposible: la prueba de la aporía* a partir de la cual inventar la única *invención posible, la invención imposible*”.<sup>18</sup> Cuando la responsabilidad se limita al orden de lo posible ya zozobra hacia la irresponsabilidad en la medida misma en que responde a una sola ley. Por su parte, el metro de lo imposible es el de la respuesta simultánea a dos leyes contrapuestas, contradictorias, alternativas:

Si los dos términos de semejante alternativa traducen a la vez una contradicción insoluble y una no menor seriedad, la aporía re refleja y se capitaliza en una vertiginosa fuga de espejos e impone más que nunca pensar de otro modo o pensar finalmente lo que se anuncia bajo la enigmática forma de lo “posible” (de la posibilidad –imposible– de lo imposible).<sup>19</sup>

2. Por lo demás, no es casual que la apelación a lo “imposible” constituya el extraordinario *climax* trágico con que concluye la conferencia de Max Weber acerca de la responsabilidad del político. También en este caso como necesaria integración de dos leyes radicalmente contrapuestas. Ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) y ética de la convicción (*Gesinnungsethik*), como es sabido. Pero lo que es sabido no siempre es igualmente obvio y, menos que nunca, sen-

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften (1793-1795)*, Tübinga, 1907; trad. it.: *Scritti teologici giovanili*, ed. de E. Mirri, con introducción de G. Calabrò, Nápoles, 1972, p. 399.

<sup>18</sup> J. Derrida, “L’autre cap”, París, 1991; trad. it. en el vol. *Oggi l’Europa*, ed. de M. Ferraris, Milán, 1991, p. 32.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 34.

cillo. ¿Cómo podría serlo, además, en un texto como el de Weber, estructuralmente ambiguo, contradictorio, plenamente sembrado de trampas lógicas, de citas literarias, de presupuestos filosóficos tan influyentes cuanto más ausentes se los declara? Y ello sucede debido a los límites que Weber asigna a ese discurso: discurso *del* límite y discurso *sobre el* límite de la política. La política habla cuando calla la filosofía –o la fe–, tal como prescribe la inapelable necesidad de la *Entzauberung*; pero en el sentido de que habla haciendo las veces de ella y en su silencio. Que el silencio de la filosofía –y de la fe– resuena en las palabras del político y las abre a un exceso tanto más intenso cuanto más contenido y refrenado es el lenguaje que lo transporta. En esta jerga absolutamente antiliteraria reside el incontenible carácter literario del texto de Weber.

Si así no fuese, por otra parte, ¿qué sentido habría tenido usar una expresión –la de *Beruf*– equívoca por la circunstancia misma de tomarla de un vocabulario teológico y absolutamente inextricable de éste: “llamado”, “consagración”, “vocación”? Ésta reconstituye el nexo inevitable entre responsabilidad y culpa. La culpa forma parte constitutivamente de la ética de la responsabilidad, en la medida en que esta última necesariamente tiene que ver con la dimensión del poder, y por ello mismo con la fuerza y la violencia que desde siempre lo acompañan. En este trance se abre el abismo “incolmable”, el “recíproco choque”, el “conflicto insanable”<sup>20</sup> que la contrapone a la ética de la convicción. Mientras ésta quema en la llama de la pura intención negándose, cueste lo que cueste, a servir a más de un patrón, aquélla calcula, (pro) media, se divide entre un patrón y el otro. Esta división de su propia integridad, aun más que la opción por el “demonio”, es la literalmente “diabólica”. O dialéctica: buscar el bien por entre el mal, usar el mal para obtener el bien:

<sup>20</sup> M. Weber, “Politik als Beruf” (1919), en *Gesammelte politische Schriften* (1920), Tubinga, 1971; trad. it. en *Il lavoro intellettuale come professione*, ed. de D. Cantimori, Turín, 1948, pp. 109, 117 [trad. esp.: “La política como profesión”, en *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980].

También los primeros cristianos sabían perfectamente que el mundo está gobernado por demonios y que quien se mezcla en política, esto es, se vale del poderío y de la violencia, entabla un pacto con potencias diabólicas y, respecto de su acción, no es cierto que sólo el bien pueda derivar del bien y el mal del mal, sino muy a menudo lo contrario.<sup>21</sup>

Es el principio del *katechon* que se encarna en la institución estatal, pero también, por otros perfiles, en la Iglesia misma: organismos ambos tendientes a contener el mal no expulsándolo, sino reteniéndolo en su seno y por ello mismo absorbiéndolo. No casualmente Weber cita al Gran Inquisidor:<sup>22</sup> máximo ejemplo de ética de la responsabilidad no sólo porque está dispuesto a renunciar a cualquier principio –y hasta a condenar *el* principio– con tal de manejar las consecuencias; pero también, más a fondo, porque su misma lógica lo lleva a considerar al hombre materia de su propia obra y la obra como su propio único dios. Esclavo de la Obra en grado tal que sacrifica en aras de su puro *producir* el objeto mismo de su propio cuidado en un afán de ilimitada consumación que es a la vez ilimitada destrucción: si el hombre puede llegar a cualquier meta, si cualquier cosa es efectuable –es la consecuencia última de la ética de las consecuencias– no se puede no utilizar todos los medios para alcanzarlo, incluido el de la anulación de la cosa misma. Cualquier acto, por perverso que fuere, se vuelve así posible y por ende necesario, según el silogismo del personaje dostoiévskiano para quien, si todo es posible, todo está permitido.

Esta precipitación nihilista de la ética de la responsabilidad –su irrecusable culpa– está pese a todo muy lejos de agotar su compleja definición weberiana. Ésta constituye sólo uno de los dos “corazones” que la habitan en indecible discordia. O acaso mejor: es un punto de vista sobre cuya parcialidad el propio Weber no renuncia a echar luz, merced a la referencia contrastivamente ne-

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 112 y 113.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 111.

gativa al mero “político del poder” (*Machtpolitiker*), que “obra de hecho en el vacío y en lo absurdo”.<sup>23</sup> En este último caso –cuando el político responsable pierde el enlace metafísico con la “causa justificadora” o la resuelve en simple apetito de poder personal– “la maldición de la nulidad de las criaturas incumbe efectivamente [...] también a los logros políticos exteriormente más sólidos”.<sup>24</sup> Es un primer elemento que problematiza la “culpa” de la ética de la responsabilidad o, mejor expresado: la sondea en busca de un grumo salvífico hundido, pero no apagado, en su mismo nihilismo técnico-productivo. Sin embargo, la consagración a la *Sache* –sea “cosa” o “causa”– no es más que el primer contrapunto afirmativo que interrumpe la potencia nihilista contenida en la *Verantwortungsethik*; una segunda interrupción aun más tajante está constituida por la “distancia” que el político verdaderamente responsable debe dejar “obrar” dentro de sí:

De allí la necesidad de la amplitud de miras –aptitud psíquica decisiva para el hombre político–, o sea, de la capacidad de dejar que la realidad obre sobre nosotros con calma y recogimiento interior: tal como decir la distancia entre las cosas y los hombres.<sup>25</sup>

Ya el avvicinamiento –y el choque– entre “ardiente pasión” y “fría amplitud de miras” restituye todo el carácter problemático de la simple identificación de la ética de la responsabilidad con la culpa. Esa culpa, precisamente porque es irreductiblemente tal por el medio demoníaco que emplea, deja en este momento traslucir el rayo de luz que desde lo alto impacta sobre ella y al mismo tiempo la vuelve *también* inocente. La obra absoluta de la ética de las consecuencias ya no es tal si se deja aferrar y atravesar por otra obra –o inclusive por la obra del Otro– que acude para ‘horadarla’ y distanciarla de sí misma. Este significado está, por otra parte, inextrica-

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 101.



blemente inserto en el concepto luterano, y aun más calvinista, de *Beruf*: en directa contraposición con la determinación subjetivista del *ingenium* ciceroniano (el talento, el carácter) o de la inclinación humanista, el *Beruf* al cual Weber alude no reenvía a una elección humana ni a aptitud natural. Al contrario, marca un quiebre sumamente neto con la ética humanista de la subjetividad. La *vocatio*, el llamado, a la cual *deber* responder viene sólo de Dios; es mandato, no elección. Baja, cae, impacta. No consume, sino que interrumpe, al sujeto y su obra. Que, en este caso, es tal sólo en cuanto obrada por un agente que llega de afuera y desde afuera “llama” o por bautismo (*vocatio generalis*) o por mandato (*vocatio specialis*).

A dicha *Berufung* “responde” el *Berufsmensch* con una *berufliche Tätigkeit* que pone en juego a su entera persona. Que se vincula, se compromete, se ofrece por entero. Por este sesgo esa misma responsabilidad presa del *diábolon* de la escisión parece llamada a una integridad absoluta con su propio ser; así como su *techne* llega a coincidir con la más consumada forma de *praxis*: aquella que forma un todo con su propio *telos*. Es mitad *y* entero, sombra *y* luz, culpa *e* inocencia. Pero para que se produzca el milagro, para que el dos pueda volverse uno sin dejar de ser dos, falta un último pasaje: la *Verantwortungsethik* debe incorporar su propio opuesto, volverse ella misma *Gesinnungsethik*. Intención responsable o convencida responsabilidad. Intenta este extremo salto la última página del texto de Weber, en la ya recordada figura de lo “imposible”. Para efectuarlo no basta un simple hombre. Es necesario algo más y distinto. Un *héroe*:

Es perfectamente exacto, y confirmado por toda la experiencia histórica, que no se alcanzaría lo posible si en el mundo no se volviese a tentar en todo momento lo imposible. Pero aquel que puede ceñirse a esta empresa debe ser un jefe, no sólo, pero también –en un sentido muy sobrio de la palabra– un héroe.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 120 y 121.

Sólo a él le está permitido lo que a ningún hombre le está dado: enlazar juntas identidad y diferencia, pureza y efectualidad, unidad y decisión. Él debe decidir, por ante todo: entre luz y tinieblas, idea e imagen, ángel y diablo. Suyo es el *charisma tes diacriseos*. Siempre es *Alexandros*: corta el nudo con la intransigencia de la *Gesinnung*: “No puedo actuar de otro modo, de aquí no me muevo.”<sup>27</sup> Pero todo ello sin perder de vista las consecuencias: con la máxima responsabilidad. Así, él es también Augusto. Necesariamente preserva una dimensión demoníaca: calcula, potencia, violenta. Funda, pero simultáneamente destruye. Erige muros derribando otros. Repudia a dioses y demonios con los mismos medios eficaces que ellos le prestan. A ese *dissos logos* está clavada su figura. Habita la tierra, pero con la mirada alzada al cielo. Por ese motivo su máscara es trágica en grado máximo: lacerada entre *Wille* y *Sollen*. Se rige por el deber, pero *invitus*, sin desearlo. Alejandro y Augusto se superponen en él en la imagen de Eneas.<sup>28</sup> Ni Ulises, ni Aquiles: es Eneas el verdadero “héroe” weberiano: dolor es su destino. Dolor de no poder realizar su misión propia a menos que renuncie al mundo y de no poder seguir el mundo a menos que renuncie a su misión propia. Dolor de no poder ser uno a menos que se parta en dos y de no poder ser dos a menos que pierda el uno. Esto es verdadero heroísmo. No el de quien tiene rutilante éxito, sino el de quien soporta dolorosamente: “¡No importa, sigamos!” Sólo semejante hombre tiene “vocación” por la política”.<sup>29</sup> Sólo un hombre que nunca existió ni como político ni como hombre, pero a quien no obstante debe tender el hombre político. Sin esperanza. Sin posible redención. A la noche y en invierno. En “una noche polar de frías tinieblas y penurias”:<sup>30</sup> “Una voz llama desde Seir en Edom: ‘¡Centinela! ¿Cuánto durará toda-

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>28</sup> Tomo la observación de la exposición de M. Cacciari acerca de *Politik als Beruf* sostenida en el año 1989 en el Istituto Suor Orsola Benincasa de Nápoles.

<sup>29</sup> M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>30</sup> *Ibid.*; p. 120.

vía la noche?’ El centinela responde: ‘Vendrá la mañana pero aún es noche. Si queréis preguntar, regresad una vez más’.<sup>31</sup>

3. Pero la impasibilidad –de conciliar en la misma alma los polos opositivos de una contradicción no mediable– no atañe sólo la inflexión política de la responsabilidad. Es tan constitutiva de su dinámica como para penetrar aun su reverso político. Elias Canetti da el testimonio más intenso al respecto a lo largo del hilo del discurso que une dos textos extraordinariamente especulares escritos exactamente a cuarenta años de distancia uno del otro. El primero retoma y simultáneamente cambia de territorio, aun en su título, la cuestión que Weber había dejado en suspenso: *Der Beruf des Dichters*. De la responsabilidad del político a la del escritor. La pregunta inicial es la misma: “Cómo ha de ser la vida de aquel que hoy representa la literatura, qué debería saber ofrecer?”<sup>32</sup> Canetti encuentra la respuesta –si así se la desea llamar– en una anotación de un autor cuyo nombre calla, fechada el 23 de agosto de 1939, precisamente una semana antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial. “Como fuere, ya todo acabó –reza aquélla–. Si yo fuese en verdad un escritor, debería ser capaz de impedir la guerra.”<sup>33</sup> Una pretensión desquiciada y arrogante parece, a primera vista, estar incluida en esa carta: impedir la guerra con un simple acto de conciencia. Pero más adelante, gradualmente, una impresión distinta llega a superponerse con la primera hasta borrarla. Esa pretensión está abierta a una verdad que la da vuelta de lado a lado, hacia su más absoluta negación. Hacia la renuncia y destitución de cualquier pretensión. Hacia la declaración de una derrota irreversible: “Como fuere, ya todo acabó”. Pero no

<sup>31</sup> M. Weber, “Wissenschaft als Beruf” (1919), en sus *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), Tübinga, 1985; trad. it. en *Il lavoro intellettuale...*, op. cit., p. 42 [trad. esp.: “La ciencia como profesión”, en *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980].

<sup>32</sup> E. Canetti, “Der Beruf des Dichters” (1976), en su *Das Gewissen der Worte*, Múnich, 1975; trad. it. en *La coscienza delle parole*, Milán, 1984, p. 383 [trad. esp.: *La conciencia de las palabras*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982].

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 384.

sólo eso. Hay algo más, en esa verdad, que atañe a la cuestión de la responsabilidad y al lugar en que ella se sitúa:

Pero aun más ella expresa la admisión de una *responsabilidad*, y justo en un terreno –y esto es lo que causa estupor– donde menos que nunca puede hablarse de responsabilidad según el uso corriente de esta palabra.<sup>34</sup>

¿Qué pretende decir Canetti? ¿Cuál es ese terreno? ¿Dónde reside la responsabilidad para el escritor? La respuesta es la anunciada desde el comienzo. El lugar del cual ella proviene es la culpa. Pero una culpa no cometida, al menos no en primera persona. Cometida por los demás: “En su desesperación por aquello que *deberá* acontecer, se acusa *a sí mismo* y no a los verdaderos culpables”.<sup>35</sup> Pese a todo, eso no significa que dicha culpa no se refiera a él. Tampoco que él le sea extraño. Que no sea en cierto sentido “culpable”. Con la salvedad de que lo es de la culpa de otros de la cual él voluntariamente se apropia. Éste es el lugar de su responsabilidad. La medida de su involucramiento: “Y en efecto no hay relación más estrecha, ni relación que involucre más profundamente con un acontecimiento que aquella que establecemos cuando por causa de ese acontecimiento nos sentimos culpables”.<sup>36</sup> Sí, el escritor sabe que se trata de una ficción, que la responsabilidad que toma para sí en realidad no le compete. Con todo, no puede renunciar a hacerlo. ¿Por qué? El motivo de dicha necesidad se explicita de inmediato: de otro modo, él no sería un escritor. No lo sería –y aquí Canetti hace entrar en escena el tema para él decisivo– porque verdadero escritor es sólo aquel que practica el arte de la “metamorfosis”. No simplemente en el sentido de escribir al respecto –según el insuperado arquetipo de Homero y Ovidio–, sino en uno de mayor implicación, el de vivirla dentro de sí:

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 384 y 385.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 386.

Ésa es, a mi entender, la verdadera tarea de los escritores. Gracias a una capacidad que en otra época era de todos y que ahora está condenada a la atrofia, capacidad que a toda costa ellos tienen el deber de preservar, los escritores deberían tener abiertas las vías de acceso *entre* los hombres. Deberían ser capaces de volverse *quienquiera que sea*, aun el más pequeño, el más ingenuo, el más impotente.<sup>37</sup>

Es precisamente lo contrario a ese síndrome de “crecimiento” al cual Canetti dedicó su texto más célebre.<sup>38</sup> Antes que potenciarse, el escritor debe abrirse en el sentido específico de dar cabida en su propio interior a aquello que le es ajeno: al saber, a la experiencia, a la existencia del otro; sólo así él podrá estar también consigo mismo. Responder por sí: respondiendo en primer lugar *de* los otros, *por* los otros, *en* los otros.

Así vemos explicada la naturaleza –el sentido– de su responsabilidad. Y también de *su* culpa *no* cometida. Él, siendo todos los demás, responde por la vida de todos ellos en todas sus expresiones; por ende, también de las culpas que por cierto ésta incluye. La guerra es sólo la más sensacional y visible de ellas. La guerra externa a la cual el autor anónimo se refería. Y también la interna. El conflicto naturalmente presente en la multiplicidad de deseos, sueños, pesadillas de todos los hombres. El “caos de contenidos contrastantes y en lucha entre sí” que en vano él intenta ordenar, aplacar, formar.

El escritor *es* el ser más cercano al mundo, ya que porta en sí el caos, y pese a todo siente la responsabilidad de este caos (es el tema con el cual comenzamos), bajo ningún aspecto lo aprecia, en el caos no se siente a sus anchas, no se siente un fenómeno porque da cabida en sí mismo a tantas cosas contradictorias e

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>38</sup> E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburgo, 1960; trad. it.: *Massa e potere*, Milán, 1981 [trad. esp.: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2010].

inconexas; ese caos lo odia y no renuncia a la esperanza de poder dominarlo para los otros y por consiguiente también para sí mismo.<sup>39</sup>

En vano, porque para ese entonces dicho conflicto llegó a formar parte de él, como ya constaba en rotundas letras en el texto del año 1936, escrito para el 50º cumpleaños de Hermann Broch. La imagen que de ello resulta “no es ciertamente alentadora, y menos que menos armoniosa”, ya que requiere “cualidades extremadamente contradictorias”.<sup>40</sup> ¿Cuáles? Ante todo, dos: la primera es estar “sujeto a su época en todo y para todo”, ser su “humilde y devotísimo esclavo” e incluso su “lebrél”.<sup>41</sup> Ese “vicio” es la primera cualidad del escritor: “Este vicio crea un lazo muy estrecho entre el escritor y el mundo que lo rodea, similar a aquel que el hocico crea entre el perro que corre y el coto de caza por donde puede corretear”.<sup>42</sup> Pero para seguir siendo tal debe equilibrársela –o, mejor aun, contradecírsela– con otra cualidad, opuesta, que es la de ponerse siempre también en contra de su época:

Contra toda su época, no sólo contra uno o más aspectos peculiares de ésta, contra la imagen comprensiva y unitaria que él sólo consiguió formarse al respecto, contra su específico olor, contra su aspecto, contra su ley.<sup>43</sup>

Él –prosigue Canetti– “aunque anhele el sueño, nunca debe poder dormir”,<sup>44</sup> donde sueño significa fuga, pero también adhesión inmediata, cesión, rendición ante lo existente, ante aquello que existe porque tiene la fuerza para suprimir las restantes potencialidades que no se hicieron realidad, así como la historia es aquella

<sup>39</sup> E. Canetti, *La coscienza delle parole*, op. cit., pp. 392 y 393.

<sup>40</sup> E. Canetti, “Hermann Broch” (1936), en *La coscienza delle parole*, op. cit., p. 21.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 22 y 23.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 27.

que es en la medida en que aniquiló las restantes historias posibles. Y el escritor debe ser un insurgente contra este poder destructivo de su propia época.

Debe añadirse aquí algo con relación a su "estar en la contradicción". Se mencionó cómo debe representar –en el doble sentido, artístico y jurídico, de la expresión– a los demás, amén de a sí mismo. Sin embargo, no sólo de esto es responsable el escritor. No sólo de la vida de los hombres y de las culpas que, viviendo, ellos cometen. Hay otra cosa –que también forma parte de la vida de ellos pero que a la vez constituye su negación– que lo tiene por máximo responsable: la muerte de ellos. Ésta es la verdadera Culpa del escritor, la culpa metafísica, que de todas partes lo aseña y lo acucia: el hecho de que esté presente la muerte. "No puede ser tarea del escritor dejar a la humanidad a merced de la muerte."<sup>45</sup> Contra ésta él debe descargar la energía contenida en sus mil vidas. Y ya contra ella se dirigía su "pretensión cruel y radical" –porque chocaba contra ella– de ser perro y a la vez acérrimo enemigo de su propia época:

Y precisamente de la muerte como realidad se aparta esta pretensión. La muerte es la realidad primordial y más antigua; y, sin más, nos veríamos tentados a decir: es la única realidad. Es de una monstruosa vejez y nueva a cada instante. Tiene un grado de dureza diez y es cortante como un diamante. Tiene la máxima frialdad que existe en el cosmos, doscientos sesenta y tres grados bajo cero. Su viento es el más fuerte de todos, es el viento del huracán. La muerte es el superlativo más real que haya; con la salvedad de que no es interminable, porque se la alcanza por cualquier camino. Mientras exista la muerte, todo cuanto se dice está dicho en contra de ella. Mientras exista la muerte, cualquier luz es un fuego fatuo, ya que lleva a ella. Mientras exista la muerte, lo bello no es bello, lo bueno no es bueno.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 27.

¿Será posible alguna vez oponer resistencia contra una realidad semejante? La respuesta a esta pregunta está escrita con sangre en la historia de los hombres y remite, con una exigua variante, al texto anónimo del que Canetti había partido: “Como fuere, ya todo acabó. Si yo fuese en verdad un escritor, debería ser capaz de impedir la *muerte*”. Ello basta para motivar la caída de cualquier ilusión, la admisión de una completa y rotunda derrota. El luto y la desesperación del auténtico escritor. Pero también, *en todo esto*, su única “ley”:

El escritor vivirá según una ley que no fue cortada a su medida, pero que igual es su ley. Aquí la tenemos:

Nadie sea echado a la nada, ni siquiera quien de buena gana lo aceptaría. Indáguese acerca de la nada con la sola intención de encontrar la vía de salida, y muéstrase esta vía a todas las personas. Persevérese en el luto y en la desesperación para aprender la manera de hacer que los demás salgan de ellas, pero no por desprecio de la felicidad, que compete a las humanas criaturas, aunque ellas la mancillen y se la arranquen alternativamente unas a las otras.<sup>47</sup>

4. Por mi parte, diría que lo que aúna a Weber y Canetti en torno al principio-responsabilidad, más allá del distinto ámbito de su aplicación –la política para el primero, la escritura para el segundo– es una suerte de alteración que en los dos casos abre el sujeto de obra a algo proveniente del exterior y que desde el exterior lo llama: una voz, un silencio, una ley. Es respecto a la exterioridad –para no usar la más connotada expresión “trascendencia”– de ese elemento que la ética parece perder terreno o delatar una constitutiva inadecuación: si no como punto de partida, al menos como punto de llegada. Podría decirse que la ética constituye la postrera posibilidad del hombre; pero precisamente porque lo

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 396.



pone frente a su imposibilidad subjetiva, frente a la imposibilidad de su estable consistencia, de su unidad y autonomía. Es el pasaje barthiano –la puerta estrecha– que desde Weber y Canetti lleva hacia Dietrich Bonhoeffer. Es como decir: desde la responsabilidad del político y del escritor hacia la del teólogo, o del hombre tocado por Dios. Ni el término clave *Beruf* ni la pregunta inicial varía respecto de los primeros dos autores: “¿Cuáles son el lugar y los límites en que se ejerce mi responsabilidad?”<sup>48</sup> Pero también el planteo del problema recorta exactamente el perímetro ya dos veces recorrido: el hombre que “toma posición contra el mundo *en* el mundo mismo”<sup>49</sup> de Bonhoeffer responde perfectamente al “ascetismo mundano” de Weber y a la “pretensión” canettiana de pertenecer a la propia época en contra de la propia época. Con todo, respecto de Weber, el autor enuncia un desplazamiento de ámbito relativo no sólo a la dicotomía entre *Verantwortungsethik* y *Gesinnungsethik* –“una ética de las intenciones no es menos superficial que una ética de los resultados” –<sup>50</sup> sino también al *Beruf* mismo, para ese entonces concebido como algo *ilimitado por su propio límite constitutivo*. ¿Qué debe entenderse por esta expresión contradictoria que simultáneamente recuerda y trasciende la dialéctica weberiana de posible e imposible? El hecho de que del *Beruf* no pueda darse ni integral inmanentización-laicización –como Bonhoeffer cree (no con plena razón de su parte) que a Weber le sucede – ni absoluta sacralización, como pretende el seudoluteranismo contemporáneo a él, con la idea de santidad de los deberes profesionales en cuanto tales, esto es, rigurosamente acotados a su propia esfera de pertenencia. Precisamente en respuesta a este doble error “Lutero dio a la responsabilidad humana un significado limitado, pero fundado sobre aquello que es ilimitado”.<sup>51</sup> Y es por su límite ontológica-

<sup>48</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, Múnich, 1949; trad. it.: *Ética*, Milán, 1969 [trad. esp.: *Ética*, Barcelona, Estela, 1968].

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 215.

mente constitutivo que la responsabilidad debe cruzar cualquier otro límite estrechamente “profesional” y dirigirse hacia todas las direcciones posibles: “Este límite es quebrado no sólo hacia lo alto, o sea, por Cristo, sino también hacia el exterior”.<sup>52</sup>

Se trata en realidad de la misma cosa: las alturas y el exterior son las dos direcciones por las cuales, y simultáneamente, es interrumpido –“perturbado”, habría dicho Barth– el sujeto ético, o la ética como ámbito privilegiado de unidad del sujeto. No se alude sólo a la canónica referencia al amor por el prójimo; sino a una dislocación de planos que subvierte vínculos y relaciones haciendo, si acaso, del “prójimo”, de lo “cercano”, lo más alejado, y de lo alejado lo más cercano, según el “irreligioso” aforismo de Nietzsche que Bonhoeffer no teme citar:

Tenéis prisa por acercaros al prójimo y prodigarle hermosas palabras. Yo os digo que vuestro amor al prójimo es vuestro desamor a vuestra propia persona. Acudís hacia el prójimo para huir de vosotros mismos y de ello desearíais hacer una virtud. Con todo, yo dejo al desnudo ese altruismo vuestro. [...] ¿Quiere decir esto que os aconseje el amor al prójimo? ¡Más bien os aconsejaría la huida del prójimo y el amor del futuro!<sup>53</sup>

Lo importante, en todo caso, es el agrietamiento de la compactez del sujeto como titular exclusivo de la responsabilidad y su propia inmersión en una dinámica causante de riesgos que lo expone a su propia alteridad. “Existir-para-el-otro” (*Für-andere-da-sein*) es la fórmula usada ya desde las primeras obras por el teólogo. A esta le seguirá otra aun más célebre: “No existe el hombre en sí, tal como no existe Dios en sí”.<sup>54</sup> Veremos más adelante el significado devastador –con respecto a la tradición religiosa– que tiene la segunda parte del enunciado. Pero quedémonos todavía en la pri-

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 187.

mera: no existe el hombre en sí. Ante nosotros, la responsabilidad según Bonhoeffer: “En sentido bíblico, es ante todo una respuesta verbal dada, a riesgo de la vida, a la pregunta de los hombres en torno al hecho de Cristo”.<sup>55</sup> Ello, entendido radicalmente –y aquí salta a la vista el “riesgo de la vida”–, significa que la responsabilidad no concierne tanto a la autojustificación que el sujeto hace ante Cristo, cuanto la justificación de Cristo por parte de los hombres y de los hombres por parte de Cristo. Si así no fuese, si la responsabilidad fuese únicamente autojustificación, la voz de Cristo sería dominada por la voz de la conciencia, el Evangelio por la ley, la Gracia por la obra. ¿Qué es la conciencia, sino el “llamamiento de la existencia humana a la unidad consigo misma”?<sup>56</sup> ¿Y, en una instancia más profunda, qué es esa unidad sino la pretensión prometeica del yo “de ser ‘como Dios’ para el conocimiento del bien y del mal”?<sup>57</sup> Es el vínculo de la Ley: sólo separando con su filo el bien del mal la conciencia puede resistirse a la seducción del pecado. Pero también, inevitablemente, al llamado del Cristo y a la responsabilidad “otra” que ésta trae aparejada. Por ello “Jesús se volvió un transgresor de la ley”.<sup>58</sup> Porque sólo liberado por *su misma* ley, Él puede participar en el pecado humano tomando para sí toda la culpa.

Es el giro decisivo del razonamiento de Bonhoeffer. Esto significaba para él responder por Cristo ante los hombres y por los hombres ante Cristo. Ésta es verdadera responsabilidad: *sustitución* en favor del prójimo y *riesgo* de la decisión concreta. Son los términos que no sólo la vida, sino también la muerte de Bonhoeffer volvieron universalmente célebres. Sustitución (*Stellvertretung*), en lugar primordial. En esto uno debe permanecer muy atento para no reducir la teología de Bonhoeffer a aquello que nunca deseó ser y que nunca fue: a mala antropología o a vaga filosofía del encuentro

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 203 y 204.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 205.

yo-tú. Sustitución no es participación de uno mismo en el otro, ni identificación del otro a sí mismo. Significa ponerse “realmente” en el lugar del otro tal como Cristo hizo con relación a todos los hombres. Y esto equivale a no eliminar la distancia entre uno mismo y el otro en una suerte de comunión –que sería una vez más un acto tendiente a la consumación, o a la universalización, de la identidad propia de uno– sino preservarla, y custodiarla, precisamente en cuanto distancia e irreductible diversidad. Trascendencia de lo otro a uno mismo, como trascendente sigue siendo ese Otro que voluntariamente sustituyó a cada uno de nosotros sin identificarse con nadie: “el ‘estar-ahí-para-otros’ de Jesús es la experiencia de la trascendencia”,<sup>59</sup> escribe Bonhoeffer en el proyecto de ensayo esbozado en prisión. En ningún punto, Dios, en Cristo, pierde su propia alteridad, su propio estar más-allá con respecto al hombre; pero dicha alteridad –o más-allá– constituye exactamente el lugar trascendente de su propio hacerse realidad, encarnarse en nosotros: “Es en el centro de nuestra vida que Dios está más allá”.<sup>60</sup> La responsabilidad como sustitución hace recordar esta copresencia de opuestos: identidad *en* la distancia, presencia *en* la trascendencia. Pero también inocencia *en* la culpa. Es la última etapa del itinerario entero hasta aquí trazado: de la alteración a la metamorfosis, y más tarde a la sustitución. Asunción de culpa. El razonamiento de Bonhoeffer abroquela el concepto de *Stellvertretung*: si en verdad se desea tomar el lugar de otro sin eliminar su alteridad, es indispensable tomar para sí su culpa hasta lo último. Es lo que Jesús hizo. Sin dejar en el camino –¿cómo habría podido?– su propia inocencia, sino volviéndola a la vez vicariamente culpable. Quienquiera que no siga su ejemplo y atribuya mayor valor a su propia inocencia que a la responsabilidad por los hombres “no ve la culpa tanto más imperdonable de la cual así se carga, no ve que la verdadera ino-

<sup>59</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (1943-1945), Múnich, 1970; trad. it.: *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Milán, 1988, p. 462 [trad. esp.: *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme, 1983].

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 351.

cencia se manifiesta precisamente en ser solidario con la culpa de otro hombre por amor a él".<sup>61</sup>

Desde luego, aquí Bonhoeffer reconstruye el proceso interior que lo llevó a conspirar contra Hitler: afrontando el martirio no para salvaguardar su propia inocencia ante la culpa ajena, sino – exactamente lo contrario– para plantar la culpa ajena en el núcleo mismo de su propia inocencia; y por consiguiente para duplicar con el peso de la culpa en relación con la Ley –¡no matarás!– ese martirio. Pero hay otra consecuencia que el razonamiento de Bonhoeffer trae a su zaga: la participación en la culpa del hombre a favor del Cristo, la transgresión de la ley por el evangelio, *el matar en Dios*, no expone sólo al hombre a la máxima contradicción, sino que introduce esta última también dentro de Dios. Es el punto en que la “interrupción” de la religión parece obstaculizar la misma teología a la cual, no obstante, Bonhoeffer permanece antinómicamente fiel. Y en este trance se abre en ella un silencio, una pausa, un infinito interrogante que ninguna palabra logra ya colmar, *a no ser la palabra de ese silencio*. Retorna la segunda parte de la terrible frase: “ni siquiera Dios en sí”. O también: “Ante y con Dios vivimos sin Dios. Dios se deja echar del mundo sobre la cruz, Dios es impotente y débil en el mundo y exactamente sólo así él está a nuestro lado y nos ayuda”.<sup>62</sup> Como en la poesía “Cristianos y paganos”, la “tribulación del hombre” va acompañada por la “tribulación” de Dios,<sup>63</sup> que también le responde sin palabras. El hombre sufre debido a la ausencia de Dios y Dios sufre debido al sufrimiento del hombre, encontrándose solamente allí donde no es posible encuentro alguno, donde aun el postrer mito –el de la redención– se aleja y se pierde: “A diferencia de las demás religiones orientales, la fe del Antiguo Testamento no es una religión de la redención.”<sup>64</sup> Si redención significa “redención frente a las preocupaciones, a las penas, a

<sup>61</sup> D. Bonhoeffer, *Ética*, op. cit., p. 203.

<sup>62</sup> D. Bonhoeffer, *Resistencia e resa*, op. cit., p. 440.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 411.

los miedos y a las nostalgias, al pecado y a la muerte”, si constituye “una última vía de fuga desde las tareas de las dificultades terrenas en lo eterno”,<sup>65</sup> si en definitiva es el último refugio para el hombre y para *su* Dios, entonces ella es el exacto contrario de la responsabilidad. Entonces encierra en sus “murallas” demasiado seguras esa imposible *res* cuyo *único* portador es el hombre. Sacrifica ante los antiguos dioses su única libertad. Sin embargo, hay un momento en que aun esas murallas pueden hacerse trizas. En que aun las “pesadas cadenas” pueden saltar por los aires. En que la *última* libertad finalmente logra liberarse. Bonhoeffer lo “vio” en Flossen-burg al amanecer del lunes 9 de abril de 1945:

Ven, ahora, fiesta suprema a la vía hacia la libertad  
muerte, rompe las pesadas cadenas y las murallas  
de nuestro efímero cuerpo y de nuestra alma engeguedada,  
para que finalmente veamos lo que aquí nos es envidiado ver.  
Libertad, largo tiempo te habíamos buscado en la disciplina, en  
la acción  
y en el sufrimiento.  
Al morir, te reconocemos ahora en el rostro de Dios.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 448 y 449.



## IV. SOBERANÍA

1. Si hay una categoría que se presta más que otras a un desmontaje semántico –a una rotación en torno a su propio eje– tanto como para proyectar en la superficie su núcleo impolítico ésa es la de “soberanía”. Obviamente, pienso *in primis* en la operación efectuada durante los años treinta del siglo xx por Georges Bataille con tal violencia deconstructiva que le hizo explicitar, al iniciar su argumentación, que la soberanía de que él se ocupa “poco tiene que ver con la de los Estados, definida por el derecho internacional”.<sup>1</sup> En realidad las cosas no se presentan exactamente de ese modo: no sólo porque el texto de Bataille exhibe muy visibles marcas de la valencia política originaria del término-concepto precisamente allí donde lo sondea en profundidad y lo subvierte; sino sobre todo porque si éste no llevase en su propio seno una serie de inextricables aporías esa acción derribadora no habría sido posible.

Por supuesto, todo ello se vuelve visible sólo a partir de un profundo y pormenorizado análisis crítico de la autorrepresentación que el Estado moderno da de sí como único y último titular de ejercicio soberano; y, por ello, de la yuxtaposición perjudicial de soberanía y Modernidad, presentado en modo que aún hoy retoman los manuales de filosofía política a lo largo del tramo que va desde el gran arquetipo bodiniano hasta la decapitación del rey guillotinado hace doscientos años. En realidad, este esquema interpretativo exhibe más de una grieta. O, mejor expresado, se sostiene con la única condición de atar indisolublemente la soberanía a un sujeto compacto y unitario. Porque fuera de ella se malogra ora el postulado de la ausencia del concepto en área medieval,

<sup>1</sup> G. Bataille, *La souveraineté* (1956), en *Œuvres complètes*, París, 1976, t. VIII; trad. it.: *La sovranità*, con introducción de R. Esposito, Bolonia, 1990, p. 41.



como queda demostrado por el rol decisivo de los glosistas en la definición de un poder *qui nulli subest* [que no está subordinado a otro] y *superiorem non recognoscens* [que no reconoce uno superior];<sup>2</sup> ora, y aun más, el de su desaparición –que da por descontada un amplio frente cultural que va del neopositivismo al funcionalismo luhmanniano– consiguiente a la caída de la cabeza regal y al acontecido pasaje moderno entre rey y pueblo.<sup>3</sup> Tanto es así que pudo verse –no sólo por parte de Foucault,<sup>4</sup> sino también del propio Bataille– precisamente en la decapitación revolucionaria del “último” rey un dispositivo simbólico todavía interno a la lógica de la soberanía e inclusive funcional a su reproducción potenciada:<sup>5</sup> “El dar muerte al rey es la mayor afirmación de la soberanía”.<sup>6</sup>

Por otra parte, en rigor, ni siquiera debería tratarse de *la* lógica de la soberanía, en singular. Al menos, no desde el momento en que una vertiente entera de investigación –que va de Gierke a Hintze– dejó en claro que de ella se dan históricamente dos versiones diferentes, si no inclusive contrapuestas:<sup>7</sup> por un lado, la clásica, continental –de Bodin a Rousseau *via* Hobbes–, con una subyacente concepción atomista-individualista de la sociedad; por otro lado, la insular, marítima, de base pluralista-corporativa, que desde la *conso-ciatio symbiotica* de Althusius –y con la mediación de un injerto de Locke, Montesquieu y Tocqueville– arriba precisamente hasta

<sup>2</sup> Véase el todavía útil libro de F. Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milán, 1957.

<sup>3</sup> Según la línea interpretativa de R. Bendix, *Kings or People. Power and the Mandate to Rule*, Berkeley y Los Ángeles, 1978; trad. it.: *Re o popolo. Il potere e il mandato di governare*, Milán, 1980.

<sup>4</sup> Véase M. Foucault, *Microfísica del potere*, ed. de A. Fontana y P. Pasquino, Turín, 1977, en especial, pp. 3-28 [trad. esp.: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978].

<sup>5</sup> Véase G. Marramao, “L’ossessione della sovranità”, en P. A. Rovatti (ed.), *Effetto Foucault*, Milán, 1986, pp. 171 y ss.

<sup>6</sup> G. Bataille, *La sovranità*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>7</sup> Conforme a este punto de vista H. Quartsch, *Staat und Souveränität*, Fráncfort del Meno, 1979.

Gierke y, en otros aspectos, hasta Laski,<sup>8</sup> en definitiva, la tradición absolutista de *civil law* y la tradición constitucionalista de *common law*.<sup>9</sup> Sin embargo, éste no es más que un aspecto del problema: en el sentido de que el dualismo –la dicotomía– entre paradigmas distintos ya estaba dentro del primero, y más célebre, modelo de soberanía. Bastará pensar en cabales oxímoron a los cuales se veían obligados legistas franceses partidarios del absolutismo como Charles Loyseau y Cardin Le Bret en el momento en que asignaban a la soberanía una “culminación de poderío” y a la vez una “feliz impotencia”<sup>10</sup> de hacer el mal. Y en el propio Hobbes, quien, no obstante ello, parece aportar la formulación más plena de ese concepto, aunque ya minada interiormente por una constitutiva caducidad:

Y aunque la soberanía, en la intención de quienes la hacen, sea inmortal, no sólo está sujeta, por su propia naturaleza, a una muerte violenta, a causa de una guerra con el extranjero, sino que por la ignorancia y las pasiones de los hombres tiene en sí, desde el momento de su institución, muchas semillas de mortalidad natural, por las discordias intestinas.<sup>11</sup>

Casi parecería que la muerte, lejos de limitarse a amenazar desde el exterior la soberanía, surgiese de su mismo vientre; que la soberanía naciese muriendo o sólo para demorar una muerte inminente.

La verdad es que el problema nunca aplacado que estas expresiones traducen es la copresencia, en el interior de la noción de soberanía, de dos elementos no sólo distintos sino irreductiblemente

<sup>8</sup> Véase H. J. Laski, *The Foundations of Sovereignty*, Nueva York, 1921.

<sup>9</sup> Retoma esta tesis A. Bolaffi, “La figura del sovrano tra ‘terra’ e ‘mare’”. Una categoria del moderno riletta in chiave geo-politica”, en R. Racinaro (ed.), *Tradizione e modernità nel pensiero di Carl Schmitt*, Nápoles, 1987, pp. 89-117.

<sup>10</sup> Véase B. de Jouvenel, *De la souveraineté*, París, 1955; trad. it.: *La sovranità*, ed. de E. Sciacca, pp. 224 y ss. [trad. esp.: *La soberanía*, Granada, Comares, 2000].

<sup>11</sup> T. Hobbes, *Leviathan* (1651), Oxford, 1946; trad. it.: *Leviatano*, ed. de G. Micheli, Florencia, 1976, pp. 216 y 217 [trad. esp.: *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940].

en pugna, como el jurídico-ordenador y el político-potestativo-coactivo.<sup>12</sup> Es el mismo conflicto que –después de un prolongado período de relativo equilibrio alcanzado con alternada dosificación de esos dos componentes en lo que se da en llamar “Estado de Derecho”– estalla en el debate de los años veinte y treinta del siglo xx. No puede reducirse al choque entre demorados defensores y nuevos críticos de la soberanía, porque todos sus protagonistas transitan dentro de una semántica profundamente distinta a la –todavía caracterizada por la confianza en una correspondencia “metafísica” entre saber jurídico y movimiento de la realidad–<sup>13</sup> de la etapa previa. Sin poder hacer un seguimiento ni en detalle ni a grandes rasgos de las escansiones de ese debate, digamos que, mientras hasta bien avanzado el siglo xix el discurso acerca de la soberanía todavía estaba soldado por el nexos sinonímico entre ésta y su sujeto estatal, el debate sucesivo nace precisamente de su radical problematización. En esta clave debe leerse una impugnación en aquellos años tan extendida como para salpicar aun a Paul Valéry, para quien “hay que terminar con el dogma inexorable de la soberanía y apoyar a la persona en contra de los ídolos”.<sup>14</sup> La cuestión es reducida a sus términos esenciales por Hermann Heller: “La crisis teórica del dogma de la soberanía es, por tanto, en primera instancia, aunque ciertamente no de modo exclusivo, una crisis del sujeto de la soberanía, esto es, del Estado”.<sup>15</sup> Aquí Heller se refiere ante todo a los

<sup>12</sup> Véase la voz “sovrانيتà” en el artículo de N. Matteucci, en N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino (eds.), *Dizionario di politica*, Turín, 1983, pp. 1.102 y 1.110 [trad. esp.: *Diccionario de política*, México, Siglo xxi, 1991].

<sup>13</sup> Véase C. Costa, “Il modello giuridico della sovranità: considerazioni di metodo e ipotesi di ricerca”, en *Filosofia Politica*, v, núm. 1, 1991, pp. 51-69.

<sup>14</sup> P. Valéry, *Les principes d'anarchie pure et appliquée* (1936), París, 1984; trad. it.: *I principi d'anarchia pura e applicata*, con una nota de R. Gorgani, Milán, 1990, p. 28 [trad. esp.: *Principios de anarquía pura y aplicada*, Barcelona, Tusquets, 1987].

<sup>15</sup> H. Heller, *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts* (1927), en *Gesammelte Schriften*, Leiden, 1971, t. II; trad. it.: *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, ed. de P. Pasquino, Milán, 1987, p. 93 [trad. esp.: *La soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de

teóricos de la “doctrina pura del derecho”; sin embargo, en cuanto atañe al gran adversario de éstos, Carl Schmitt, las cosas no son tan distintas. Según el valioso testimonio de otro autor –también él, en *Quest of Sovereignty*,<sup>16</sup> desde una posición que rehúye la acotada alternativa entre normativistas y decisionistas– es cierto que Schmitt se inclinó a atribuir la soberanía a “personas” en condiciones de ejercer el dominio público en circunstancias excepcionales, pero ello precisamente porque para ese entonces había perdido la esperanza de detectar un sujeto soberano estable y unitario capaz de mediar entre intereses contrapuestos. Por lo demás, de esa disolución el propio Kirchheimer proporciona una corroboración *e contrario sensu* –que por lo demás Bataille pondrá perfectamente de relieve– para la cual en el generalizado desplome del soberano el único sistema que recupera los atributos de aquél es el comunista:

En una época en que en Europa se lleva a cabo teórica y prácticamente la demolición de las ideas de soberanía, el bolchevismo se ve en la curiosa situación de procurar en la práctica un nuevo triunfo al concepto de soberanía, al cual en teoría niega reconocimiento.<sup>17</sup>

¿Cómo? Suplantando al sujeto en crisis de la soberanía –el Estado– por otro sujeto expresivo de una esencia aun más universal, es decir, la clase obrera:

El bolchevismo ayuda a disolver el lazo, transmitido históricamente y para ese entonces vuelto insostenible, de la soberanía

---

Cultura Económica, 1995]. Al respecto, véase también U. Pomarici, *Oltre il positivismo politico. Hermann Heller e il dibattito sulla Costituzione weimariana*, Nápoles, 1989, pp. 47 y ss.

<sup>16</sup> O. Kirchheimer, “In quest of Sovereignty” (1944), en *Politics, Law and Social Change*, Nueva York y Londres, 1969, pp. 160-193.

<sup>17</sup> O. Kirchheimer, *Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus* (1928), Fráncfort del Meno, 1976; trad. it. en *Costituzione senza sovrano*, ed. de A. Bolaffi, Bari, 1992, pp. 18 y 19.

con el Estado, introduciéndose en la brecha que así se había originado con la proclamación de la soberanía de la clase en lugar de la del Estado.<sup>18</sup>

Dejemos de momento en suspenso la cuestión del vínculo entre comunismo y soberanía (volveremos pronto a ese tema por otro cauce), y detengámonos en el presupuesto en común que unifica conceptualmente aun las posiciones más radicalmente contrapuestas, como las de Kelsen y Schmitt: la crisis de la soberanía es directamente proporcional a la crisis de su sujeto. O acaso mejor: está incluida en el enigma de la relación paradójica que los enlaza y contemporáneamente yuxtapone en un entramado aporético. De hecho, ¿qué significa “*subiectum superaneum* [sujeto soberano]”, si “*subiectum*” es aquello que “está [arrojado] por debajo”, mientras que “*superaneum*” (la raíz presente en *super-superus* es la misma tanto para *sieur*, como para *suzerain-souverain*) es aquello que “está por encima”?<sup>19</sup> ¿Cómo puede aquello que está arriba estar simultáneamente abajo, y viceversa? La conciencia acerca de semejante cuestión cava un verdadero abismo semántico entre Kelsen y Schmitt por un lado, y todos los teóricos de la generación previa, por el otro. Desde luego, con decisivas diferencias internas: si Kelsen es más radical en la operación de desubjetivización –se diluye en norma fundamental, en hipótesis lógico-trascendental, según la resolución neokantiana, al sujeto soberano–, Schmitt lo es más al adentrarse en la herida que ese sujeto pone de manifiesto. E incluso al identificar la soberanía exactamente con aquella: con el límite que corta al antiguo sujeto haciendo de él algo que ya no es sujeto-fundamento. Ésta es la carga lógico-semántica a la cual está sometido: deber fundar sin ya poder ser fundado. Deber fundar en ausencia de fundamento. Esto es lo que Schmitt entiende por estado de excepción (*Ausnahmezustand*) contrapuesto

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 19 y 20.

<sup>19</sup> Véase G. Agamben, “Bataille e il paradosso della sovranità”, en J. Risset (ed.), *Georges Bataille: il politico e il sacro*, Nápoles, 1987, pp. 115-119.

al normal (*Normalzustand*): el hecho de que ese sujeto está “infra et extra legem”, “por fuera del orden jurídico normalmente vigente y, con todo, pertenece a éste”.<sup>20</sup> Si para Kelsen el abismo pasa *weberianamente* entre *verum* y *certum*, entre sustancia y función, entre subjetividad y forma, para Schmitt atraviesa la sustancia misma del sujeto exponiéndola a lo que ella no puede ser, de modo que mientras Kelsen considera al *subiectum superaneum* un “monstruoso sinsentido”<sup>21</sup>, tanto que ha de abandonárselo definitivamente, Schmitt lo reconoce como una trágica paradoja de la cual no hay escapatoria. Mientras Kelsen ve el mito a desmitificar en la subjetividad de la soberanía,<sup>22</sup> en el hecho de que la soberanía tenga un sujeto personificable, para Schmitt máximo mito es precisamente dicha desmitificación, el considerar desmitificable aquello que *no puede no ser* mítico. Kelsen impulsa tanto más lejos que Schmitt la disolución del sujeto metafísico, pero piensa la secularización de modo sustancialmente lineal: *vom Mythos zum Logos*, estrictamente; Schmitt todavía habla el lenguaje del sujeto, pero lo confía al tiempo de su interrupción, destroza cualquier cronología paulatina en la absolutez del instante. Kelsen rechaza el mito –“la máscara totémica”– de la soberanía porque es portador de una insuperable contradicción; Schmitt lo toma –y elabora– exactamente por el mismo motivo.

2. Para adentrarse a fondo en tal contradicción, pese a todo, para mirar verdaderamente a la cara el enigma de la soberanía, es necesaria una movida lateral que desplace el foco del debate fuera de

<sup>20</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Viel Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Múnich y Leipzig, 1922; trad. it. en *Le categorie del 'politico'*, ed. de G. Miglio y P. Schiera, Bolonia, 1972, p. 34 [trad. esp.: *El concepto de lo "político"*, Buenos Aires, Folios, 1984].

<sup>21</sup> H. Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre*, Tubinga, 1920; trad. it.: *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, ed. de A. Carrino, Milán, 1989, p. 13.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 22.

su semántica ordinaria. Eso hacen tres grandes textos, ampliamente excéntricos respecto del eje jurídico-político, aunque en nada irrelevantes a éste. No por casualidad el propio Kelsen remite al primero de ellos como a “un inestimable trabajo preliminar”.<sup>23</sup> Aludo a la psicología de las masas de Freud y en especial a esa terrible genealogía de la soberanía constituida por *Tótem y tabú*. ¿Por qué terrible? Porque en ella se visualiza el acto de fundación de la soberanía dentro de la forma de su *ausencia*: “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna”.<sup>24</sup> Aquello que aparece a primera vista es un mero pasaje de consignas: el tránsito desde el poder despótico del padre hacia el poder, democrático, de los hermanos. En realidad las cosas se plantean de modo muy distinto de aquel que semejante lectura lineal querría dar a entender. Y ello no sólo por la modalidad violenta –el asesinato– que escande ese tránsito, sino especialmente debido a la incorporación (el “banquete totémico”) que lo completa y *conjuntamente* lo subvierte: “Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él [el padre], cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza”.<sup>25</sup> La atención habrá de centrarse no en la sucesión –del Uno a los otros–, sino en la copresencia que entrelaza indisolublemente a las dos figuras soberanas: la asunción del ausente en el interior del nuevo sujeto. La soberanía, en este caso, queda sólidamente ligada a la presencia de la ausencia. A su representación fortalecida por el sentido de culpa que el asesinato genera en los hijos y por la consiguiente renuncia a ese bien –las mujeres– que lo había motivado:

<sup>23</sup> H. Kelsen, “Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse”, en *Imago*, VII, núm. 2, 1992; trad. it.: en *La democrazia*, ed. de G. Gavazzi, Bolonia, 1984, p. 437.

<sup>24</sup> S. Freud, *Totem und Tabu* (1912-1913), en *Gesammelte Werke*, Fráncfort del Meno, 1940 y ss., t. IX; trad. it.: *Totem e tabù*, en *Opere*, ed. de C. Musatti, Turín, 1975, vol. IX, p. 145 [trad. esp.: *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, t. XIII, Buenos Aires, Amorrortu, 2000].

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 146.

Por eso a los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedó otra alternativa que erigir –acaso tras superar graves querellas– la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre. Así salvaron la ‘organización’ que los había hecho fuertes.<sup>26</sup>

La fuerza de la nueva soberanía es, por ende, directamente proporcional a la renuncia a su propio ejercicio. Pero no sólo a éste. A lo que renuncian los hermanos es a la plenitud de su propia identidad. El hecho de que ellos sean hermanos en común *sólo en cuanto* hijos culpables significa que ellos, identificados en el padre asesinado, se separan al mismo tiempo de sí mismos. Que la subjetividad de ellos está hendida por una Alteridad –el Superyó, en términos analíticos– que adopta el semblante del padre muerto. E inclusive de la Muerte misma como lugar de irreductible diferencia respecto de ellos mismos. Aquí se evidencia finalmente en todo su vertiginoso carácter paradójico la antinomia del *subiectum superaneum*: para ser soberanos, a los sujetos-hijos no les basta derribar el obstáculo que se interpone a sus propias aspiraciones. Es indispensable tomar su lugar en la forma primordial de la incorporación. Sin embargo, incorporando al otro asesinado, ellos inevitablemente incorporan la muerte misma. Pueden volverse soberanos sólo muriendo ellos mismos como sujetos, dejando en suspenso su propia subjetividad en Otro –la Muerte– que no perdona.<sup>27</sup> El verdadero motivo del sentimiento de culpa es éste: no el asesinar al otro, sino el asumir *in proprio* su muerte. Nosotros –recitan los hermanos– somos el Soberano, la Comunidad, el Estado. Pero lo somos en cuanto pertenecemos desde siempre y para siempre a la Muerte que un día dimos y comimos. Somos lo que nunca fuimos y lo que ya no podremos ser. Lo que ni siquiera podemos repre-

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>27</sup> Véase M. Borch-Jacobsen, “Le sujet freudien, du politique à l’éthique”, en *AAVV, Après le sujet qui vient*, París, 1989, pp. 53-72.



sentarnos: “efectivamente la muerte propia es irrerepresentable”:<sup>28</sup> es esta nada el sujeto de la soberanía.

Si es Kelsen quien recuerda –aunque sin llegar a comprender toda su fuerza de impacto– este primer texto, Schmitt es quien nos introduce al segundo en un entramado de reenvíos y correspondencias aun más explícitos. Hablo de la “teoría de la soberanía” incluida en el *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, de Walter Benjamin, con todo lo que ella debe a la teología política de Schmitt, pero también con todo lo que éste, a su vez, le debe. Sus asonancias y divergencias dieron tema desde hace tiempo a la crítica. Lo que queda por definir es el punto específico en que Benjamin supera categorialmente a Schmitt aunque en apariencia permanece en el interior de su terminología. Aquí hay algo que va aun más allá de la pugna de principio entre catolicismo romano y escatología judía y que concierne al nexo, ya analizado por Freud, entre sujeto soberano y muerte: en Schmitt todavía interpretado en sentido eminentemente activo, como aquello que el sujeto puede dar al orden vigente y a la entera etapa histórica que aquél interpreta. En Benjamin, en cambio, se refleja en sentido pasivo ese nexo: como lo que revoca –o interrumpe– la posibilidad misma de un sujeto de soberanía. La diferencia es aquella que separa –pero no yuxtapone– el verbo del Creador del silencio de la criatura: como tal, sujeto *de*, pero también sujeta *a*, catástrofe:

La obra juvenil de Gryphius, el ciclo de Herodes, muestra del modo más claro qué fascinaba el interés de los hombres de esa época: el soberano del siglo xvii, la criatura suprema, en pleno estallido de furia, a modo de volcán, destruyéndose a sí misma junto con el estado y la Corte que la rodeaban[:] víctima de una

<sup>28</sup> S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915), en *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, t. x; trad. it.: en *Opere*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 50 [trad. esp.: “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Trabajos sobre metapsicología*, en *Obras completas*, t. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 2000].

desgracia inherente a la ilimitada dignidad jerárquica de que Dios la invistió, él mengua hasta el estadio de la mísera criatura humana que es.<sup>29</sup>

Y aquí vemos las “dos cabezas de Jano” –el “tirano” y el “mártir”– entrecruzadas, o más bien crucificadas, en la “esencia regal”. Una “ambivalencia” una “antitecidad”, un “contraste” que el cetro –empuñado por el soberano como “el acontecer histórico”–<sup>30</sup> revela respecto del étimo del cual deriva (*skeptron*, *skeptō*):<sup>31</sup> ya no bastón firme sobre el cual uno se apoya y se sostiene; tampoco asta flamígera que desde el sujeto soberano “se abate” (*skeptēi*) sobre quien ose contradecirlo. Sino catástrofe, “catarata”,<sup>32</sup> que “baja, cala” sobre la misma cabeza desde la cual se desencadena, que corta la misma mano que la arroja.

De allí en más no sólo la imposibilidad de “tomar una decisión”,<sup>33</sup> todavía posible y necesaria para el soberano schmittiano, consiguiente al constitutivo carácter irredimible de la culpa creatural –“razón de la catástrofe no es la transgresión ética, sino antes bien la situación misma del hombre creatural”–<sup>34</sup> en una historia sustraída a la redención; no sólo la exclusión de cualquier *eschaton* en un accionar surcado y vaciado por el encandilador poderío de la nada. Sino la convergencia constreñida de soberanía y muerte como lugar de destino último del sujeto soberano:

<sup>29</sup> W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), en *Gesammelte Schriften*, t. 1, 1, Fráncfort del Meno, 1974; trad. it.: *Il dramma barocco tedesco*, ed. de E. Filippini, Turín, 1971, pp. 58 y 59 [trad. esp.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990].

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>31</sup> Véase É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, vol. 1: *Pouvoir, droit, religion*; trad. it.: *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Turín, 1976, vol. 1: *Potere, diritto, religione*, pp. 308-309 [trad. esp.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983].

<sup>32</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 81.

Sócrates mira a la cara a la muerte como un mortal –si se quiere, como el mejor y el más virtuoso de los mortales–, pero la reconoce como algo ajeno, más allá de lo cual, en la inmortalidad, él espera encontrarse. No así el héroe trágico, que tiembla ante la violencia de la muerte, de la muerte que le es familiar, que le es propia, que le está destinada. De hecho, su vida desciende de la muerte, que no es su final, sino su forma.<sup>35</sup>

Y aquí tenemos la medida trágica y simultáneamente irónica –por ello *Trauerspiel*, juego luctuoso– de su heroísmo:

También la decisión de muerte del hombre trágico es [...] un heroísmo sólo aparente, resulta tal sólo desde una consideración humana de índole psicológica: los héroes en trance de muerte de la tragedia –así, poco más o menos, escribía un joven trágico [que además no es otro que el Lukács de *Die Seele und die Formen*]– murieron hace largo rato ya, antes de morir.<sup>36</sup>

Como también el drama de Shakespeare testimonia, la soberanía no es algo distinto a su propia alegoría mortal.

Por lo demás, precisamente Shakespeare había sido tema de polémica póstuma con Benjamin por parte de Schmitt. Éste consideraba que su obra no podía incluirse en la dramaturgia barroca, como deseaba Benjamin, sino que en cambio representaba una escena distinta y anterior, “barbárica” y todavía no “teológico-política”.<sup>37</sup> Sin poder afrontar en esta ocasión el tema, es un hecho sentado que precisamente en Shakespeare la soberanía *como* muerte

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 112 y 113.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 113. La referencia de Benjamin es a G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, Berlín, 1911; trad. it.: *L'anima e le forme*, Milán, 1963, p. 319 [trad. esp.: *El alma y las formas*, México, Grijalbo, 1985].

<sup>37</sup> C. Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf y Colonia, 1956 [trad. esp.: *Hamlet o Hécuba*, Valencia, Pre-Textos, 1993]. La confrontación entre los dos autores está tematizada en la introducción de C. Galli a la trad. it., *Amleto o Ecuba*, Bolonia, 1983, pp. 7-35.

—que es asunto evidentemente distinto de la pretendida muerte de la soberanía— roza una cumbre de intensidad sin par. Lo devela con gran incisividad el tercer texto en cuestión, que es *The King's Two Bodies*, de Ernst Kantorowicz. Se sabe cuál es el objeto de su inigualada “cristología regal”: ese “maravilloso despliegue de metafísico *non sense*”, como tuvo ocasión de definirla F. W. Maitland,<sup>38</sup> según el cual desde la Alta Edad Media el rey posee dos cuerpos entrelazados y, pese a todo, distintos, como los sexos de un hermafrodita (Baldo), en una sola *persona mixta*: uno natural, y por ende sujeto a desaparición, y el otro público e inmortal. Ahora bien, ¿cuál es la novedad que dentro de este esquema clásico introduce Shakespeare con aquella (el *Ricardo II*) que bien puede definirse como “la tragedia de los dos cuerpos del rey”?<sup>39</sup> Consiste en la multiplicación que experimenta, en una exorbitante cadena de desdoblamientos, la partición originaria entre los dos cuerpos regales con resultados plenamente disolutivos de cualquier forma de subjetividad soberana. El proceso de decadencia “de la regalidad divina al ‘Nombre’ de la regalidad, y del nombre a la nuda miseria del hombre”<sup>40</sup> está escandido por las tres figuras —del Rey, del Loco y del Dios— que ese sujeto encarna en un precipitarse de sucesivas desintegraciones: de la situación escénica en que la sustancia regal se evidencia como puro *nomen*, a aquella en que la naturaleza humana del rey empieza a prevalecer sobre la naturaleza divina con un pasmoso efecto de contagio, de modo que “la regalidad misma llega a significar muerte, nada más que muerte”:<sup>41</sup> “For within the hollow crown / That rounds the mortal temples of a king, / Keeps Death his court

<sup>38</sup> F. W. Maitland, *The Crown as Corporation* (1901), en *Selected Essays*, Cambridge, 1936, pp. 104-127.

<sup>39</sup> E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957; trad. it.: *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, con introducción de A. Boureau, Turín, 1989, p. 24 [trad. esp.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985].

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 27.

[Pues en la hueca corona/ que ciñe las mortales sienes de un rey/ tiene su corte la Muerte]”.<sup>42</sup> Aquí es la misma dualidad originaria de los cuerpos lo que se parte en dos. La escisión prevalece sobre la unión y, lo que es peor, arruina desde dentro ambas naturalezas. Cuando Ricardo “actúa” el papel del loco el proceso de subdivisión se acelera vertiginosamente en un intercambio insensato de realidad y ficción. Pero en la escena durante la cual se activa una auténtica consunción de la soberanía, merced a un rito de degradación paralelo e inverso al de la coronación, es cuando aquél alcanza una instancia de no retorno, simbolizado por la pérdida de su nombre mismo. “I have no name [...] / And know not now what name to call myself [No tengo (...) nombre (...)/ Y no sé qué nombre puedo darme]”.<sup>43</sup> La final identificación con Cristo se revela, pues, por lo que efectivamente es: identificación más bien con Pilatos o Judas. No con el Hijo, sino con su traidor. De traicionar el cuerpo inmortal se ocupó el mortal. Como el propio Ricardo de traicionar a Ricardo. Cuando, en el espejo que debería representar su esencia regal, el rey ve reflejado su propio rostro deshecho, se ha alcanzado el punto cúlmine. Con el espejo quebrado se hace añicos la teoría misma del doble cuerpo, la ilusión suprema de la soberanía de durar a través de la muerte, de ser otro respecto de ella. En ese momento el rey está en verdad desnudo: sus dos cuerpos yacen en el suelo, separados y acabados. Esa *demise* nada ha dejado indemne de la pretendida unión. Lo que estaba unido está, llegado ese momento, quebrado para siempre, y de la soberanía no queda más que esta eterna hendidura. Kantorowicz imagina que Carlos I pensó en su propio destino en los términos del *Ricardo II*. Al rey decapitado se atribuyen los siguientes versos: “Con mi propio poder hirieron mi majestad. / En nombre del Rey quitaron la corona al rey mismo. Así es como el polvo destruye el diamante”.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> W. Shakespeare, *Richard II*, en *Works of Shakespeare*, Cambridge, 1939, III, II, 155 ss., p. 420 [trad. esp.: *Ricardo II*, Madrid, Cátedra, 2005].

<sup>43</sup> *Ibid.*, IV, I, 254 ss., p. 438.

<sup>44</sup> E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, op. cit., p. 38.

3. En este cruce sin salvación de “poder” y “padecer” interviene la extrema conmoción de la idea de soberanía obrada por Bataille. Ya en los textos recién recordados, ésta se ve surcada por una línea cada vez más tensa que pasa no sólo entre público y privado como en el rey “taumaturgo”,<sup>45</sup> o entre “fuero interno” y “fuero externo” como en el soberano hobbesiano, sino dentro de esa dimensión creatural del ser “decidido” –cortado, arrancado– de su propio deber decidir, que coincide con la esfera de la existencia finita. Llegado este momento, del soberano podrá decirse todo, excepto que es el sujeto pleno y homogéneo de la autorrepresentación moderna: es más, si se abre espacio a un nuevo pensamiento de la soberanía, ésta pasa exactamente por ese surco sangrante que sustrae al sujeto a sí mismo y lo suspende en algo que desde su interior lo trasciende. Sin embargo, si estos motivos circulan profusamente en la cultura europea de esos años, en la obra de Bataille resultan potentemente sobrevalorados. Doblados a una lógica heteróclita que se apropia de ellos para más tarde devolverlos invertidos en el sentido y en la letra, alterados y robados a su semántica originaria. El principal filtro que los labora está constituido por el cruce de los dos grandes nombres que en la biografía intelectual de Bataille se persiguen alternándose y chocando entre sí en una constante batalla que a su vez remite al nombre del autor. El primero es el de Hegel. La presencia hegeliana en el París de los años veinte y treinta del siglo xx fue recordada varias veces, especialmente a partir del testimonio directo de Raymond Queneau;<sup>46</sup> y es conocido el peso que en ese redescubrimiento tuvo el severo e inspirado magisterio de Alexandre Kojève, aunque parezca que el conocimiento de la filosofía hegeliana por parte de Bataille era anterior

<sup>45</sup> La referencia es obviamente a M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Estrasburgo, 1924; trad. it.: *I re taumaturghi*, Turín, 1973 [trad. esp.: *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

<sup>46</sup> Véase R. Queneau, “Premières confrontations avec Hegel”, en *Critique*, núms. 195-196, 1963, pp. 694-700; trad. it.: *Segni, cifre e lettere e altri saggi*, Turín, 1981, pp. 365-372 [trad. esp.: “Primeras confrontaciones con Hegel”, en Georges Bataille, *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros, 2005].

a sus lecciones.<sup>47</sup> Como sea que sucedan las cosas en su faceta cronológico-biográfica, lo cierto es que el carácter decisivo de esa relación perfectamente reconstruida en el ensayo de Derrida “De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve”,<sup>48</sup> donde la ausencia de “reservas” alude a una estrategia de deconstrucción interna del texto de Hegel por parte de Bataille que libra a la diferencia –y aun al contraste más neto– de la absoluta y programática asunción de la entera maquinaria categorial hegeliana. Se somete a dicho procedimiento la noción de “señorío” (*Herrschaft*) –presente en la *Fenomenología*– que por cierto constituye la matriz filosófica del concepto de soberanía en Bataille.

No es posible, en esta oportunidad, reconstruir siquiera sumariamente el accidentado itinerario de la dialéctica instituida por Hegel entre amo y esclavo; tampoco reproducir la interpretación que al respecto proporciona Kojève en su monumental comentario.<sup>49</sup> Bastará señalar, en cuanto nos atañe, que son tres los puntos en que Bataille se detiene críticamente. Primero: la condición necesariamente *servil* del señorío y de su historia. La autoconciencia del señorío, que encuentra su especificidad propia en la capacidad de “retener lo *mortuum*”<sup>50</sup> en contra de la voluntad de conservar (*servare*) la vida típica del esclavo (*servus*), no se constituye, de hecho, si no es mediante el reconocimiento de este último, y por tanto mediante la retención de la misma vida recién puesta en juego. Indu-

<sup>47</sup> Véase al respecto M. Roth, *Knowing and History. The Resurgence of French Hegelianism from the 1930's through the Postwar Period*, Nueva York, 1988, amén de J.-M. Besnier, *La politique de l'impossible*, París, 1988, pp. 39 y ss.

<sup>48</sup> J. Derrida, “De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve”, en *L'écriture et la différence*, París, 1967; trad. it. en *La scrittura e la differenza*, Turín, 1971, pp. 325-368 [trad. esp.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

<sup>49</sup> Véase A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947 [trad. esp.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972].

<sup>50</sup> G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), en *Gesammelte Werke*, Hamburgo, 1968 y ss., t. ix; trad. it.: *La fenomenologia dello spirito*, Florencia (1963), 1972, p. 26 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966].

dablemente, sólo el amo puede conocer el sentido de la historia del esclavo. Sin embargo, en correspondencia con ello, sólo el esclavo encarna, en su propia historia, la verdad del señor. De allí la conclusión: “La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*”.<sup>51</sup> Y ésa es una primera cota. Le sigue de inmediato una segunda. Si la verdad del amo pertenece al esclavo, ésta es atribuible por entero a la categoría de “obra”. Como se sabe, la diferencia originaria quiere que mientras el esclavo debe “elaborar” (*bearbeiten*) la cosa aplazando el placer, el amo pueda negarla en el puro goce. Pero precisamente la negación efectuada por el amo es “el principio de la Acción”, tan pronto como “la Acción es Negatividad, y la Negatividad es Acción”.<sup>52</sup> Y no sólo ello, sino acción que para poderse repetir –para no desvanecerse–, está forzada a incorporar “el obrar inesencial”<sup>53</sup> del esclavo. A volverse *trabajo* de lo negativo. La muerte misma puesta en juego contra el esclavo por el amo es “servilmente” sustraída a la categoría de “negatividad abstracta”, incapaz de rendimiento, y remitida a la figura productiva de la obra: muerte a la obra u obra de muerte. Esto es lo que Bataille entiende cuando interpreta a Hegel por un lado como el filósofo de la acción y por el otro como el filósofo de la muerte: “Por cierto, la filosofía de Hegel es filosofía de la muerte [...] su palabra tiene la impotencia y, al mismo tiempo, la omnipotencia de la muerte”.<sup>54</sup> Y justo ese nexo inescindible de acción y muerte hace del hegelismo el más poderoso dispositivo nihilista de la filosofía moderna: “un holocausto ofrecido ‘bien en la cara’ a la devastación del Tiempo”,<sup>55</sup> según se expresa Bataille.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>52</sup> G. Bataille, “Hegel, l’homme et l’histoire”, en *Monde nouveau paru*, núm. 96, 1956; trad. it.: “Hegel, l’uomo e la storia”, en G. Bataille, A. Kojève, J. Wahl, E. Weil y R. Queneau, *Sulla fine della storia*, ed. de M. Ciampa y F. Di Stefano, Nápoles, 1985, p. 12 [trad. esp.: “Hegel, el hombre y la historia”, en *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros, 2005].

<sup>53</sup> G. W. F. Hegel, *La fenomenología dello spirito*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>54</sup> G. Bataille, “Hegel, l’uomo e la storia”, *op. cit.*, p. 27.

<sup>55</sup> *Ibid.*



Sin embargo, que el hegelismo sea la máxima filosofía del nihilismo no impide que sea también, y precisamente por esto, la expresión más plena del humanismo. Es el tercer aspecto sobre el cual Bataille echa luz, siquiera con una conciencia por momentos brumosa. También en esta ocasión sin poder profundizar analíticamente el enunciado, señalemos que el hecho de que Hegel haya deseado abarcar en el sistema la totalidad de la vivencia humana significa que cuanto el hombre obra en la historia es algo que en última instancia coincide con la realización de su propia esencia. Ésta es la clave para entender el sentido profundo de esa negación del dato natural en que vimos consistir la figura específica del nihilismo hegeliano. Intentemos esclarecerlo: el hombre niega y destruye –en el sentido del trabajo y de la producción– la cosa, a favor de su propio potenciamiento esencial. Ello quiere decir que la destrucción del mundo coincide en última instancia con su humanización. O que la humanización puede acontecer sólo por medio de la aniquilación: la vida no puede reproducirse más que mediante la obra de lo negativo. Por ello el hegelismo es simultáneamente filosofía de la muerte y su extrema “domesticación” en pro de la vida. Nihilismo y humanismo, como ya se mencionó. La figura de la consumación-totalidad de obra –ingresada por Kojève en la tesis de “fin de la historia”, de cierta triste fama– parece ajustar definitivamente cuentas con el presente en una superposición capilar de comienzo y fin: “La Historia, habiendo tenido *inicio*, tiene necesariamente un *fin*; y este *fin* es necesariamente la revelación discursiva de su *comienzo*”.<sup>56</sup> Allí evidentemente la Acción termina sólo en cuanto ya está realizada de manera definitiva como obra consumada. La totalidad es el resultado de un “hacer” finalmente “hecho”. El resultado de una actividad que supo traducir su propia idea en la realidad, según aquella adhesión completa de teoría y política que constituye exactamente el canal de tránsito desde la lógica de Hegel hacia la filosofía de la praxis de Marx.

<sup>56</sup> A. Kojève, *Introduction...*, *op. cit.*; trad. it. parcial incluida en AAVV, *Interpretazioni hegeliane*, ed. de R. Salvadori, Florencia, 1980, p. 229.

Y a propósito de esta tercera cota se activa como una navaja la “protesta” de Bataille: “el salto es la vida, la rendición de cuentas es la muerte. Y si la historia se detiene yo muero. O bien: más allá de cada rendición de cuentas, ¿un nuevo tipo de salto? Si la historia ha terminado, ¿un salto fuera del tiempo? Exclamando para siempre: *“Time out of joint”*”.<sup>57</sup> No es casual que el volumen del que se toma esta cita sea el que trata de Nietzsche. Es suyo el segundo nombre destinado a desplazar la investigación que Bataille realiza acerca de la soberanía más adelante de la medida misma en que la aleja de Hegel. Ya se hizo referencia a las relaciones –de inversión especular– que ligan a Bataille con el filósofo de la totalidad. Los sostenidos con el filósofo del instante y del eterno retorno son igualmente profundos. “Soy el único en presentarme no como un glosista de Nietzsche, sino como idéntico a él”<sup>58</sup>, dirá casi como para señalar una forma de afinidad que si bien no excluye puntos de divergencia (por ejemplo, respecto de la voluntad de poderío) llega a una suerte de cabal incorporación. ¿Pero cómo se refracta la presencia sobre su (imposible) definición de soberanía? Recién se vio qué actuación tiene –en mérito a ese pretendido fin de la historia– el tema nietzscheano del instante, el tiempo-*chance* de por sí sustraído a la “economía restringida” de la duración. A éste debe sumársele el del eterno retorno: no sólo debido al “retorno”, que quiebra la linealidad progresiva del tiempo cristiano, sino en especial debido a su “eternidad” que, aludiendo a un trascender negado por la absoluta inmanencia hegeliana, parece subvertir al hegelismo en filosofía afirmativa. Sin embargo, el verdadero foco de irradiación nietzscheana para la teoría de la soberanía en Bataille seguramente se confía a la figura de lo impolítico, esto es, a la crítica de la obra. Ya en una carta a Kojève de aquellos años lo que se opone a la categoría de obra es una forma de “no-hacer” des-

<sup>57</sup> G. Bataille, *Sur Nietzsche, volonté de chance* (1945), en *Œuvres Complètes, op. cit.*, t VI, 1973; trad. it.: *Su Nietzsche*, Milán, 1970, p. 96 [trad. esp.: *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1979].

<sup>58</sup> G. Bataille, *La sovranità, op. cit.*, p. 205.

crita como “negatividad sin empleo”.<sup>59</sup> Pero es sobre todo en *Le Coupable* donde la impugnación de la totalidad hegeliana libera esa “incompletud” (*inachèvement*) que es otra figura oblicua de la soberanía:

La única totalidad posible del conocimiento se produce sólo si digo que la existencia humana tiene un comienzo que nunca se llevará a término [...] que incompletud, muerte y deseo insaciable son la herida nunca cerrada del ser.<sup>60</sup>

Sólo con la sustracción de lo negativo –la muerte– a la categoría de la obra y a su deslizamiento hacia una alteridad dialécticamente irre recuperable, puede esa herida abierta que es la existencia exponerse al vértigo soberano: buscando en el otro ya no, como el amo hegeliano, su propio reconocimiento, sino su propia refutación. Y sólo así la soberanía puede constituirse como anulación de la distancia respecto de lo abierto a lo cual siempre pertenecemos, y a la vez como comunicación al otro de la pura imposibilidad de comunicar: exposición a un exceso al cual el ser queda librado en el estar-fuera-de-sí-mismo del sujeto. De una subjetividad siempre golpeada, extenuada, por una incompletud que la “salva” de la obra perdiéndola como sujeto activo. Que el sujeto sea “nada” –“Como sujeto, NADA soy, en el seno a la inmensidad que NADA es”<sup>61</sup>– quiere decir que aquél puede ser sujeto de un posible, e inclusive, más precisamente, de un “imposible”, pero ciertamente no de un acto. Este imposible es la existencia misma “que no puede evitar sus límites y tampoco puede mantenerse allí”,<sup>62</sup> de modo que se mantiene tensa la transgresión merced a la necesi-

<sup>59</sup> La carta del 6 de diciembre de 1937 está ahora publicada en *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, ed. de D. Hollier, París, 1979; trad. it.: *Il Collegio di Sociologia*, ed. de M. Galletti, Turín, 1991, p. 111.

<sup>60</sup> G. Bataille, *Le Coupable* (1944), en *Œuvres Complètes, op. cit.*, 1973, t. v; trad. it.: *Il colpevole*, Bari, 1989, p. 36 [trad. esp.: *El culpable*, Madrid, Taurus, 1974].

<sup>61</sup> G. Bataille, *La sovranità, op. cit.*, p. 216.

<sup>62</sup> G. Bataille, *Il colpevole, op. cit.*, pp. 37 y 38.

dad manifiesta de lacerar y simultáneamente preservar lo vedado. Es lo que Bataille entiende por “*anthropologisme déchiré*”: el análisis de un ser cuya indeterminación –su no tener término, o fin externo a su propia existencia– remite a una insanable falta de esencia, a una inesencialidad irreductible que sólo la comunidad como ausencia de obra puede antinómicamente convocar. Una “comunidad inconfesable”<sup>63</sup> –habría dicho Maurice Blanchot– que coincide con “la soberanía de un ser sin ser en el devenir sin fin de una muerte que es imposible morir”<sup>64</sup>

4. Es sabido que el ensayo de Bataille acerca de la soberanía debería haber formado una sección de *La parte maldita* que, a su vez, desarrolla en lenguaje más distendido el fulminante fragmento publicado en 1933 en *La Critique Sociale* con el título “La notion de dépense”. Ya en éste se ve plenamente desplegada la singular capacidad de extrañamiento y de amalgama, de sondeo analítico y de herejía científica, que vuelve tan intensa e inquietante la página de Bataille: bastará pensar en el híbrido paralelo allí instaurado entre la energía gastada sin contrapartida por el Sol con relación a la Tierra y el irrefrenable impulso a la autoconsunción de quien tiene la valentía de apartar de los objetos su mirada para dirigirla soberanamente a la luz que desde lo alto los ilumina: allí el rechazo de la potencia del *theorein* contenida en la mirada horizontal<sup>65</sup> alude a esa dilapidación de lo *proprium* que constituye el más profundo y secreto impulso de nuestra vida.

Hace ya tiempo que se sabe de qué heterogénea constelación cultural Bataille derivaba (en completa libertad) el axioma de que

<sup>63</sup> M. Blanchot, *La communauté inavouable*, París, 1983; trad. it.: *La comunità inconfessabile*, Milán, 1984 [trad. esp.: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2002].

<sup>64</sup> M. Blanchot, “L’expérience-limite” (1962), en *L’entretien infini*, París, 1969; trad. it. en *L’infinito intrattenimento. Scritti “sull’insensato gioco di scrivere”*, Turín, 1977, p. 282 [trad. esp.: *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1974].

<sup>65</sup> Véase R. Ronchi, “Il re nudo: Bataille e la sovranità del fallimento”, en *Bataille, Lévinas, Blanchot*, Milán, 1985, pp. 179 y ss.

la energía de cualquier organismo es infinitamente superior a la necesaria a su preservación, y por ello gastable sin recuperación. De ella forman parte ya sea la teoría de la circulación y del contagio de la energía del físico Georges Ambrosino, o bien el simbolismo excretorio del psicoanálisis freudiano (con especial reenvío a las tesis de K. T. Preuss),<sup>66</sup> como las sugerencias “tauromáquicas” de Michel Leiris.<sup>67</sup> Pero seguramente la ascendencia más cercana ha de detectarse en la sociología sacra de Otto,<sup>68</sup> Durkheim<sup>69</sup> y Mauss. En especial, el célebre *Éssai sur le don* de este último<sup>70</sup> constituye el núcleo originario de elaboración de la contraposición realizada por Bataille entre economía restringida, regida por la lógica de la ganancia y economía ampliada o general, regida por el principio, nada menos que soberano, de prodigalidad sin amortización. Cuando Bataille desplaza su propia mirada genealógica –se trata no de otra cosa que de la historia profunda de la soberanía– desde los indios del noroeste estadounidense a la civilización mexicana de los aztecas, el ritual del donativo sin contrapartida se generaliza a principio de pérdida de una civilización entera. El delirio colectivo que incita al belicoso pueblo de los aztecas a inmortalarse “felizmente” en las espadas españolas es interpretado por Bataille como la más pura forma de esa “indiferencia respecto del

<sup>66</sup> Véase K. T. Preuss, “Der Ursprung der Religion und Kunst”, en *Globus*, LXXXVI, 1904; LXXXVII, 1905.

<sup>67</sup> Aludo a M. Leiris, *Miroir de la tauromachie*, París, 1938; trad. it.: *Specchio della tauromachia*, Reggio Emilia, 1983; nueva ed.: Turín, 2005 [trad. esp.: *Espejo de la tauromaquia*, Madrid, Aldus, 2000].

<sup>68</sup> *Das Heilige* de R. Otto (Klotz, 1917; trad. it.: *Il Sacro*, Milán, 2009) se tradujo al francés con el título *Le sacré*, París, 1929 [trad. esp.: *Lo sagrado*, Madrid, Claridad, 2008].

<sup>69</sup> De É. Durkheim véase en especial *Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1925; trad. it.: *Forme elementari della vita della religione*, Milán, 1971 [trad. esp.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968].

<sup>70</sup> M. Mauss, *Éssai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques*, en *L'Année Sociologique*, 1 (1923-1924); trad. it. en su *Teoria generale della magia e altri saggi*, Turín, 1965 [trad. esp.: *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz, 2009].

futuro”, de esa “refulgente adhesión –y, en cierto sentido, solar– al instante”<sup>71</sup> que define la soberanía.

Si ya el orden feudal –aunque dentro del ritual regal de dilapidación fastuosa– pone de manifiesto las primeras señales de una involución del principio de soberanía proporcional a su objetivación en términos de poder institucional (luego llevada a sus resultados extremos en la “soberanía imperativa” del fascismo),<sup>72</sup> la Modernidad marca su incipiente fin en pro de una lógica productiva extendida a escala planetaria, respecto de la cual no importa tanto en manos de quién está la propiedad de los medios de producción, cuanto la generalización cada más difundida de la ley del valor. Y ello sucede tanto en el mundo capitalista como –y aun más– en el comunista, caracterizado por el principio de primacía de la creación de los medios de producción por sobre la de los medios de consumo. Es esta definición del comunismo estalinista como acumulación y producción sin freno el primer indicador de una interpretación por ese entonces extraordinariamente agudizada superadora de todas sus contemporáneas “descripciones del marxismo” y “sociologías del comunismo”, que ingresaron a la escena de mano de los diversos Caillois,<sup>73</sup> Monnerot,<sup>74</sup> Mascolo<sup>75</sup> y

<sup>71</sup> G. Bataille, *L'érotisme* (1957), en *Œuvres Complètes, op. cit.*, París, 1987, t. x; trad. it.: *L'eroticismo* (1962), Milán, 1972, p. 244 [trad. esp.: *El erotismo*, Buenos Aires, Sur, 1960].

<sup>72</sup> Véase G. Bataille, *La structure psychologique du fascisme* (1933-1934), en *Œuvres Complètes, op. cit.*, 1970, t. I, pp. 339-371 [trad. esp.: *La estructura psicológica del fascismo*, en *El Estado y el problema del fascismo*, Valencia, Pre-Textos, 1993].

<sup>73</sup> Véase R. Caillois, *Description du marxisme* (1950), luego incluida en *Approches de l'imaginaire*, París, 1974, pp. 104-145; trad. it.: *Descrizione del marxismo*, Roma, 1954 [trad. esp.: “Descripción del marxismo”, en *Sur*, núms. 206 y 207-208, Buenos Aires, diciembre de 1951 y enero-febrero de 1952].

<sup>74</sup> Véase J. Monnerot, *Sociologie du communisme*, París, 1949; trad. it.: *Sociologia del comunismo*, Milán, 1970 [trad. esp.: *Sociología del comunismo*, Barcelona, Guadarrama, 1968].

<sup>75</sup> Véase D. Mascolo, *Le Communisme. Révolution et communication ou la dialectique des valeurs et les besoins*, París, 1953.

Collinet.<sup>76</sup> No es que mengüe la valoración de la absoluta importancia de la cuestión planteada por el comunismo, con respecto a la cual muchas de las reservas señaladas por el anticomunismo tradicional resultan “insignificantes”.<sup>77</sup> Sin embargo, esa importancia está vinculada esencialmente a la renovada evidencia de lo que aquél excluye en forma radical –y que es esa soberanía que del comunismo “es la contradicción más activa”<sup>78</sup>–, esto es, a la “ruina”, a los “escombros”, a la devastación que su temporaria victoria deja en el mundo. Por esto cae ya sea la tesis, bastante en boga en el *gauchisme* francés de esa época, del estalinismo como simple degeneración y traición con relación al núcleo originario del marxismo-leninismo, ya sea aquella historicista de elementos indispensables todavía presentes en la producción de la libertad. En la interpretación de Bataille, por el contrario, las señales de muerte impresas con tonalidades indelebles en el horizonte estaliniano son los resultados inevitables de la *realización de la idea comunista*. De la realización, podría añadirse, de cualquier idea de justicia: del considerar a la justicia –a lo “común” que ella devela a los hombres– realizable mundanamente, obrable en la tierra. El comunismo consume en la historia la filosofía hegeliana de la muerte. Y ello precisamente en la medida en que desconoce a esta última como problema. Expresémoslo de otro modo: en la medida en que se pretende filosofía –y práctica– de la vida sin resto. Filosofía de la muerte de la muerte. Absoluta inmanentización de una vida por entero e indefinidamente humana.

Aquí Bataille da la neta sensación de conceptualizar el nexo metafísico de humanismo y técnica. El comunismo, como ya se vio, es ante todo producción. Es el resultado revolucionario del trabajo servil que, produciendo, transforma entretanto al mundo. Por ello es desde el comienzo filosofía de la praxis que hace de la

<sup>76</sup> Véase M. Collinet, *La tragédie du marxisme*, París, 1948 [trad. esp.: *La tragedia del marxismo*, Madrid, Editora Nacional, 1957]

<sup>77</sup> G. Bataille, *La sovranità*, op. cit., p. 169.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 101.

idea el motor necesario de la acción y de la acción la realización operante de la idea. ¿Pero cuál es esta idea traducida en las formas eficaces de un “hacer” que tiene todas las características técnico-productivas de la *poiesis*? Consiste en la idea de “hombre completo”, liberado de lo que no es plena y definitivamente humano. La verdadera finalidad del comunismo, en definitiva, no es la producción, sino el hombre mismo: por cierto, el hombre productor, pero productor sobre todo de su propia esencia humana. Es por ello que en él no sólo no hay choque alguno entre técnica y humanismo, sino que el humanismo comunista se manifiesta como la más plena factualización de la técnica: al mismo tiempo la más exhaustiva obra de reapropiación de su propia esencia y la más decidida definición de la esencia humana como obra. Por ello también máximo principio de indiferenciación: el movimiento comunista es “una máquina para suprimir las diferencias entre los hombres”.<sup>79</sup> Si el comunismo devuelve al hombre a su propia esencia, con aquél necesariamente habrá de caer cualquier diferencia no sólo entre los hombres, sino también entre el hombre y él mismo. Por esto el hombre “completo”, “consumado” por el fin comunista de la historia es declarado el “heredero”<sup>80</sup> de Dios: como Dios absoluto, desligado de cualquier alteridad y recompuesto con su propia esencia universal. Hombre-todo y hombre cada vez más hombre, hombre exclusivo de aquello que de no-humano hay todavía en el otro hombre; de cualquier inhumanidad del hombre. Dicha cadena de deducciones explica, según lo ve Bataille, la actitud de absoluta hostilidad del comunismo con relación a quien explota inhumanamente al hombre renegando de su propio origen –y final– en común. El comunismo combate al hombre a favor del hombre. Por el hombre contra el hombre. En esta brecha entre medio y fin, Bataille ve su contradicción insuperable: por ello “el hombre de la ‘sociedad sin clases’ debe el valor en cuyo nombre destruyó a las clases a ese mismo movimiento

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 157.



que dividió a la humanidad en clases".<sup>81</sup> Es la voluntad de auto-humanización –“causa ineluctable de todo ello es el deseo de ser *más humanos*”<sup>82</sup>– el motor nihilista del rechazo del Otro, el principio totalitario en que desemboca el impulso igualitario. Aquí vuelve a aparecer ese coaccionado nexo entre comunismo y muerte que fue nuestro punto de partida. La realización del comunismo –el comunismo “real”– no puede darse más que en el final de esa *comunidad de las diferencias en común* que expone la existencia a su propio trascender. Y por ella en el final de la soberanía concebida como “un decaer [que] nunca dejó de disolvernó”.<sup>83</sup>

Ya vimos cómo Bataille opone a la consumación comunista la filosofía –y la existencia– de Nietzsche en forma de una alternativa radical: “en el mundo hay sólo dos posiciones dignas de tomarse en consideración. El comunismo que reduce a cualquier hombre a *objeto* [...] y la actitud de Nietzsche”.<sup>84</sup> Sin embargo, tampoco éste, al menos en la lectura que hace Bataille, parece librarse del todo de esas categorías metafísicas –ante todo, la voluntad de poder– que, con todo, contribuye a desmontar. Y por ello Bataille convoca a su alegato un tercer nombre –después de Hegel y Nietzsche– como el más fiel custodio de la soberanía. El de Kafka; así, en la última proposición de *La souveraineté*: “Hasta este momento hablé de Nietzsche, ahora hablaré de Kafka. No pretendo perder de vista lo esencial. Lo esencial es siempre lo mismo: la soberanía es NADA”.<sup>85</sup> En este “nada” se consumen los últimos detritos subjetivos del “sujeto soberano”: cualquier obra suya y cualquier poder suyo. No es casual que su espacio de acción se sitúe en la literatura,<sup>86</sup> a la cual está dedicada la última parte de *La*

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>86</sup> Véase, en esta misma línea argumentativa, U. Olivieri, “‘Dell’arte sovrana’: l’ermeneutica della sovranità in G. Bataille”, en *Filosofia Politica*, v. núm. 1, 1991, pp. 71-83.

*souveraineté*, pero especialmente esa recopilación acerca de *La literatura y el mal* que, en sus límites externos, prosigue su discurso interrumpido acerca del nombre de Kafka. Comienza Bataille: "Proviniera de donde proviniera, la idea de quemar a Kafka (quizá se trataba de una provocación) era lógica en el ánimo de los comunistas".<sup>87</sup> ¿Lógica por qué? ¿Por qué "el comunismo es, en su principio, la negación consumada, lo contrario del significado de Kafka"?<sup>88</sup> La respuesta es sencilla:

Del comunismo podemos decir que es la acción por excelencia, la acción que cambia el mundo. En él el fin, el mundo cambiado, situado en el tiempo, en el tiempo futuro, subordina la existencia, la actividad presente, que sólo tiene sentido por el fin fijado de antemano: *este mundo, que hay que cambiar*.<sup>89</sup>

Difícil imaginar algo más contrario a Kafka y a sus libros ya desde siempre "para el fuego, objetos a los cuales en realidad parece que les falta estar en llamas".<sup>90</sup> Que el Moisés de Kafka nunca alcance Caná no obedece a que su vida fuese demasiado breve sino de que se trata de una vida humana, y como tal cerrada en un instante imperfecto, en una marca incompleta. Dicha incompletud constitutiva sustrae cualquier sentido a la categoría productiva de finalidad y a la acción destinada a plasmarla; desata a la literatura de los lazos de la obra y la libera del vórtice en que se mueve lo imposible. En "ese imposible que es la ausencia"<sup>91</sup> se hace trizas la existencia soberana vuelta tal "sólo en la medida en que reclama la muerte".<sup>92</sup> Es "pobreza", "impotencia", "privación"; de cual-

<sup>87</sup> G. Bataille, *La littérature et le mal* (1957), en *Œuvres Complètes, op. cit.*, 1979, t. ix; trad. it.: *La letteratura e il male*, Milán, 1987, p. 137 [trad. esp.: *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1959].

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 144.

quier poder, de cualquier derecho –“el arte se halla sin derechos contra la acción”–,<sup>93</sup> de cualquier cálculo: “nada es soberano sin una condición: no poseer la eficacia del poder, que es acción, primacía del porvenir sobre el momento presente, primado de la tierra prometida”.<sup>94</sup> Esa tierra no es alcanzable más que para ser perdida, sustraída, devastada. Por ello, “la soberanía es el objeto que se oculta siempre, que nadie ha alcanzado, y que nadie alcanzará, por esta razón definitiva: que no podemos poseerla como un objeto, aunque nos vemos reducidos a buscarla”.<sup>95</sup> Y es por ello, además, que “jamás podemos *ser* soberanos”,<sup>96</sup> desde el momento en que el sujeto soberano no puede darse si no es en el retirarse del sujeto y de su obra. En la incisión mortal que separaba los dos cuerpos del rey: en la infinita diferencia de una existencia terminada. Bataille no resolvió la paradoja de la soberanía. Pero la reveló por fin: la develó en su rostro huidizo y nuevamente velado en su pura evidencia.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 176. [Esta cita y la siguiente corresponden a la refutación del *San Genet*, de Sartre. N. del T.]

<sup>96</sup> *Ibid.*

## V. MITO

1. Cuando se habla de mito político, la atención se dirige, desde luego, a la derecha.<sup>1</sup> Por qué sucede es fácil de intuir: la lucha contra las democracias occidentales por parte del nazifascismo pareció un postrer ajuste de cuentas entre las oscuras potencias del mito y una civilización todavía iluminada por los valores de la Ilustración. O, en términos más filosóficos, entre la devastadora furia del nihilismo y la resistencia de la razón humana. Sin embargo, este esquema dicotómico, que durante largo tiempo dominó la interpretación de esos acontecimientos, ya no resulta convincente. O mejor aun: sólo se sostiene bajo una doble condición, en nada pacífica, esto es, por un lado, que el mito siga confinado en la esfera de lo irracional; por el otro, que se piense el nihilismo en frontal oposición con el humanismo. Con todo, precisamente quienes en ciertos aspectos se volvieron portadores de semejante concepción –como por ejemplo Ernst Cassirer,<sup>2</sup> pero también Karl Kerényi y Thomas Mann<sup>3</sup> echaron las bases para una inversión de perspectiva. Al fustigar el carácter “tecnificado” y “antihumanista” de la mitología nazi, explícitamente admitieron la posibilidad, si no la necesidad, de un mito intencionalmente doblegado a las razones del hombre. Se trata de una conclusión poderosamente expansiva; tanto es así que encuentra un insospechable punto de contacto con otra línea interpretativa que exactamente en la crítica

<sup>1</sup> Véase R. Barthes, *Mythologies*, París, 1957; trad. it.: *Mitologie*, Milán, 1966, pp. 228 y ss. [trad. esp.: *Mitologías*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003].

<sup>2</sup> Véase E. Cassirer, “The Technique of the Our Modern Political Myths” (1945), en *Symbol, Myth and Culture*, New Haven y Londres, 1979; trad. it.: en *Simbolo, mito e cultura*, Roma y Bari, 1981, pp. 246-270.

<sup>3</sup> Véase T. Mann y K. Kerényi, *Romandichtung und Mythologie*, Zúrich, 1945; trad. it.: *Dialogo*, Milán, 1960.

de la *ratio* iluminista buscaba la clave para una desmitificación radical. Me refiero a la *Dialéctica del iluminismo*, de Adorno y Horkheimer.<sup>4</sup> Visto que el Iluminismo tiene un alma mítica –en el sentido negativo de la expresión– que sale a la luz en su pretensión misma de deshacerse del mito, evidentemente, y por su misma lógica especular, el mito no puede no tener en su propio interior un núcleo potencialmente iluminista: esta vez, en el sentido positivo de “racional” y, más precisamente, de una razón que libera, emancipa, respecto de su propia valencia coactiva.

Si bien Adorno y Horkheimer no habían derivado expresamente esta consecuencia hiperdialéctica, la explicitó su alumno Habermas, recientemente comprometido en una operación de *Rehabilitierung* del mito, esta vez dirigida expresamente a izquierda.<sup>5</sup> Puede señalarse que la entera *Mythos-Renaissance* de los años setenta<sup>6</sup> hizo propia dicha argumentación perdiendo, pese a todo, esa ambivalencia de juicio acerca del mito que todavía era vitalmente característica de la deconstrucción de Adorno. Por cierto las posiciones, y las sensibilidades, expresadas al respecto –desde el neopaganismo de Marquard<sup>7</sup> hasta el cristianismo remitificado

<sup>4</sup> Véase T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Ámsterdam, 1947; en T. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, 1973, t. III; trad. it.: *Dialettica dell'illuminismo*, Turín, 1966 [trad. esp.: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987].

<sup>5</sup> Véase J. Habermas, “Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung – nach einer erneuten Lektüre”, en *Mythos und Moderne*, al cuidado de K. H. Bohrer, Fráncfort del Meno, 1983, pp. 405 y ss.; ahora en J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Fráncfort del Meno, 1985; trad. it.: *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, 1987, pp. 109-134 [trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008].

<sup>6</sup> A partir del texto, fruto de la recopilación al cuidado de M. Fuhrmann, *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Múnich, 1971.

<sup>7</sup> Véase O. Marquard, “Lob des Polyteismus. Über Monomythie und Polymythie”, en *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, ed. de H. Poser, Berlín y Nueva York, 1979, pp. 40-58; trad. it. en *Apología del caso*, ed. de G. Carchia, Bolonia, 1991, pp. 37-62 [trad. esp.: *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000].

por Pannenberg,<sup>8</sup> o la tan refinada elaboración hermenéutica de Blumenberg<sup>9</sup> están bastante diferenciadas. Pero lo que las vincula a todas es una impelente demanda de “nueva mitología” que parece configurarse como un verdadero y auténtico mito del mito. En sentido estético, por parte de algunos. Pero también directamente político, o más específicamente estético-político, por parte de otros: como fundación, producción y legitimación –“obra”– de comunidad. Es el punto de vista expresado especialmente por Manfred Franck<sup>10</sup> y por sus más afines exégetas.<sup>11</sup> Con él la inversión respecto del clásico esquema contrastivo mito nihilista/razón humanista se lleva a su plena consumación: no sólo el mito ha de atribuirse a la razón, de la cual constituye, por así decir, el necesario suplemento de alma, sino que se lo señala como la más sólida defensa para el hombre contra el nihilismo encarnado por la *ratio* tecnoanalítica y por sus derivados políticos (el Estado-máquina hobbesiano-weberiano). Ahora bien, exactamente éste es el tramo más impugnable de semejante operación. Y ello sucede no porque no sea aceptable la intención de sustraer el mito al monopolio de la derecha; antes bien, porque ésta comparte inconscientemente los presupuestos filosóficos de aquél, a partir de la función operativa –pragmático-comunicativa– atribuida positivamente al mito. De hecho, es verdad que conforme a una clave en ciertos aspectos emparentable con el “principio-esperanza” de Ernst Bloch –y en oposición a la mitología de los distintos Klages, Baeumler o Rosenbergs– la “mitología de la razón” de Franck cambia, por así de-

<sup>8</sup> Véase W. Pannenberg, *Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, Gütersloh, 1972; trad. it.: *Cristianesimo e mito. Nuove prospettive del mito nella tradizione biblica e cristiana*, Brescia, 1973.

<sup>9</sup> Véase H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Fráncfort del Meno, 1979; trad. it.: *Elaborazione del mito*, con introducción de G. Carchia, Bolonia, 1991 [trad. esp.: *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003].

<sup>10</sup> Véase M. Franck, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Fráncfort del Meno, 1982.

<sup>11</sup> Pienso especialmente en M. Cometa, *Iduna. Mitologia della ragione*, Palermo, 1984; y M. Cometa (comp.), *Mitologie della ragione*, Pordenone, 1989.

cir, de rumbo, dirigiéndose desde un pasado arquetípico hacia un “Dios porvenir”, como reza el título de su libro. Sin embargo, dicho giro en la marcha resulta funcional a una concepción orgánico-totalizadora que se presenta separada, por la mitología regresiva de la derecha, respecto de una opción puramente subjetiva y en cuanto tal siempre reversible: como demostración de que la semántica del mito político no pertenece de por sí a la derecha ni a la izquierda,<sup>12</sup> sino que constituye exactamente el punto de su superposición ideológica situado en la confluencia de humanismo y nihilismo.

La genealogía protorromántica que Franck legítimamente reivindica no hace más que confirmarlo. También el mito romántico se dirige hacia el futuro, al cual precisamente se confía la tarea de potenciar y simultáneamente destruir lo finito, transformarlo en infinito. Que dicha destrucción concierna a la simple apariencia –“de la apariencia de lo finito, y de la fe en las cosas” debe según Schlegel liberarnos la filosofía–;<sup>13</sup> y que la consiguiente transformación nunca arribe a definitivo cumplimiento<sup>14</sup> no sólo no obstaculiza, sino que comprueba su originaria vocación nihilista. La irrepresentabilidad misma del ser forma para los románticos un todo con su inagotable actividad. El ser es eterno sólo en un devenir (*Werden*) que es pura disponibilidad al humano *producere*. La distinción schlegeliana entre “antigua” y “nueva” mitología alude precisamente a la sustitución del paradigma natural con un modelo productivo directamente originado por el Yo. En ese perfil, la mitología de Jena declara su propio estatuto específicamente filosófico. Mito filosófico –según la definición que propone Schelling– es lo que confiere representación sensible a la Idea. Más precisa-

<sup>12</sup> Véase R. Esposito, “Per una interruzione del mito politico”, en *Iride*, 1990, núms. 4/5, pp. 257-263, amén de D. Cofrancesco, “Appunti sui caratteri del ‘mito politico’”, en S. Rota Ghibaudi y F. Barcia (comps.), *Studi politici in onore di L. Firpo*, Milán, 1990, vol. iv, pp. 341-428.

<sup>13</sup> F. Schlegel, *Kölner Vorlesungen* (1804-1806), en *Kritische Ausgabe*, Múnich, Padenborn y Viena, 1960 ss., xii, p. 335.

<sup>14</sup> Véase F. Desideri, “Messianismo romantico”, en *Nuovo Romanticismo*, mayo de 1986, pp. 121-164.

mente: lo que la realiza en la factualidad representativa de un *Menschen-werk* ilimitado; o, aun mejor, sólo limitado desde el punto de vista individual de quien la experimenta. Por ello, para tender a la consumación, la obra romántica ha de ser colectiva. No en el sentido de “plural”, sino en el de “global”, “total”, “común”. Es una estrella fija de la *Frühromantik*, de Schlegel al propio Novalis, que no obstante tiene una postura tanto más esquiva y contradictoria: “Todos los hombres son variaciones de un individuo completo, es decir de un único connubio”.<sup>15</sup> La humanidad del hombre es directamente proporcional a su participación en el carácter universal de su propia esencia, en la tipología común de su propia especie. Resulta evidente –según la extensión que se atribuye a la idea de “especie humana”– cómo de aquí puedan descender resultados totalitarios tanto de derecha como de izquierda. Lo que en cualquiera de los casos queda firme es una concepción de la política sustraída a su propia conflictividad (que se volvió connatural a ella) y devuelta al marco armónico de “una sola grande y vigorosa totalidad”.<sup>16</sup>

Acerca del carácter comunitario –*allgemein*– del mito romántico debe detenerse un momento la atención: que, como advierte Schelling, “sólo de la totalidad de una nación que se muestra como tal y a la vez como un individuo”<sup>17</sup> puede nacer una mitología moderna significa que la fuerza de mitificación es estructuralmente conexas al grado de ensimismamiento del individuo dentro de un todo que incluyéndolo lo anula. Pero también este todo es políticamente gobernable sólo gracias a la potencia legitimadora del mito. En lo que hace a la función de fundación-legitimación de este último –en el centro de la renovada propuesta neorromántica

<sup>15</sup> Novalis, *Tagebücher und Briefe* (1797-1799), Múnich y Viena, 1978; trad. it.: *Frammenti* (1948), ed. de E. Pocar, Milán, 1976, p. 186.

<sup>16</sup> A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, Berlín, 1809; trad. it.: *Gli elementi dell'arte politica*, ed. de M. Mori, Milán, 1989, p. 50 [trad. esp.: *Elementos de política*, Madrid, Doncel, 1977].

<sup>17</sup> F. W. Schelling (1804), en *Schellings Werke*, Múnich, 1972 ss., II tomo complementario, p. 502.



de Franck— persiste, por lo demás, todo el frente protorromántico: desde Schiller hasta Hölderlin y el joven Hegel, que en la ausencia de mitos políticos ve la causa prevalente del decaer de su propio pueblo.<sup>18</sup> Pero es indudablemente a Herder a quien, con su diálogo *Iduna*,<sup>19</sup> puede considerarse el fundador de la mitología política romántica: hace falta un nuevo mito que, uniendo a “cultos” y “simples” mediante la educación del pueblo (*Volkserziehung*), permita a la comunidad lingüística realizar una duradera síntesis social con referencia a valores no expresables en términos de razón analítica. No es que decaiga la referencia al *logos* que diferencia al “iluminismo” romántico de Jena frente a la simbólica originaria de Heidelberg.<sup>20</sup> Sin embargo, la filosofía misma, para comunicar su *propio* mito, debe “consumarse” en poesía. De otro modo, la *ratio* perdería cualquier fuerza de propulsión social. Extraviaría el aspecto sensible que en la comunicabilidad (*Mittelbarkeit*) del mito reconoce su politicidad misma; así como, a la inversa, la política terminaría por abandonar cualquier referencia a la idea, para volverse simple hecho o poder sin alma.

A partir de dicho presupuesto se origina aquella *Ästhetisierung* de la política destinada, en los años treinta del siglo xx, a marcar con trágica determinación la más eminente filosofía de esa época (la heideggeriana), pero teorizada *in primis* precisamente en *Das älteste Systemprogramm* que constituye la anónima bandera del primer romanticismo. En él se proclama: “La poesía recibirá con ello una dignidad más alta, volverá a ser aquello que era en un principio: maestra de la humanidad”;<sup>21</sup> es decir, nuevo “sínolon”

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Volksreligion und Christentum* (1793-1795), en *Theologische Jugendschriften*, Tübinga, 1907; trad. it.: en *Scritti teologici giovanili*, 2 vols., al cuidado de E. Mirri, con introducción de G. Calabrò, Nápoles, 1972, pp. 31-103.

<sup>19</sup> Véase J. H. Herder, *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung*, en *Die Horen*, vol. 1, pp. 1-28.

<sup>20</sup> Véase *Dal simbolo al mito*, ed. de G. Moretti, Milán, 1983 (textos de A. Baumler, F. Creuzer y J. J. Bachofen).

<sup>21</sup> *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (¿1796-1797?), en *Mythologie der Vernunft*, ed. de C. Jamme y H. Schneider, Fráncfort del

de ciencia y arte, de teoría y práctica, de saber y poder. *Obra en común y comunidad en obra*. Anuncia triunfalmente Schlegel: "Comenzaría tal vez una época completamente nueva de las ciencias y de las artes si la sinfilosofía y la simpoesía se volviesen tan universales e íntimas como para no ser ya una rareza el hecho de que múltiples naturalezas que se integrasen recíprocamente creasen obras en común".<sup>22</sup> Acerca del rol central de la poesía como producción y comunicación, póiesis y praxis, factualidad (*Wirklichkeit*) y efectuación (*Verwirklichung*) de sentido, ninguno de los románticos abriga dudas: si mito es consumación, totalidad de obra, evidentemente se asignará a la poesía el sitio de mando de la "nueva mitología". No sólo por ser la única que simbólicamente pueda anticipar la comunidad venidera. Sino por ya desde entonces ser instrumento de educación y síntesis social: siempre que sea, precisamente, popular en el específico sentido de nacida del pueblo para el pueblo; que no ceda al vértigo de la singularidad y del fragmento; que no caiga presa de ese *désœuvrement*, de esa ausencia de obra, que cualquier *opus* lleva en su seno como íntima alma agitada e inquieta.<sup>23</sup> Si bien el romántico es claro conocedor de este riesgo y en algunos casos –especialmente con Novalis– decididamente lo practica en una trágica decreación antimítica, no cambia el marco humanísticamente productivo, y por tanto objetivamente nihilista, dentro de cuyas coordenadas labora su *Wirkung*: mitopoiética al servicio de las ideas, legitimación de valores sociales, reapropiación de su propia esencia. ¿Qué otra cosa quiere decir Schelling cuando habla de "tautegoricidad" del mito si no que éste no tiene origen más que en sí mismo? ¿Que también su impropiedad –su carácter ficticio, figural, simbólico– le es desde siempre y para siempre propia?

---

Meno, 1984; trad. it.: en A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Florencia, 1956, p. 157.

<sup>22</sup> F. Schlegel, *Athenäums. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und F. Schlegel* (1798), Darmstadt, 1977; trad. it.: *Frammenti critici e scritti di estetica*, ed. de V. Santoli, Florencia, 1967, p. 68.

<sup>23</sup> Véase P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, *L'Absolu littéraire*, París, 1978.

2. No resulta fácil reconstruir la fortuna póstuma de este mito del mito nacido en tierra romántica, y que cíclicamente vuelve a surgir en la cultura europea de los últimos dos siglos. Sin embargo, un indicador significativo de su fuerza de atracción es reconocible en la circunstancia de que dicho mito del mito está ocultamente presente, siquiera en forma inversa, aun y acaso por sobre todo allí donde se prescribe su fin y retirada. Con esto se quiere decir que, más allá de sus proclamados retornos, es precisamente el tramo de su desmitificación lo que constituye en la Modernidad avanzada el más poderoso *medium* de regeneración interna del mito romántico de la Obra. Pienso específicamente en Marx, cuando en la célebre conclusión de la *Einleitung* a su *Contribución a la crítica de la economía política* reconvierte su inicial proyecto desmitificador en demanda de nueva mitificación: allí donde el mesianismo utópico del porvenir –“la revolución social del siglo XIX no podrá tomar del pasado su propia poesía, sino del porvenir”, había escrito, contra la reciente automitificación bonapartesca<sup>24</sup>– no desdén replegarse en una nostálgica recuperación de los orígenes. De ese mito, más precisamente, que “no fue sólo la dotación sino también el campo nutricional del arte griego”.<sup>25</sup> Tampoco se detiene Marx en esta simple evocación: ya que la antigua mitología desapareció, es necesario recrearla. ¿Cómo? No mediante una reproducción exacta, sino, según la enseñanza del joven Hegel de Berna, mediante la creación de otra nueva, más adulta y madura. Una vez más, *una nueva mitología de la verdad*:

Un hombre no puede volverse muchacho, o de otro modo se vuelve pueril. ¿Pero acaso no se complace de la ingenuidad del

<sup>24</sup> K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), en K. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, 1972, t. VIII; trad. it.: *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, en *Opere*, Roma (1972-1990), 1982, vol. IX, pp. 109 y 110 [trad. esp.: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992].

<sup>25</sup> K. Marx, *Einleitung (zur Kritik der politischen Ökonomie)*, en *Werke*, op. cit., 1972, t. XIII; trad. it.: *Introduzione a “Per la critica dell’economia politica”*, Roma, 1957, p. 198 [trad. esp.: *Introducción general a la crítica de la economía política*, en *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1971].

muchacho y no debe él mismo aspirar a reproducir, en un nivel más alto, su verdad?<sup>26</sup>

Por otra parte, sólo la injusta caracterización conservadora, o hasta reaccionaria, largamente atribuida por la crítica al entero romanticismo con escasa atención a sus escansiones internas y en especial a la *Stimmung* progresista y postiluminista de la escuela de Jena, impidió valorizar adecuadamente las raíces románticas del pensamiento marxiano.<sup>27</sup> Son conocidos, desde el perfil filológico, las referencias de Marx a Schelling (ya en la disertación de doctorado), como también los más machacados y recurrentes a un Fichte nunca del todo traicionado por Hegel. Y se conocen, inversamente, todos los elementos románticos precursores –incluso de Novalis para la teoría del valor– en dirección a Marx. Pero lo importante, más allá de aun importantes coincidencias textuales, es la presencia de conjunto de la mitopoética romántica dentro del marco conceptual marxiano. A partir del intercambio simbiótico hombre-naturaleza, románticamente reconstruido según el modelo mitológico de recíproca integración en una sola sustancia social: “el realizado naturalismo del hombre y el realizado naturalismo de la naturaleza”.<sup>28</sup> Pero aun más intensamente desde el desenfrenado prometeísmo apropiativo que Marx deriva de ello cuando define el comunismo

como positiva supresión de la propiedad privada cual autoalienación del hombre, y de todos modos en cuanto real apropiación

<sup>26</sup> K. Marx, *Introduzione...*, op. cit., p. 199.

<sup>27</sup> Para una caracterización “regresiva” del romanticismo de Marx, véase E. Kux, *Karl Marx: die revolutionäre Konfession*, Zúrich, 1967; en sentido opuesto, P. Röder, “Dal primo Romanticismo al giovane Marx. La profezia a ritroso di un concetto qualitativo della natura”, en U. Cardinale (ed.), *Problemi del Romanticismo*, Milán, 1983, vol. I, pp. 183-202.

<sup>28</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophische-Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844), en *Werke*, op. cit., tomo complementario: *Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*, I, 1968; trad. it.: *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, en *Opere*, op. cit., 1976, vol. III, p. 325 [trad. esp.: *Manuscritos económico-filosóficos*, Buenos Aires, Colihue, 2004].

de la esencia humana por parte del hombre y para el hombre; y como retorno completo, consciente, consumado dentro de toda la riqueza del desarrollo histórico, del hombre para sí cual hombre social, esto es, hombre humano.<sup>29</sup>

En esta auténtica fiesta de la consumación de obra el humanismo marxiano exhibe al unísono todas sus nervaduras míticas. En primer lugar, la teleología de la esencia, simultáneamente objeto y sujeto de la autoapropiación humana. Exactamente esa “divina” coincidencia elimina, a lo largo de un itinerario en verdad extenso y complejo, además de rico en valiosas potencialidades analíticas, cualquier choque entre hombre y naturaleza –y finalmente entre hombre y hombre– en la definitiva victoria del Hombre. En la re-humanización de su esencia alienada.

¿Pero en qué consiste precisamente dicha esencia? La respuesta de Marx es sencilla y directa: ella es lo que pertenece a cada hombre sólo en cuanto les pertenece a todos: no como singularidad, sino como especie. Es el carácter común del hombre en cuanto expresión de su especie. Ello significa no sólo que el sujeto-hombre es única medida del ser, en el sentido de que cada cosa es entregada a una disponibilidad infinita a su respecto; y eso sucede a partir de una naturaleza sólo en este sentido “humanizada”. Pero también significa que la especie humana es única medida –origen y destino– del hombre tomado aisladamente. Esto entiende Marx cuando advierte que “el hombre, si bien es por tanto un individuo *particular* [...] es en igual medida la *totalidad*”<sup>30</sup> o también que “sólo en la comunidad con otros cada uno de los individuos tiene medios para desarrollar en todos los sentidos sus disposiciones”.<sup>31</sup> Por supuesto, la “comunidad” a la que Marx

<sup>29</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici...*, *op. cit.*, p. 323.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>31</sup> K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, en *Werke*, *op. cit.*, 1969, t. III; trad. it.: *L'ideologia tedesca*, en *Opere*, *op. cit.*, 1972, vol. v, pp. 63-64 [trad. esp.: *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1959].

mira como el lugar de máxima potenciación de la humanidad liberada no es aquella a la cual desde siempre el hombre singular se ve "arrojado"; e inclusive es su completa negación realizable sólo por medio de una política que se supere en filosofía en el momento mismo en que la filosofía se realiza en política. Porque si la teleología de la esencia constituye el primer pilar del mito marxiano de la Obra, debe buscarse el segundo precisamente en esa superposición integral de filosofía y política implícita en la categoría de "praxis": al tomar conciencia de la realidad, el hombre la transforma transformándose a la vez él mismo.<sup>32</sup> Mientras la dialéctica esencia/apariencia arriba a Marx por mediación de Rousseau, el principio viquiano de *verum-factum* le es mediado, además de por August Cieszkowski, por la izquierda hegeliana hasta Feuerbach, inclusive. Sin embargo, lo que en ellos era simple productividad política de la filosofía se vuelve, con él, completa identificación. No hay sólo una revaloración del rol de la formación –la *Bildung* romántica– cumplido por la filosofía en la construcción de la historia del mundo; hay una plena asunción –y traducción en lenguaje materialista– de la autogeneración hegeliana de lo Absoluto. Con Hegel (y contra Kant) el mal es la obstinación de lo finito en seguir siendo tal; la negativa, por parte de la persona singular, a abolirse en el todo; el obstáculo a la "puesta en obra" de lo negativo de la dialéctica. Remitiendo el problema del mal al de la alienación históricamente determinada por condiciones peculiares y superables, el inmanentismo marxiano arriba a la negación más explícita de cualquier diferencia ontológica. La idea misma de que la verdad –o justicia– puede o debe "verificarse", *hacerse verdadera*, en el concreto desenvolvimiento del devenir histórico implica de por sí una coincidencia tendencial entre valor y hecho. Bastará presuponer que el proceso está sustancialmente consumado –que el comunismo se volvió real– para que dicha coincidencia aparezca concretamente realizada en la efectuación de su propio mito.

<sup>32</sup> Véase B. de Giovanni, *Marx e la costituzione della prassi*, Bolonia, 1984.

Que ese mismo resultado lógico no es una desviación posible sino la necesaria vía en que desemboca la concepción marxiana de la historia queda comprobado por su inherencia no sólo al alma estalinista del marxismo, sino también a la más rigurosamente antiestalinista. Me refiero a quien más que cualquier otro –con mayor conciencia teórica y refinamiento intelectual– pensó la categoría de praxis dentro de la de mito, y viceversa. Que también él –desde luego, me refiero a Gramsci– haya reivindicado la función progresiva de la mitología romántica; y, lo que más importa, de ella haya retomado y desarrollado todas las categorías organicistas –desde la “comunidad total” de la Ciudad Futura hasta el “hombre colectivo” en que schlegelianamente deben “incorporarse todos y cada uno de los individuos”,<sup>33</sup> para llegar a la absorción del Estado político en la sociedad civil– es una confirmación adicional de la genealogía aquí perfilada. Gramsci considera el mito como el más adecuado instrumento de encarnación de ese pensamiento práctico que es la filosofía de Marx. Y por ello también el más relevante enlace de reafirmación del Yo colectivo objetivado en los mecanismos alienantes de la subjetividad burguesa. El punto medio de este pasaje gramsciano es, como se sabe, Sorel. Pero su génesis es indudablemente romántica. No es casual que el joven Gramsci cite con entusiasmo el texto de Novalis acerca de la “aprehensión del [propio] yo trascendental” y lo potencie en una auténtica metafísica de la autoapropiación:

La cultura es [...] disciplina del yo interior *propio*, es toma de posesión de la personalidad *propia*, es conquista de conciencia superior, mediante la cual se logra comprender el valor histórico *propio*, la función *propia* en la vida, los derechos *propios* y los deberes *propios* [...] Conocerse a uno mismo significa ser uno mismo, quiere decir ser *amo de sí mismo*, distinguirse, salir del caos, ser un

<sup>33</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (1932-1934), ed. de V. Gerratana, Turín, 1975, vol. III, p. 1.556 [trad. esp.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1986].

elemento de orden, pero del orden *proprio* y de la disciplina *propia* con miras a un ideal.<sup>34</sup>

Por lo demás, también la polémica acerca del mito con Sorel –“¿Puede un mito [...] ser ‘no constructivo’?”–<sup>35</sup> traduce la misma necesidad de reunificación filosófica del Yo con su propia esencia común; y, por ello, de la historia con su propio destino esencial. Ella determina la remisión gramsciana al mito jacobino de Maquiavelo –leído y apreciado precisamente en clave mítico-prescriptiva, antes que analítico-descriptiva– a la “voluntad como conciencia operante de la necesidad histórica”.<sup>36</sup> Si ya Sorel, invocando por su parte a Bergson,<sup>37</sup> recordaba la necesidad de “volver a tomar posesión de uno mismo”,<sup>38</sup> Gramsci identifica justo en el mito político el canal de superación práctico de esa alienación reproducida por la escisión entre pensamiento y acción, teoría y realidad, filosofía y política. A la tajante distinción entre bien y poder, entre ética y política, expresiva del auténtico pensamiento político maquiavélico, Gramsci responde –“mitificando” al propio Maquiavelo– con una filosofía de la praxis y para la praxis, o bien con un mito ético-político tendiente a radicar la sustancia subjetiva del Yo colectivo en la pretendida objetividad del proceso histórico. Mito se revela así la posibilidad –y necesidad a la vez –, por parte del sujeto que produce, de llevar a cabo operativamente lo que el proceso histórico lleva ya en germen dentro de sí. La plasmación subjetiva de un destino histórico-epocal.

<sup>34</sup> A. Gramsci, *Socialismo e cultura* (1916), en *Scritti giovanili*, Turín, 1958, pp. 24 y 25 [trad. esp.: “Socialismo y cultura”, en *Antología*, México, Siglo XXI, 2005].

<sup>35</sup> Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., p. 1.557.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 1.559.

<sup>37</sup> Véase H.-L. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), París, 1927; trad. it.: *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Roma, 1958 [trad. esp.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 2000].

<sup>38</sup> G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, París, 1908; trad. it. en *Scritti politici*, al cuidado de R. Vivarelli, Turín, 1963, p. 111 [trad. esp.: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005].



3. Que el resultado ultrapolítico del pensamiento de Marx no era consecuencia de un defecto, sino de un exceso, de humanismo se había afirmado ya en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger en una línea de razonamiento que veía en el “colectivismo” la “autoafirmación incondicionada” de la “subjetividad del hombre llevada al plano de la totalidad”.<sup>39</sup> Como se sabe, era la más explícita desmentida –y aun dentro del marco de una consideración que lo es todo, menos *tranchante* del texto marxiano– de esa ecléctica síntesis entre analítica de la existencia y antropología trascendental culminada en la imprevisora traducción sartreana del *Dasein* con la expresión “*réalité-humaine*”. Como esclarece Derrida,<sup>40</sup> dicho equívoco no debe acotarse sólo a *L'existencialisme est un humanisme*, en que programáticamente se declara que “el primer paso del existencialismo es poner a cada hombre en posesión de aquello que él es”.<sup>41</sup> Ciertamente allí se origina la tesis, explicitada veinte años más tarde, de que “el hombre, como proyecto totalizador, es él mismo la inteligibilidad en acto de las totalizaciones”.<sup>42</sup> Sin embargo, la unidad específica (en cuanto especie) de la “realidad humana” ya está en el centro de la antropología filosófica de ese *El ser y la nada* que Sartre había presentado con el rótulo husserliano-heideggeriano de “ontología fenomenológica”. En efecto, pese a cualquier distinción de superficie respecto de la metafísica humanística, la analítica sartreana permanece sustancialmente dentro

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), en *Wegmarken*; luego en *Gesamtausgabe*, Fráncfort del Meno, 1976, t. IX; trad. it.: *Lettera sull'umanismo*, en *Segnavia*, ed. de F. Volpi, Milán, 1987, p. 294 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000].

<sup>40</sup> J. Derrida, “Les fins de l’homme”, en *Marges de la philosophie*, París, 1972, pp. 129-164; trad. it.: “Fini dell’uomo”, en *Margini della filosofia*, Turín, 1997 [trad. esp.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998].

<sup>41</sup> J.-P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, París, 1946; trad. it.: *L'esistenzialismo è un umanismo*, con introducción de P. Caruso, Milán, 1963, p. 36 [trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1975].

<sup>42</sup> J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960; trad. it.: *Critica della ragione dialettica*, Milán, 1963, p. 218 [trad. esp.: *Critica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2004].

de sus mismos confines; de otro modo, ¿qué sentido dar a la interpretación de la “realidad humana” como unificación tendencial de “en-sí” y “para-sí” y a su instalación misma en el centro de la “totalidad del ser”, o a proposiciones como la de que “el ser hacia el cual se supera la realidad humana no es un Dios trascendente: está en su fuero íntimo, no es más que ella misma, como totalidad”?<sup>43</sup>

Pese a todo, hasta aquí, con la oposición entre humanismo (sartreano) y ontología (heideggeriana), sólo se roza el perfil más obvio y externo de la cuestión; la cual en cambio debe indagarse desde el ángulo de visión exactamente opuesto, esto es, el de la posible complicación de la analítica misma del *Dasein* en cuanto mito del hombre consumado, de lo cual la *Carta* de Heidegger pretende tomar distancia. Tanto más en virtud de que justamente ésta se abre a la divisa de un pensamiento que encuentra medida y significado en una “consumación productiva”: “la esencia del actuar es llevar a cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*.”<sup>44</sup> Ahora bien, que la “consumación” a que alude Heidegger lleve en su interior la incompletud que siempre lo bordea y lo fractura –tal como cualquier fundación o instauración se alza, según él, desde un más antiguo sin-fondo– no elimina la sospecha de una no resuelta relación con el humanismo, como por lo demás está confirmado por la meditación inmediatamente contigua acerca del lenguaje como “casa del Ser” en que “mora el hombre”, precisamente el “pastor del Ser”;<sup>45</sup> o por la circunstancia de que también el constante recuerdo del “ser-para-la-muerte” termina por entrelazarse indisolublemente con la tradición ultrahumanística que ve en la muerte el postrer recogimiento del sujeto en torno a lo *proprium* suyo.<sup>46</sup> “El morir es algo que cada ‘ser ahí’ debe tomar en su caso

<sup>43</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, París, 1943; trad. it.: *L'essere e il nulla*, Milán, 1958, p. 135 [trad. esp.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2003].

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, op. cit., p. 267.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 267 y 284.

<sup>46</sup> Véase M. Ferraris, “Cronostoria di una svolta”, en M. Heidegger, *La svolta (Die Kehre)*, Génova, 1990, pp. 37-106.

sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que ‘es’, esencialmente en cada caso la mía”.<sup>47</sup> Es la misma dialéctica de cercanía y distancia que conjuga la repetida declaración de ausencia de “patria”, con la interrogación acerca de la modalidad de su reconquista, como en la época de la amenaza ya lamentaba la *Einführung in die Metaphysik*:

El ser-ahí comenzó a deslizarse hacia un mundo carente de profundidad (*Tiefe*), a partir de la cual, cada vez de forma nueva, lo esencial siempre se dirige y vuelve al hombre, obligándolo así a una superioridad que le da una posición desde la cual actuar.<sup>48</sup>

Con esa misma *Introducción a la metafísica* ingresamos a ese terrible trienio 1933-1936 en que la oscilación entre ontología y antropología se volverá tan vertiginosa que finalmente superpondrá ambos polos en un mismo cortocircuito. Ya sea el hombre quien se ve impulsado hacia el núcleo íntimo del Ser, o bien el Ser lo confiado a un “cuidado” esencialmente humano, sucede de hecho que a partir de dicha copertenencia se pone en movimiento una poderosísima maquinaria mitológica –la jerga de la autenticidad, habría dicho Adorno–<sup>49</sup> que disuelve cualquier opacidad y diferencia en el mito de una perfecta transparencia. Es éste el punto –atención: punto límite, nunca capaz de inmovilizar a Heidegger en un mismo enclave, siempre expuesto a una serie de catástrofes e implosiones interiores, de retiros y exhibiciones que van en dirección completamente distinta– en que el humanismo del “hacer” en-

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), en *Gesamtausgabe*, op. cit., t. II, 1977; trad. it.: *Essere e Tempo*, Turín, 1969, p. 397 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951].

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), en *Gesamtausgabe*, op. cit., t., 1983; trad. it.: *Introduzione alla metafísica*, Milán, 1968, p. 56 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992].

<sup>49</sup> Cf. T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), en sus *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, 1973 y ss., tomo VI; trad. it.: *Il gergo dell'autenticità*, con una introducción de R. Bodei, Turín, 1989 [trad. esp.: *La jerga de la autenticidad*, en *Obra completa*, vol. 6, Madrid, Akal, 2005].

cuentra arraigo y perfección en el romanticismo de la obra: según esta dialéctica de arte y técnica, de naturaleza y espíritu, de destino y voluntad que impulsa irrefrenablemente “a la puesta en obra del ser por vía del saber”,<sup>50</sup> esto es, a la *estetización de lo político* filosóficamente realizada en la Alemania de esa época. De donde también esa invocación a las virtudes histórico-comunales del saber presta testimonio de la dirección remitificadora que adopta en esta etapa el rechazo del mito marxiano. Daría la sensación de que el *Entmythologisieren* no puede acontecer, dentro del lenguaje común de la obra, si no es en un nuevo *mythisieren* o, como desde otra perspectiva se observó, que un pensamiento explícitamente comprometido en desmitificar puede funcionar sólo mediante un nuevo “tropismo mítico”.<sup>51</sup>

No casualmente Heidegger mira a los griegos: no sólo en la proluación de 1933, sino también en el otro gran ensayo de esos años acerca del sentido y el destino del arte. Una vez más en término de “obra” y de su necesaria “consumación” o “cumplimiento”:

La obra-templo es la que articula y reúne a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino. La reinante amplitud de estas relaciones abiertas es el mundo de este pueblo histórico; sólo a partir de ella y en ella vuelve a encontrarse a sí mismo para cumplir su destino.<sup>52</sup>

En otra ocasión volveremos en otra clave a la opción heideggeriana por los griegos. Ellos son el pueblo político por excelencia, porque poseen la potencia de la fundación, como Hölderlin y

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 176.

<sup>51</sup> S. Givone, *La questione romantica*, Roma y Bari, 1992, pp. 71-102.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936), en *Holzwege*, y luego en *Gesamtausgabe*, 1977, t. v; trad. it.: “L’origine dell’opera d’arte”, en *Sentieri interrotti*, ed. de P. Chiodi, Florencia, 1968 [trad. esp.: “El origen de la obra de arte”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1996].

Nietzsche reconocieron pensando “el inicio griego más originariamente de lo que había sucedido en todas las épocas que los habían precedido”, porque “el inicio es lo más grande, lo que arrastra todo cuanto viene después, incluso cuando lo que viene después se volviese *en contra* de ese inicio”.<sup>53</sup> En este nexo entre origen y porvenir Alemania debe mirar a Grecia como a aquello que desde sus espaldas la destina a aquello que le está enfrente, quitando del medio el riesgo presente que presiona sobre ella.

Por ello el inicio griego se opone, en la *Selbstbehauptung*, a la doble traición contra éste que llevan adelante, por un lado, el “posterior pensamiento técnico-matemático de la Modernidad” y, por el otro, “la [...] interpretación teológico-cristiana del mundo [subsiguiente a ese inicio]”.<sup>54</sup> En realidad, el joven Heidegger había tomado esta segunda vía, en evidente pugna con el *mythisieren* griego. Me refiero a los cursos dictados por él entre 1919 y 1923 en Friburgo acerca de Pablo, Agustín y el neoplatonismo, en los cuales se pone en discusión precisamente esa reapropiación filosófica de la “facticidad” (*Faktizität*) o “efectividad” (*Tatsächlichkeit*) “puesta-en-obra” por la mitoplástica griega.<sup>55</sup> Y a dicho desplazamiento mitológico todavía en el curso de 1921 Heidegger contrapone la *theo-*

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie* (1937-1938), en sus *Gesamtausgabe*, tomo XLV, 1984; trad. it.: *Domande fondamentali della filosofia*, Milán, 1988, pp. 91 y 84 [trad. esp.: *Preguntas fundamentales de la Filosofía*, Granada, Comares, 2008].

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität* (1933), Frankfurt del Meno, 1983; trad. it.: *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933-1934*, ed. de C. Angelino, Génova, 1988, p. 21 [trad. esp.: *La autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1996].

<sup>55</sup> Véase al respecto O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, pp. 36 y ss.; trad. it.: *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Nápoles, 1991 [trad. esp.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993]; K. Lehmann, “Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger”, en *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, ed. de O. Pöggeler, Colonia y Berlín, 1970, pp. 140 y ss.; T. Sheehan, “Heidegger’s Introduction to the Phenomenology of Religion 1920-1921”, en *The Personalist*, 1979, XL, 3, pp. 312 y ss. Más reciente, véase V. Pinto, “Storicità ed effettività dell’io ed esperienza cristiana originaria della vita: Paolo e Agostino nei corsi di Heidegger del 1920-1”, en *Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche*, xcvi, 1987.

*logia crucis* de Lutero y su antiescolástico reenvío a la *Epístola a los Romanos* I, 20, de Pablo: contra cualquier salvación obrada, contra cualquier obra que salva, la Gracia divina se configura como puro don al cual la criatura debe “inoperativamente” abandonarse. Es el punto extremo –éste de la retirada de la obra y desde la obra– de la crítica del mito, al cual Heidegger arriba en esta etapa: volverá a ella cada vez que en sus escritos vuelva a emerger la renuncia a la reapropiación del Ser, al retorno a la Patria, a la recuperación de la Palabra. Cada vez que el límite, la finitud, la opacidad prestan testimonio de lo inconciliable de la condición mortal con cualquier pretensión de completud y de transparencia. Con cualquier “operación” –o “mitación”<sup>56</sup>– del pensamiento. Así, Heidegger escribirá al final de la guerra: “La filosofía no nació del mito. Sólo surge a partir del pensar en el pensar. Pero el pensar es el pensar del ser.”<sup>57</sup>

Con todo, a dicha proclividad antimítica –nunca apaciguada en ese mismo trienio de “llama”:<sup>58</sup> piénsese, para ese mismo ensayo de 1936 acerca de la obra de arte ya mencionado, en “esa retirada [de la obra]” a “lo que llamamos Tierra” contrapuesta al “mundo” del hombre<sup>59</sup> responde en Heidegger otra tendencia, por último dominante, a la remitificación del pensamiento mismo como pensamiento *del* mito. En el tardío “¿Qué quiere decir pensar?” consta escrito:

Esto es lo que nos dice el mito, o sea, el Decir originario [*die Sage*].

A su decir [*Sagen*] se lo considera lo más antiguo, no sólo porque,

<sup>56</sup> J.-F. Lyotard, *Heidegger et ‘Les Juifs’*, París, 1988; trad. it.: *Heidegger e “gli ebrei”*, Milán, 1989, p. 94 [trad. esp.: *Heidegger y “los judíos”*, Buenos Aires, La Marca, 1996]

<sup>57</sup> M. Heidegger, “Der Spruch des Anaximander” (1946), en *Holzwege*, op. cit.; trad. it.: “Il detto di Anassimandro”, en *Sentieri interrotti*, op. cit., p. 328 [trad. esp.: “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1996].

<sup>58</sup> Véase J. Derrida, *De l’esprit: Heidegger et la question*, París, 1987; trad. it.: *Dello spirito: Heidegger e la questione*, Milán, 1989 [trad. esp.: *Del espíritu. Heidegger y la cuestión*, Valencia, Pre-Textos, 1989].

<sup>59</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., p. 31.

según el cómputo del tiempo, es el primero, sino porque, en su esencia, sigue siendo, desde siempre y para siempre, lo más digno de ser pensado.<sup>60</sup>

Y ya en esa dirección iba la reseña del año 1928 a la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, que acaso constituya la más concentrada reflexión heideggeriana acerca del problema filosófico del mito: no por casualidad concluía en una invitación a resituar la interpretación al respecto “en una caracterización central de la constitución ontológica de este ente”, tanto más allá de lo que lo había hecho Cassirer, a quien no obstante se reconocía el mérito “de haber situado el mito –por vez primera nuevamente después de Schelling– en el horizonte de la filosofía”.<sup>61</sup> Esta dialéctica, todavía irresuelta durante los años veinte, entre pensamiento y mito se decide drásticamente a favor de este último en la década siguiente. El sujeto de dicho desplazamiento es una filosofía que pide realización y consumación en la plenitud espiritual del pueblo capaz de representar –tal como la clase obrera de Marx– la esencia común de la humanidad entera.<sup>62</sup> Por ello, el alemán “quiere ser un pueblo espiritual”.<sup>63</sup> Porque “el espíritu es la unidad unificante. Ésta hace aparecer el conjunto de cualquier real en su reunión. Por ello, el espíritu es por esencia, en sus ‘pensamientos’, el ‘espíritu común’”.<sup>64</sup> ¿Qué otra cosa es el mito si no esta fuerza de reunifica-

<sup>60</sup> M. Heidegger, “Was heisst Denken?”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954; trad. it.: *Che cosa significa pensare?*, ed. de G. Vattimo, Milán, 1976, p. 91 [trad. esp.: “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994].

<sup>61</sup> M. Heidegger, reseña a *Philosophie der symbolischen Formen* de E. Cassirer, en *Deutsche Literaturzeitung*, núm. 21, columnas 1.000-1.012; trad. it.: en *Il Centauro*, núm. 6, ed. de N. Auciello, 1986, pp. 134-144.

<sup>62</sup> Véase A. Dal Lago, “La política del filósofo. Heidegger e noi”, en A. Dal Lago e P. A. Rovatti, *Elogio del pudore*, Milán, 1989, pp. 62-103 [trad. esp.: *Elogio del pudor*, Barcelona, Paidós, 1991].

<sup>63</sup> M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell' università tedesca*, op. cit., p. 23.

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Fráncfort del Meno, 1981; trad. it.: *Hölderlin e l'essenza*

ción que permite al pueblo acceder nuevamente a su propio origen común, y que hace de ese origen el lugar desde el cual y sobre el cual instaurar la unidad del pueblo? ¿El modelo de una identidad y a la vez su actual efectuación? La potencia “tautegórica” del mito es tal que el *Gesamtkunstwerk* nazi expresó en la manera más consumada. Por cierto no ficción o simple imagen, sino autopoiesis de una comunidad tornada inmanente a sí misma por la autoidentificación con su propia esencia común.<sup>65</sup> Es una prueba ulterior –después de Jena, después de Marx– de que la “máquina mitológica”<sup>66</sup> se alimenta de la carga energética de su propio objeto en el momento mismo en que lo presenta potenciado: mito del mito, mito del mito del mito, y así sucesivamente, hasta la enésima potencia. Detenerse es imposible, porque lo que “hace” mito es precisamente su infinita continuidad. La “repetición del Inicio”, como decía Heidegger. Si hay una cosa que el mito no puede tolerar, ésa es su interrupción, visto que aquel *no es diferente –“otro”– de la ausencia de interrupción*. O, más sencillamente: lo ininterrumpido.

4. No obstante ello, es precisamente lo que hoy en día se requeriría: interrumpir el mito. Cerrar por un instante su boca siempre abierta a la comunicación, a la transparencia, a la obra. A su cumplimiento, consumación. Entregarse por un breve instante al reposo de lo incompleto, a la sombra de lo opaco, al silencio de la obra. Es, sería, cuestión de una pausa. No del final del mito ni tanto menos de una desmitificación. El fracaso de todos los proyectos de desmitificación –siempre resueltos en potenciamiento del mito, en mito al cuadrado– está presente como impedimento contra cualquier demanda en ese sentido. No sólo porque trabajar

---

*della poesia*, ed. de L. Amoroso, Milán, 1936 [trad. esp.: “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

<sup>65</sup> Véase P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, París, 1991; trad. it.: *Il mito nazista*, ed. de C. Angelino, Génova, 1992 [trad. esp.: *El mito nazi*, Barcelona, Anthropos, 2002].

<sup>66</sup> La expresión pertenece a F. Jesi, *Mito*, Milán, 1980 [trad. esp.: *Mito*, Barcelona, Labor, 1976].



para que finalice el mito significaría volver a entregarse al afán de la obra, es decir, a ese mismo mito. También porque no es pensable una vida sin mito; esto es, una vez más, sin obra, sin comunicación, sin esperanza de redención.<sup>67</sup> Diré más: no es pensable ni ausplicable. El fin del mito –si se absolutiza lo que constitutivamente no puede serlo, esto es, la finitud, el límite, la facticidad– coincidiría en última instancia con la asunción de la muerte, ya no como horizonte, sino como realidad, de la vida. Significaría literalmente morir, ya que no es concebible vida sustraída a la palabra, a la esperanza, a la obra, como por lo demás testimonian los destinos biográficos de algunos valerosos defensores del antimito, desde Benjamin a Simone Weil o Michelstaedter. Por ello se habla de simple interrupción. La interrupción del mito “consistiría en un pasaje al límite del mito, en un pasaje por un mito en que el mito mismo se vería menos suprimido que suspendido, interrumpido”.<sup>68</sup> El pensamiento antimítico es hoy el pensamiento del límite del mito, no de su fin; por eso “no es él mismo otro mito, un mito negativo (ni el negativo de un mito), sino que es mito sólo en cuanto consiste en la interrupción del mito”.<sup>69</sup> Pensamiento del límite que rodea y atraviesa al mito, que lo aparta de sí mismo, que quiebra su continuidad y rediscute su identidad reduplicada de mito del mito. Que sustrae al mito su capacidad de remitificación, su potencia de renacer, su fuerza de cicatrización. El mito interrumpido es el mito herido en su pretensión de constante recompactación, de reunificación de las voces, de nueva comunidad. También en este punto, señalemos: no en el sentido de abolición de lo que es común, y por ello de retorno a un nuevo absoluto

<sup>67</sup> Ésa es, por ejemplo, la tesis de L. Kolakowski, *Obecno mitu*, París, 1972; trad. it.: *Presenza del mito*, con introducción de R. Esposito, Bolonia, 1992 [trad. esp.: *La presencia del mito*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007].

<sup>68</sup> J.-L. Nancy, “Le mythe interrompu”, en *La communauté désœuvrée*, París, 1986, p. 119; trad. it. “Il mito interrotto”, en *La comunità inoperosa* (1992), Nápoles, 2003 [trad. esp.: “El mito interrumpido”, en *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM, 2000].

<sup>69</sup> J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 153.

individual, a una nueva inmanencia del individuo; sino, por el contrario, en el de lo que reabre la inmanencia absoluta –del individuo y de la comunidad– a un trascender el límite, a la diferencia compartida de una *comunanza* de singularidades.

Por este sutil ventisquero echa a andar el complejo itinerario de Georges Bataille hacia la “comunidad de lo imposible”; esto es, hacia un mito hueco –o “acéfalo”– interrumpido y cortado en su propia cabeza. La comunidad imposible es la comunidad incompleta.<sup>70</sup> Robada a la obra en forma de un *désœuvrement* que coincide con la figura de la incompletud (*inachèvement*): “Hay identidad de objeto y sujeto (el objeto conocido, el sujeto cognoscente) –había anotado Bataille contra la gran totalidad hegeliana de la *Fenomenología*– si la ciencia incompleta, incumplible, admite que el objeto, de por sí incompleto, es incompletable, incumplible”.<sup>71</sup> Sólo en caso de ser incompleta la comunidad puede vivir sin olvidar su propia finitud constitutiva, sin extraviar su propio límite (el límite del y en el *proprium* suyo). Sin embargo, recién se definió “complejo” el itinerario de Bataille. Es tortuoso, rico en contradicciones, en curvas agudas y en conflictos con sus otros compañeros de camarilla y consigo mismo. ¿Por qué? Porque esta “crítica” (en el sentido etimológico de “división/interrupción”) del mito es datable sólo a finales de los años treinta. No sólo eso, sino que nace de una propensión distinta por el mito que antes de ese entonces había alineado a Bataille con todo un grupo de intelectuales reunidos, justo comunitariamente, en torno al Collège de Sociologie.<sup>72</sup> Aludo a quienes habían asimilado, y luego interpretado autónomamente, el magisterio de la gran antropología francesa de Lévy-Bruhl, de Mauss y de Dumézil en el sentido de una nueva necesidad de “mito social” funcional a la nueva compactez de la comunidad dis-

<sup>70</sup> Véase R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bolonia, 1988, pp. 245 y ss. [trad. esp.: *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006].

<sup>71</sup> G. Bataille, *Le coupable* (1944), en *Œuvres Complètes*, París, 1973, t. v; trad. it.: *Il colpevole*, Bari, 1989, p. 37 [trad. esp.: *El culpable*, Madrid, Taurus, 1974].

<sup>72</sup> Véase I. Rieusset, “Fonction et signification du mythe dans le Collège de Sociologie”, tesis de III<sup>e</sup> cycle, Universidad de París.

gregada desde el fin del vínculo religioso. Todo ello no sin una precisa referencia a Sorel –pero también al pragmatismo–,<sup>73</sup> leído precisamente por Jules Monnerot como aquel que antes que otros había detectado la caracterización no sólo social, sino esencialmente “activa”, productora de socialidad comunitaria, del mito: a diferencia de Durkheim, que tiende prevalentemente a los mitos “fríos”, aquellos “que sobre todo interesan a Sorel son los mitos en actividad [...] Si está en actividad, el mito, como todo aquello que está en vida, tiene un porvenir”.<sup>74</sup>

En torno a Bataille, Caillois y Guastalla toman esta cifra operatoria, poiética, comunitaria, y lo hacen en positivo, en directa oposición al carácter inoperante, pasivo, impotente de la literatura. Si para el primero, mientras la literatura siempre es asunto del individuo, “el mito, al contrario, pertenece por definición a lo colectivo, justifica, sostiene e inspira la existencia y la acción de una comunidad, de un pueblo, de una corporación de oficio y de una sociedad secreta”,<sup>75</sup> el segundo profundiza aun más su oposición a la literatura identificando en esta última, desde su nacimiento en Grecia, una fuerza disgregadora respecto de la cohesión cívica generada, en cambio, y *prácticamente vivenciada*, en el mito.<sup>76</sup> Y en dicha *vague* neomitológica participa el Bataille de los años treinta. Su ensayo programático de fundación del Collège, pero no sólo éste, va por completo en esa dirección cuando opone al mito “muerto” del arte un “mito *vivo*” dotado de potencia conglomerante:

Sólo el mito devuelve, a quien quedó despedazado después de cualquier prueba, la imagen de una plenitud extendida a la co-

<sup>73</sup> Véase P.-L. Landsberg, “Introduction à une critique du mythe”, en *Esprit*, enero de 1938, pp. 512-529.

<sup>74</sup> J. Monnerot, “Georges Sorel ou l’introduction aux mythes modernes”, en *Inquisitions*, París, 1974, pp. 7-48.

<sup>75</sup> R. Caillois, *Le mythe et l’homme*, París, 1938, p. 154; trad. it.: *Il mito e l’uomo*, Turín, 1998, p. 89 [trad. esp.: *El mito y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988].

<sup>76</sup> Véase R. M. Guastalla, *Le mythe et le livre*, París, 1940.

munidad donde los hombres se reúnen. Sólo el mito entra en los cuerpos de quienes aquél congrega y a quienes requiere esa misma expectativa.<sup>77</sup>

Así como la superposición de mito y rito se inscribe en una concepción energética del sacrificio –y de lo sacro– que anuda obra y sujeto en una misma colectividad viviente. El mito no es ni el modelo arquetípico de un origen extraviado ni una mera ficción literaria, sino realización *en acto* de aquello que es más común.

Precisamente esta opción activista a favor del mito contra la literatura es lo que pone radicalmente en cuestión Bataille a partir de los años cuarenta. Su difícil relación con Breton y con ese nuevo romanticismo que pretendió ser el surrealismo está marcada por dicha dialéctica. Mientras el propio Breton insiste cada vez más en el carácter “colectivo” y “social” del mito<sup>78</sup> –ya no contrapuesto, sino atribuido, a la literatura y a las artes contemporáneas–, llegando a preguntarse “en qué medida podemos elegir o adoptar, e imponer un mito en relación con la sociedad que juzgamos deseable”,<sup>79</sup> Bataille empieza en cambio a socavar desde dentro el mito hasta vaciarlo de cualquier eficacia política. Sólo un mito que, antes que producir o construir un nuevo orden, sobrevenga a un movimiento de pérdida expresa la verdad de la existencia. Sólo un mito vacío –y por ende un vacío de mito– puede trazar el perfil precario de nuestra época. En el enigmático texto titulado “L’absence de mythe”, Bataille escribe:

<sup>77</sup> G. Bataille, “L’apprenti sorcier” (1938), en *Le Collège de Sociologie*, ed. de D. Hollier, París, 1979; trad. it. en *Il Collegio di Sociologia*, ed. de D. Galletti, Turín, 1991, p. 29 [trad. esp.: *El Colegio de Sociología*, Madrid, Taurus, 1982].

<sup>78</sup> Véase A. Breton, *De la survivance de certains mythes et de quelques autres mythes en croissance ou en formation* (1942), París, 1988.

<sup>79</sup> A. Breton, “Prolégomènes à un troisième manifeste du surréalisme ou non” (1942), en *Manifestes du surréalisme*, París, 1972, p. 303; trad. it.: en *Manifesti del surrealismo*, Turín, 1987 [trad. esp.: en *Manifestos del surrealismo*, Buenos Aires, Argonauta, 1992].

El espíritu determinado por este momento del tiempo necesariamente se seca; y, en esa máxima tensión, desea ese secarse. El mito y la posibilidad de mito de deshacen: subsiste sólo un vacío inmenso, amado y miserable. La ausencia de mito acaso sea este suelo, inmutable bajo mis pies, pero que acaso también se desploma.<sup>80</sup>

Qué debe entenderse por “ausencia de mito” el autor lo explica inmediatamente después, cuando especifica que “es también un mito: el más frío, el más puro, el único *verdadero*”.<sup>81</sup> ¿Por qué es también ella un mito? Porque –como ya se señaló–el mito es la *única* dimensión de la vida o, aun mejor, de la voluntad de vida que constituye la subjetividad. ¿Pero por qué “El más frío, el más puro, el único *verdadero*”? Aquí aparece el punto decisivo en que Bataille se aparta de cualquier mitología de la obra, esto es, una vez más del mito: el único verdadero porque sustraído a la segunda potencia, a la autocelebración, al mito del mito. El único internamente delimitado por su mismo vacío. Suspendido o interrumpido por una ausencia más “pura” y más “fría” que cualquier presencia. ¿Pero cómo puede también llamarse esto mito de la ausencia de mito? ¿Cuál es su verdadero nombre? Dicho nombre, para Bataille, coincide con el de la literatura: ya no evitada por inoperante, sino indicada, precisamente debido a esto, como el único espacio sin lugar capaz de sustraer al mito su poder remitificador. De despojarlo de su mítica presencia. Y de restituirlo a su originaria ausencia:

De este modo la poesía autónoma, aunque aparentemente *fuese* creadora de mito, no es en última instancia más que una ausencia de mito. De hecho, este mundo en el que vivimos no engendra ya

<sup>80</sup> G. Bataille, *L'absence de mythe*, en *Œuvres Complètes*, 1988, t. XI, p. 236 [trad. esp.: “La ausencia de mito”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001].

<sup>81</sup> *Ibid.*

mitos nuevos, y los mitos que la poesía parece fundar, si no son objetos de fe, sólo muestran al final el vacío.<sup>82</sup>

La literatura es la única realidad capaz de eludir la obra, lo productivo, lo político –la única actividad radicalmente *impolítica*– porque está tramada por una constitutiva irrealidad. O también debido a su capacidad de vivir, ella sola, a la altura de la muerte, como Bataille escribirá, contra cualquier forma de *engagement*, a René Char en mayo de 1950.<sup>83</sup> Es no sólo lo Incompleto sino lo Incumplible, lo Inconsumable. Lo que no tiene necesidad de interrumpirse, en tanto interrupción ella misma. La verdadera literatura no “hace obra” aunque se transmite en una cadena infinita de obras. Está rozada por el mito. Siempre expuesta a su retorno: sujeta a las operantes demandas de “nueva mitología”. Pero también al reparo de ellas. Defendida por su constitutivo “no-hacer”: por la *decreatio* que conlleva, como puro contracanto, cualquier auténtica creación. Es forzosamente revelación. Pero revelación interrumpida. Revelación de lo irrevelable, esto es, de una interrupción que pide a la obra no ser interrumpida.

<sup>82</sup> G. Bataille, *La littérature et le mal* (1957), en *Œuvres Complètes*, op. cit., 1979, t. ix; trad. it.: *La letteratura e il male*, Milán, 1987, p. 78 [trad. esp.: *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1959].

<sup>83</sup> G. Bataille, “Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain” (1950), en *Œuvres Complètes*, 1988, t. xii, pp. 16-28.



## VI. OBRA

1. Me gustaría proponer una reflexión acerca de lo impolítico desde el interior de un solo texto específico, el segundo comentario de Karl Barth a la *Epístola a los Romanos* de san Pablo (1922). ¿Por qué este texto? Resulta demasiado obvio recordar que (como en otro tiempo la carta de Pablo, como en otro tiempo el comentario de Lutero) quiebra radicalmente una entera tradición de pensamiento y se sitúa en el origen de una nueva mirada acerca del mundo. Ya menos impreciso es recordar la circunstancia de que la epístola paulina constituye el primer gran documento de pensamiento cristiano acerca de la política. Sin embargo, el punto que desearía proponer aquí a la atención es, una vez más, otro: Barth pone de relieve el hecho de que Pablo es el apóstol de los paganos; ni de los judíos ni de los cristianos. Ni de aquellos que obran según la Ley ni de aquellos que pretenden obrar conforme a Justicia. Al contrario: de aquellos que, aun más, obrando *sin* justicia, separan en modo absoluto justicia y obra, postulan la obra fuera de la justicia, sustraen la justicia a la obra. De aquellos –como se expresa Barth– cuya “desnudez y debilidad [...] simboliza la desnudez y debilidad de [todos] los hombres” (p. 387 de la trad. de G. Miegge, Milán, 1962, que también utilizo para los fragmentos sucesivos),\* de una desnudez y una debilidad, esto es, de una finitud, que no puede atribuirse a valor, valorizarse, sin traicionarse.

\* Para la presente traducción se tiene en cuenta la versión publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1998) y, cuando es posible, se hace constar la numeración correspondiente a continuación de la mencionada por Espósito entre corchetes. En este primer caso, la cita corresponde a pp. 474-478. [N. del T.]



Con todo –y ésta es la tesis rectora de todo el Comentario– esa traición es no sólo posible, sino también necesaria. Acerca de su necesidad volveremos más adelante. De momento, detengámonos en su fenomenología. Ésta coincide con una “abolición del límite”, con un “cruce de la línea” de separación entre hecho y valor, existencia y esencia, lo que somos y lo que nunca podremos ser. Ésta es la meta polémica del *Römerbrief*: la reducción –antropológica, religiosa, ética– del Otro a la realidad del mundo o, al contrario, la elevación de la realidad del mundo a la alteridad del Otro. Su pretendido carácter ilimitado. Contra dicha presunción “romántica”, Barth defiende un absoluto “espíritu realista” (p. 468). Siente, como Pablo, “una feroz aversión por las ilusiones, un decidido rechazo a doblegarse ante cualquier fama usurpada” (p. 61 [135]). Practica una tajante “conversión de todo romanticismo a la objetividad” (p. 468 [561]). Semejante realismo antiutópico, antirromántico, antimítico puede condensarse en la fórmula, repetida con infinitas variaciones: “el mundo no deja de ser mundo, y el hombre sigue siendo hombre mientras lo percibe” (p. 13). Contra cualquier divinización del hombre y engrandecimiento del mundo, él los restituye a lo que *solamente* son. Puede percibirse incluso un implícito acento maquiaveliano en esta defensa de la existencia, frente a cualquier sobrevaloración ético-religiosa, en el contexto en que se hace referencia a la “brutal realidad que hace su despliegue en cualquier instante en toda la extensión del acontecer humano, en el parto, en la enfermedad y en la muerte, en las hambrunas y en las guerras, como sino de las personas y de los pueblos” (p. 284 [369]). Desde luego, una vez fijados los límites determinados de la existencia, Pablo-Barth no se detiene en ese dato, en el sentido de que no se sitúa en su interior. Sin embargo –y es el factor decisivo–, tampoco en su exterior. Porque no existe un punto externo desde donde el hombre pueda mirar el mundo. Sólo el Otro puede mirar desde fuera el mundo, pero debido al hecho mismo de que en el mundo no existe. Se trata de una relación biunívoca. Sólo la presencia del Otro cierra en sus límites el mundo. Pero sólo el cierre del mundo en sus límites recorta el espacio del Otro:

¿De dónde viene la posibilidad de llamar mundo al mundo y de delimitarlo como tal en contraposición a otro, desconocido? ¿De dónde la posibilidad de llamar tiempo al tiempo, cosas a las cosas, hombre al hombre, y de concebirlos relacionándolos con un “sólo” inevitable? [...] Todos estos “¿de dónde?” remiten, cual rayos, a un punto del que nosotros provenimos, a un presupuesto del que hemos partido. *Desde allí* se nos mira, delimita, elimina, arrolla y juzga a nosotros y al mundo. (p. 66 [140]).

Que ese punto no forme parte del mundo abre un problema de interpretación a cuyo respecto conviene llamar la atención. La mirada debe detenerse en la realidad de esta no-existencia no menos que en la inexistencia de esta realidad. La realidad del Otro no existe del mismo modo en que su no-existencia es real. Por ello debe concebírsela como “línea”, “límite”, confín de lo existente, más allá del cual nada se extiende, excepto esa nada:

Aquel punto de la línea secante misma, como todo el plano desconocido cuya existencia él anuncia, no se extiende al mundo conocido por nosotros. Las irradiaciones, o más bien los sorprendentes vacíos y cavidades mediante los cuales se hace notar dentro de la evidencia histórica, no son vez alguna el otro mundo (p. 5 [77]).

No son el “otro mundo”, porque no existe “otro mundo” alguno. Existe el otro *respecto del* mundo, pero en una dimensión absolutamente desconocida al mundo. La diferencia no es de sustancia, sino de perspectiva. Si fuese de sustancia debería suponerse que existe otra entidad capaz de oponer resistencia a este mundo y derrotarlo: la tesis gnóstica. Son conocidas las acusaciones de gnosticismo –o de marcionismo– destinadas al *Römerbrief*. Y también se sabe que sólo los trabajos posteriores de Barth pondrán fin a la polémica esclareciendo retrospectivamente la posición del autor a propósito de ello. Con todo, debe agregarse que ya el Comentario a Pablo, en su versión definitiva, es muy tajante a este

respecto. Para enunciarlo brevemente: la oposición al monismo histórico-dialéctico nunca se desliza hacia una forma de dualismo gnóstico, de sustancialización del Otro, de entificación de lo Presupuesto. Y ello porque la negación nunca se pone en relación meramente opositiva a la afirmación. Si así fuese, el mundo se desvanecería ante Dios, la creación ante la redención, la ley ante la fe:

¿Cómo nos defenderemos de esta apariencia y del consiguiente reproche de dualismo gnóstico? Es *imposible* defendernos de ella si no entendemos en *toda* su radicalidad el radicalismo de la verdad que emerge aquí. Una negación que permaneciera como negación junto a la afirmación no sería una negación auténtica, crítica: debería ser negada de nuevo enseguida (p. 90 [165]).

Este tramo es muy explícito. Lo negativo debe verse librado de su propia fijeza categorial, de cualquier acepción dualista-opositiva. La Alteridad no puede seguir siendo simple negación. Precisamente si quiere ser negación radical debe volverse a la vez absoluta afirmación, *negación afirmativa*:

Lo otro de donde provenimos –en su contraposición con todo lo existente, con todo lo conocido, con todo lo objetivo, lo temporal, lo humano– no sería bajo ninguna circunstancia su otro, si no fuera conocido bajo todos sus aspectos en su significación originaria, consumadora, de afirmación última (*ibid*).

Y esta afirmación está fuera del lenguaje del mundo, de su decir sin antinomias, de su lógica no-contradictoria: la no-contradicción es la ley del mundo, no de aquello que lo niega y negándolo al mismo tiempo lo afirma.

Que esta dialéctica no sea de matriz filosófica –como igualmente se afirmó– lo prueba no sólo la circunstancia de que no se sitúa en el tiempo, sino en el confín entre tiempo y eternidad, pero también de aquella que en la primera no se da superación, conciliación, *Aufhebung*: el sí no elimina el no, ni el no elimina el sí: lo

implica. Por otra parte, el hecho de que descansa sobre la presuposición del *kerygma* significa que no reenvía a la prepotencia del pensamiento, sino a su crisis. Ella no “consume” al sujeto, sino que lo interrumpe mediante la presencia inapropiable del Objeto. Sólo este último pone en movimiento la dialéctica. Y por tanto sólo con éste se condice la calificación de “sujeto”. Sin embargo, y a su vez, que sólo el Objeto sea sujeto de su propia objetividad quiere decir que dicha objetividad no tiene carácter alguno de mera objetividad (*Gegenständlichkeit*) y que es distinta a cualquier objetividad. En este sentido debe entenderse la afirmación barthiana de que “el Dios verdadero es el origen –desprovisto de toda condición de objeto– de la *crisis* de todo lo que tiene condición de objeto” (pp. 56-57 [131]): el Objeto enviste al sujeto con una alteridad que lo sacude y lo entrega a un desdoblamiento imposible de componer. O, mejor formulado, pasible de composición –dentro de esa escisión– sólo en la fe:

*No soy yo* este sujeto en cuanto que él como sujeto, como lo que él es, me trasciende de modo absoluto, difiere radicalmente de cuanto yo soy. Y *soy* este sujeto, en cuanto que lo que él hace, su predicado: la fe, consiste precisamente en establecer la identidad entre él y yo (p. 125 [201]).

Es la fe el punto geométrico –sin espacio ni tiempo– de interrupción del sujeto. En primer lugar, debe recordarse que Barth se interesa por ella no desde la vertiente –pietista-liberal, en cierto sentido aun luterana– de sus disposiciones psicológicas, sino desde la de su contenido kerigmático. Es un *primum* absoluto, en el doble sentido de que no la antecede conciencia religiosa alguna, actitud espiritual alguna, *praeambulum* alguno; y de que no produce consecuencias, efectos, méritos. No transforma y no aumenta, no es una cualidad, tampoco un estado. No sirve para esclarecer ni para justificar el mensaje de la Revelación. En definitiva, no es cosa alguna de positivo en el sentido del ser, del tener o del hacer. En cambio, es exactamente aquello que pone en tela de juicio cualquier ser, tener y

hacer: "Es cavidad, es sometimiento a lo que nosotros *jamás podemos llegar a ser, tener ni hacer*, a aquel que *jamás* llega a ser mundo, *jamás* llega a ser hombre" (p. 62 [136]). Es "espacio vacío", "limitación", "paradoja". No "posición", sino "desarraigo"; no "plataforma, sino "decisión"; no posibilidad "posible", sino "imposible".

Sin embargo, Barth empuja aun más adelante su obra de desustancialización de la fe en el momento en que niega cualquier privilegio de los creyentes con respecto a los no-creyentes. Y aun más: no sólo el creyente no está aventajado con relación al no-creyente, sino que en cierto modo está penalizado, en el sentido de que está menos expuesto que éste a la autónoma potencia salvífica del Otro, más proclive a "subjetivizar" lo que es pura objetividad. En este trance Barth parece autorizar una lectura "infiel" de su propio texto. Si la fe es carencia de contenidos, cavidad, vacío, ausencia, podría llegarse a la conclusión de que la máxima fe coincide con la no-fe, con el ateísmo: "También la fe es increencia si, en algún sentido, quiere ser más que cavidad" (p. 32 [105]). Así, ella imposibilita cualquier experiencia subjetiva, tan pronto como destituye de cualquier consistencia al sujeto. Que le sustrae lo que aquél tiene de más propio, es decir, la subjetividad misma como tal. En cierto modo sigue siendo sujeto; pero cortado transversalmente por una alteridad que no le pertenece: ajena, extraña, extranjera, desconocida. Por una alteridad no definible de otro modo que como distancia (entre sujeto y obra, entre obra y salvación, entre salvación y sujeto). La fe no significa otra cosa que inoperancia subjetiva de la salvación, sustraer a la subjetividad de la obra aquello que salva. "Por esto" ella "se diferencia [...] de toda intramundanidad del mito y de la mística", de sus "altibajos" y "enriquecimientos" (p. 117 [192]). Si el mito se multiplica interrumpiendo cualquier interrupción, la fe interrumpe la interrupción del mito: "El paso más [allá] del abismo [e]s imposible [como] tránsito paulatino, [...] ascenso escalonado, [...] evolución de una orilla del abismo a otra. Por el contrario, se da una ruptura súbita en el lado de aquí y el comienzo de algo completamente distinto en el otro lado" (p. 221 [303]).

2. ¿Pero qué quiere decir que la fe “interrumpe” el mito? En primer lugar, como ya se vio, que el mito encuentra en la fe un punto de depotenciación –una pausa, una herida, una *siinkopé*– que impide su metástasis. Un punto en que se ve frenada la maquinaria mitológica de su remitificación. Pero esto no es todo. Que la fe interrumpa el mito –y no lo elimine, no lo “termine”– significa también que ese punto de interrupción se sitúa en el interior mismo del mito. Que aun éste se vuelve mito toda vez que se proponga como definitiva desmitificación. Barth lo recuerda repetidas veces, pero en especial allí donde se enuncia que el Otro “puede ser entendido dentro de la evidencia histórica *sólo* como mito [*als Mythus*]” (p. 6) o también que “si se prescinde por completo del mito no es posible hablar *del* evento mediante el cual el Logos se vuelve mito [*Logos zum Mythus wird*]” (p. 227 [309]). ¿Cómo ha de entenderse esta afirmación? En primer término, en el sentido, más general, de que no hay oposición entre *logos* y mito, e incluso que el mito coincide con la realización del *logos*, con su “puesta en obra”. Pero también en el de que el conocimiento mismo de aquello no puede darse si no es en forma mítica. Si el mito coincide con la realidad, no hay un punto de lo real a partir del cual pueda verse la coincidencia de realidad y mito. A dicho vínculo remite la observación de Barth: “Pretender situarnos ‘en el vacío’ equivaldría a intentar una empresa descabellada y condenada al fracaso. Porque podemos pasar de una habitación a otra, pero no saltar de la casa al vacío” (p. 211 [292]). Es cuestión también en este caso de esa actitud autocrítica que veta cualquier “consistir” en determinada posición (siquiera la posición de la autocrítica misma), en pro de una ininterrumpida impugnación con respecto al Comentario y a la epístola en sí: “De nuevo hay que quebrar la fragilidad [de nuestro espíritu]. ¡Pablo *contra* el “paulinismo”! ¡La Carta a los Romanos misma *contra* todo punto de vista de la Carta a los Romanos!” (p. 484 [577]). Cualquier violación de este principio, cualquier *apaysement* en el “sí” tanto como en el “no”, cualquier adopción del punto de vista *propio*, sería de por sí mítica, como sucedió con los Reformadores que “mitologizaron” (p. 306) la idea de elec-

ción contraponiendo a elegidos y réprobos, unificados, en cambio, en el misterio de la “doble predestinación”; tal como sucede con el propio Barth cuando parece trastabillar hacia el principio origeneano (y hegeliano) de apocatástasis o hacer prevalecer el Dios revelado por sobre el oculto.

Pero también en este caso hace falta ir más a fondo: de índole mítica es, de todos modos, la actitud, el comportamiento, la obra del hombre en cuanto constitutivamente “incapaz de tolerar la verdad” (p. 336 [424]). ¿Por qué el hombre es incapaz de tolerar la verdad? ¿Por qué la expulsa necesariamente afuera de su vida? ¿Por qué la reduce y distorsiona? Ciertamente por una razón evidente para quien haya comprendido el sentido del Comentario y de lo que él comenta: porque la verdad pasa por la “puerta estrecha” (p. 148) de la muerte se es sólo desde la perspectiva de la muerte que puede plantearse el problema de la vida. Porque la muerte es “la ley suprema de este mundo”. Es “juicio” y “giro”, “barrera” y “salida”, “fin” y “principio” (p. 147). Por ello el hombre “sólo puede morir a consecuencia de la verdad” (p. 337 [424]). Por ello, “de nuevo puede uno sumergirse en el agua en la isla de la verdad que emerge del mar, pues tan pronto como uno quiere posar en ella un pesado pie, ella se cubre de nuevo con la corriente que la tapa [y nosotros nos ahogamos]” (p. 379 [469]). Aquí se señala una imposibilidad y a la vez una necesidad. El hombre no puede no tender a la verdad, pero la verdad lo hiere de muerte. Es su misma muerte como muerte del sujeto. La verdad es el Objeto. Por esto no puede darse “humanamente” si no es como religión, ley, obra. Sin embargo, la obra es justo lo que –en su tendencia a la consumación– niega la muerte.

Es el problema de la ética. Planteado a partir de un presupuesto realista que Barth no tiene intención alguna de matizar:

Este mundo tiene una “figura”, un esquema, una ley constitucional. Esta consiste en el impulso universal a la luz (¡creada!), a la vida, a la plenitud, a procrear y a lo procreado; a la *criatura*; en el afán de disfrute, de poseer, de triunfar, de saber, de tener poder y

razón, en el impulso hacia una perfección imaginada como apetecible y alcanzable, hacia la *obra*, en cuanto que el hombre debe ser el centro secreto de este cosmos (p. 416 [508]).

Hay un nexo fuerte y directo entre la operabilidad del mundo y la centralidad del hombre como sujeto suyo. El hombre que adopta su propia esencia como el centro infinito de la existencia es el hombre productivo, el hombre "operativo". Por ello el mundo pertenece a la Obra. Sería inútil ocultar o menospreciar este dato porque consiste en *el* dato del mundo. Con él deben ajustarse cuentas rigurosas. No sólo porque es mundanamente ineludible; porque la obra –en todas sus acepciones, religiosas, jurídicas, políticas– es insuprimible en cuanto tiende a coincidir con el principio vital mismo. Sino porque querer eliminarla entraría en contradicción con esa intención misma. Ése es el factor que hay que enfatizar en el razonamiento de Barth, y motivo de su elaboración de una ética pese a la "imposibilidad" de la ética: también la negación de la obra –el quietismo, la renuncia, la ascesis– es obra, siquiera en negativo. También ella, cuando se la absolutiza como aquello que ha de hacerse, es una forma del "hacer", e incluso la más mítica, porque la más inconsciente de su propio estatuto de obra, de su ser "obrada" negativamente. A esto se debe que "no se pued[a] tener en cuenta 'obra' alguna, ni siquiera la más delicada y espiritual, *tampoco una obra negativa*" (p. 81 [158]). Si así fuese, Barth permanecería dentro de la concepción tradicional de la ética, al menos subvertida. Seguiría hablando el idioma del sujeto, de la voluntad, de la representación.

No es esa la senda seguida por él. No es la de una refundación de la ética, ni la de su reducción a cero. Es, en cambio, la senda de la crítica que surge de su misma crisis. De la crítica de cualquier valoración de la obra. Si hay una diferencia entre la necesidad del mito y su remitificación, es la diferencia misma que atraviesa la ética. Su diferir de sí misma, de su autofundación positiva. Ética "finita" –y sólo en este sentido fin de la ética– no diverge de la enunciación del límite de la obra, de su inevitable "humanidad". Pero humanidad sustraída al humanismo de la



consumación, fijada en su nuda índole creatural, en su insalvable finitud. Sólo la obra que preserva esta conciencia, que se deja recorrer y “criticar” desde este margen, que se sitúa precisamente allí donde falta cualquier lugar que no sea el confín negativo que lo bordea. Sólo esta obra resulta elocuente acerca de la ética finita, tiene las inflexiones del fin de la ética. Obra que no salva y no pretende salvar, que obedece a la ley sin presumir volverse justa, que permanece ligada a la existencia sin trascenderla en esencia:

El más pérfido intento de defensa del hombre (¡moral!) preocupado con razón, por su existencia, cuando [...] procura fundar la ética sobre el concepto de fines internos al mundo, antes que sobre el concepto de la negación crítica de todos los fines (p. 413 [505]).

No bien esta conciencia se vela, no bien despunta la crítica, no bien la experiencia ética, o religiosa “si cree ser más que cavidad, si cree ser contenido, posesión y disfrute” (p. 25 [98]), sin demora se subvierte en sujeto, voluntad, apropiación. En la ética *del* hombre. Y ésta es el objeto de la “gran perturbación [*Die grosse Störung*]”:

Cuando se desploman la singularidad, la obstinación y el albedrío del hombre, cuando el hombre es el sacrificado y nada más (cosa que puede suceder tal vez en un momento de suprema euforia y expansión vital), entonces actúa él de modo ético, porque eso es el final del mundo y la resurrección de los muertos. Lo ético de la acción [...] consiste en lo que vaciado del hombre resplandece en ella (p. 417 [509]).

¿Pero qué significa esta derrota del hombre, este “vaciado”? Ninguna otra cosa que su afirmación como sujeto de finitud. Abandono –y aquí aparece el “sacrificio”– a la diferencia que lo recorre distanciándolo de sí mismo, vaciando su plenitud, interrumpiendo su mito. ¿Cómo? No, por cierto, con otra obra: “¿Cómo podría entonces anidar en ‘acciones y hechos’ la seriedad y fuerza del *ethos*, la seriedad y fuerza de la gran perturbación?” (p. 418

[510]). Si acaso con la obra del Otro, con la tensión inaudita que evoca su nombre innombrable, con la potencia crítica contenida y anidada en su presuposición misma. Esa presuposición (*Voraussetzung*) no es resoluble en acto, acción, intención: "También para la ética hay una regla de oro: ¡*nunca* se solapan acción y requisito previo!" (p. 414 [506]); no es "orable" conforme a pureza de voluntad, ya que no existe voluntad pura, y que "todo *acto* volitivo es, en cuanto tal, libido, concupiscencia" (p. 416 [511]).

Toda voluntad. ¿Pero también todo pensamiento? En realidad, comentando Pablo XII, 1-2, Barth postula una excepción a este principio. Hay un pensamiento que puede salvarse de su propia "resolución en imagen". ¿Pero cuál pensamiento? ¿Pensamiento de qué? De nada que no sea el acto mismo del pensar. O de pensar *sin* acto:

¿De nuevo el pensamiento? ¡Pues sí! ¡De nuevo el pensamiento! La acción ética primaria es un *modo de pensar* muy concreto. Penitencia significa re-pensar. Este cambio de pensamiento es la clave del problema ético, el lugar donde se produce el giro que apunta a un actuar nuevo (p. 419 [511]).

Pongámonos de acuerdo –advierte Barth–: nada que tenga remotamente que ver con el "pensamiento de pensamiento", de cuño idealista; o con la presunción romántica de que Dios piensa en nosotros, que nosotros somos el pensamiento de Dios, Dios que piensa. ¡No! Tampoco en este caso se trata de una identificación inmediata con el Otro. Si acaso –como siempre en Barth–, es cuestión de identificarse desde una *inmensa distancia*. Esta distancia identificadora, esta afirmación de lo que nos niega y sigue negándonos justo al afirmarnos, recibe de Barth la denominación de pensamiento "repetido", "re-pensamiento (*Um-Denken*)": un pensamiento sin sujeto y sin acto que es tan intenso como para anular no sólo cualquier objeto, sino aun anularse a sí mismo como acto de pensamiento. No puede durar más que un instante. Pero un instante que percibe la Eternidad. La Eternidad concentrada en un instante:

En efecto, hay un modo de concebir la idea de gracia, de resurrección, de perdón y de *eternidad*. Ese modo de pensar coincide con aquella afirmación de la problemática más profunda de nuestra existencia temporal. Si en la *pregunta* acerca del sentido de ella conocemos el sentido último, definitivamente *último*, de nuestra existencia temporal, entonces pensamos con el estremecimiento más profundo el pensamiento de la eternidad. (p. 419 [512]).

¿Pero por qué este pensamiento sigue inmune al torpor producido por los restantes pensamientos? ¿Porque se postula en un lugar que puede no ser sólo lugar y en un tiempo que puede no ser sólo tiempo? ¿Porque es el pensamiento de la única ética crítica de cualquier ética? La respuesta está implícita ya en la pregunta: porque de por sí es pensamiento de la crisis del pensamiento, porque “pone es la crisis en el modo de pensar los restantes pensamientos [*die Krisis im Denken aller andern Gedanken ist*]” (p. 420 [512]). Porque es el pensamiento del *carácter injustificable* del pensamiento:

Las objeciones baratas (así como las justificadas) del antiintelectualismo *no* alcanzan a *este* pensar. En efecto, en el pensamiento del pensamiento de la “eternidad” se elimina la posibilidad de verse justificado mediante el pensamiento de cualquier otro pensamiento (*ibid.*).

3. Esta misma dialéctica entre lleno y vacío, característica de la ética, determina el marco barthiano de reflexión política: subvirtiéndola desde dentro en clave impolítica. ¿Pero qué significa en este caso “impolítica”? Que el nexo entre teología y política –siempre presente en Barth desde la militancia socialdemócrata de sus años juveniles hasta su compromiso antinazi de los años treinta, y aun la posición autónoma y original adoptada en la temporada de la guerra fría– no está soldado por la contigüidad entre las dos esferas, sino por su inevitable distancia. Y ese vacío –o el límite– que se cava entre teología y política salva a su vínculo de esa confusión teológico-política (que desnaturalizaría ambos términos). Y

aquí aparece el ángulo de visión desde el cual debe leerse esa parte “ardiente y refutada” de la epístola paulina que Barth comenta bajo el rótulo de la “gran posibilidad negativa [*Die grosse negative Möglichkeit*]”.

¿Por qué negativa? En primer lugar porque lucha poderosamente contra cualquier forma de ética política, contra cualquier eticización de la política, que nunca es otra cosa que politización de la ética. Así lo anticipa de inmediato Barth:

El motivo y el sentido de esta demostración no es la “recepción incondicional del Estado entre los poderes morales” [...] ni la “loa del origen divino de todo el poder del Estado” [...], sino, también aquí, el ataque al *hombre*, a su “pensar en grandezas”[,] a su arrogancia prometeica (p. 458 [550 y 551]).

Pero también negativa porque Barth explícitamente invita a una “no-actividad [*Nicht-Handeln*]” (*ibid.*) para la cual tranquilamente podemos emplear el término “impolítico”. El presupuesto de toda la línea argumentativa es el carácter “injusto” de todo derecho, en especial de lo que se representa justo: “Cuanto más perfectamente se manifiesta el derecho en la realidad fenoménica, tanto más se manifiesta como injusticia: *summum ius, summa iniuria*” (p. 459 [552]). Ese derecho que se desea justo es el Gran Inquisidor, su injusticia contra la absoluta Justicia de Dios. Ésta se revela, más que en su necesaria subjetividad, en su sedicente objetividad, en el hecho de que “aquí una entidad, cuya pretensión de valer como derecho se demuestra enseguida pura ficción, ataviada con el único nimbo real de su poder coactivo, exija obediencia y sacrificio como si ella fuera el poder coactivo de Dios” (p. 459 [552]). Debido a esta pretensión autolegitimadora suya, el derecho puede resultar definido mítico en su esencia: como sujeto que se pretende total, infinito, ilimitado por la ausencia de cualquier otro sujeto. Razón que desea objetivarse, norma que pretende deshistorizarse, decisión que se presenta como valor-que-plasmar, si no como *ya* plasmado. Contra dicha situación, contra dicho “orden”,

nace y crece el hombre “revolucionario”, cimienta su indudable superioridad por encima del hombre “reaccionario”. Barth no insiste mucho en este registro, como sí había hecho en el primer *Römerbrief*, aunque en ningún momento da la sensación de atenuar en sentido conservador su propio ataque a la teoría luterana de las nociones santificadas como partes integrantes del orden de la creación. Es más: nunca como en estas páginas se pone en constante relieve su carácter mitológico.

Sin embargo, a dicha mitología la revolución termina por contraponer un nuevo mito: el mito de lo nuevo. La convicción –mítica en igual medida que la primera– de fundar nuevo derecho: mítica en el doble sentido de creer que el derecho puede ser “nuevo” y en el de considerar que lo *novum* puede quedar abarcado en el repetitivo ciclo del derecho. La revolución olvida que su propio “*revolvere*” se corresponde perfectamente con el “eterno retorno” del *ius*. Olvida el carácter también subjetivo, y por ello inexorablemente mítico, de su propia obra: el nexo sinonímico de obra y mito en la absolutez del sujeto. Contrapone a la falsa objetividad del orden la falsa objetividad de su propio derecho:

¿Qué hombre tendría, pues, derecho a planificar y defender lo “nuevo”, un “nuevo” tiempo o mundo, e incluso un “nuevo espíritu”? ¿No es cierto que todo lo “nuevo” nace de lo existente en la medida en que el hombre *puede* disponerlo? (p. 461 [553 y 554]).

¿No es la instauración, ese “disponer”, el lugar mismo de lo “existente”, de lo “antiguo”? “Él [el revolucionario] piensa en la revolución que significa el establecimiento del orden verdadero, y hace la *otra* revolución, que es la verdadera reacción” (*ibid.* [554]). Y aun más. Mientras cree actuar en afán de justicia, actúa en realidad por venganza, da vida al eterno “resentimiento”; cuando se contrapone al orden existente, vuelve a presentar otro –¡y por ende el mismo!– orden existente; al usar el ropaje de Cristo, muestra una vez más el del Gran Inquisidor. El problema –prosigue Barth– reside en la imposibilidad, para el revolucionario, de man-

tener inamovible, de preservar, el signo “menos” ante las normativas humanas, y en la correspondiente necesidad de celebrarlos, santificarlos, mitificarlos, al hacer de ese “menos” un “más”. Por supuesto, este fracaso es de todos modos preferible a la actitud legitimadora y reaccionaria que asigna intencionalmente el signo “más” a sus propias normativas en clave teológico-política. Pese a todo, eso no impide que desde un punto de vista “algebraico” las dos actitudes sean equivalentes una a la otra en sustancia, según una inclinación natural e inmodificable que recorre la entera gama del accionar político.

A todo esto, pues, a la convergencia mítica de revolución y reacción, de menos y más, al destino en común de la acción, no puede responderse si no es con “un enigmático *no-actuar* [*Nicht-Handeln*] allí donde él como hombre se siente poderosamente llamado a actuar” (p. 461 [554]). Esta expresión es fuerte, y debe indagársela más. Aquí no se presenta sólo la invitación –ya presente en el comentario del año 1919– a desvalorizar el orden existente, dejándolo “*valer* según la modalidad aquí recomendada, sin sones, cantos, patrañas” (p. 464). No es sólo la demanda de liberar de la “flor azul del *Romanticismo*” (p. 465 [558]) cualquier política. Hay algo más, esto es, la reivindicación del carácter impolítico de la inacción y, al mismo tiempo, del carácter político de dicho impolítico. La indicación de su originaria inherencia a una politicidad todavía coincidente con el *initium*, todavía a salvo del “*revolvere*” repetitivo del mito. La inacción impolítica ha de ejercerse en esas situaciones-límite en que el hombre se siente “llamado del modo más enérgico a la acción”. Ella responde impolíticamente a un impulso político cuando la respuesta política llevaría a repetir, o potenciar, la situación existente. Atención: eso mismo impolítico, precisamente a causa de esa copertenencia al mundo de la acción –a causa de ser “practicable” y “practicado”–, no puede eludir del todo la forma del mito, sino al menos su pretendida objetividad, su máscara antimítica. Así, no está realmente fuera de la representación; también él representa: al menos a sí mismo. Sin embargo, al representarse a sí mismo, su propia ausencia de obra,

su propia inactividad, representa algo irrepresentable. Y aun más: lo Irrepresentable. Coperteneciendo a la acción, *practicándose* también ella, “accionando” como inacción, esta última no deja abolido, sino que por un breve instante deja impedido, suspende, el mito de la acción, es decir, su *obra de consumación*. Libera a la acción de la coacción a la obra: de lo productivo, de la necesidad de producir resultados y de producirse ella misma como resultado definitivo. De su estructura finalizada: el paulino “‘someterse’ es un obrar inútil en el mejor sentido” (p. 464 [557]). Sin finalidad. Acción definida, cerrada en el límite de su propia posibilidad no vuelta acto. O acción pasiva: fuera de la obra, inoperante.

¿Pero qué significa “acción inoperante”, acción sin obra o sin finalidad? ¿Y cómo contraponerla a la acción que obra? ¿Es posible tematizar una diferencia categorial entre acción que salva, que obra salvación, y acción que es testigo, que presta testimonio sin salvar y sin salvarse? Por mi parte, diría que Barth intenta al respecto una definición en negativo cuando alude a un “retirarse”, a un “evitar”, que no sea, por cierto, una renuncia de responsabilidad; y que inclusive sea su máxima asunción; que –como previamente se mencionaba– responda al “llamado” de la acción, aunque la sustraiga a la obra, a la realización de la idea, a la mimesis operativa de un modelo ideal. Y aun más cuando escribe que “el buen obrar”, como “negación del sujeto”, es “el no obrar de todo obrar [*das Nicht-Tun in allem Tun*] por el que todo obrar se remite a su origen [*Ursprung*]” (p. 468 [561]). La inacción es, por tanto, el origen de la acción, no su contrario, como una interpretación mecánica y bipolar de lo impolítico podría sugerir. La acción sucesiva, la auténtica acción, se determina necesariamente como abandono de ese origen que abarcaba *al mismo tiempo* acción e inacción, lo político y lo impolítico. O mejor aun: como su “puesta en obra”, su traducción en “acto”. Que además es su subjetivación, su rendición ante el sujeto: mientras ese origen, como acción *en* la inacción, *de* la inacción, era ausencia de sujeto, pura objetividad. Y por ello mismo ausencia de mito. Sólo el origen que antecede cualquier origen, el inicio de todo origen, presupuesto en el origen mismo de la

historia, está fuera del mito, en cuanto irrepresentable por el sujeto, sustraído a esa pretendida objetivación de sí mismo en que consiste su obra. Por ello, “sólo podemos tener razón en nuestro no obrar” (p. 470 [563]), y estamos llamados a “una acción llena de no acción” (p. 472). Ésta no es una posibilidad política. O mejor aun: no es políticamente plasmable porque su plasmación misma desplazaría y revertiría su presupuesto. Con todo, es una posibilidad que permanece en el núcleo íntimo de lo impolítico: la decreación de la acción. Revocación de la obra. Cuando eso llegase a suceder, si eso pudiese suceder antes de que dicha eventualidad consumiese su propio acontecer, la obra se vería arrastrada a su propio origen oculto, se volvería vano su impulso creativo. O se convertiría en acción *de nada*. Decreación, precisamente. Por consiguiente, el proyecto se retorcería sobre su propio impulso, la flecha volvería al arco, el río remontaría la corriente. Por consiguiente, la meta sería origen, y el origen sería meta. También de esta “imposible posibilidad” escribía Pablo de Tarso a los Romanos.

4. De todas formas, no sólo de ella. A la “gran posibilidad negativa” le sigue una “gran posibilidad positiva” que en cierto sentido devuelve la línea argumentativa de Barth a una senda menos hostil, a un léxico aparentemente más tradicional que del “carácter inconcebible” de la no-acción vuelve a lo concebible de esa extrema acción afirmativa que toma el nombre de “amor”. Es el mismo camino a contracorriente que también en ámbito moral alternaba con una ética “negativa” (esto es, con la crisis crítica de cualquier ética) una ética “positiva”, es decir, ese “amor del hombre por el hombre” que, aunque no absolutizable, representa el máximo *exemplum* humanamente positivo. Y a veces esa retraducción en positivo da la impresión de un relajamiento semántico –o de una conciliación teo-lógica, llevada a su máxima expresión en la gran *Dogmática*– del Comentario de Barth. Es como si antes que buscar al otro en el uno –éste era en definitiva el sentido último de lo impolítico barthiano– el problema fuese en ese momento buscar el uno en el otro o, más sencillamente, atribuir el otro al uno. Y



es lo que escribe Barth: el amor “en el otro busca el *Uno*, sirve al *Uno*, piensa en el *Uno*” (p. 435 [528]).

Pero también debe mirarse este movimiento oscilatorio –entre el uno y el otro, o entre lo negativo y lo afirmativo– bajo una luz distinta. Ya se observó cómo todo el Comentario reposa sobre la relación entre términos unidos exactamente por su oposición, identificados por su distancia. Ahora bien, pese a que los dos polos de la relación pasan por momentos de desequilibrio semántico, no hay que dejar de prestar atención a la dialéctica que forman. Ésta, como ya se señaló, registra a la vez el carácter inconciliable y la copresencia de los polos que pone en tensión. Piénsese, para tomar como referencia un tema que roza los de la ética y de la política, en la relación entre cada persona y la comunidad. Esta “imposible” relación de unidad *en y por* la distancia determina el rechazo de la categoría kierkegaardiana, o stirneriana, de “singularización” en cuanto esencialización de la existencia singular:

Con la referencia a su contenido auténtico, lo imposible, no se aniquilan, sino que se realizan las posibilidades reales de cada individuo. Con la gran inquietud del “todavía no” y del “ya no más” no se socava, sino que se fundamenta, la personalidad de cada individuo. Precisamente la exigencia de la fe dirigida a todos es la palabra del Creador que llama del caos de la individualización al individuo para que se vuelva tal (p. 88 [163]).

A esto también se debe el rechazo de la categoría tradicional de “comunidad” como lugar de homogeneización orgánica de los individuos. Barth lo señala primero en forma más elíptica, cuando afirma que “lo positivo que hay en esto positivo es algo diferenciado y diferenciador. Una comunión real entre hombres se da en lo negativo, en lo que les falta” (p. 75 [149]), tan pronto como

uno puede ser algo para el otro; desde luego, no *queriendo* ser algo para este; no precisamente por una riqueza interior, no mediante lo que él *es*, pero sí mediante lo que él *no es* (p. 9 [81]).

Más adelante lo dice de manera más distendida, afrontando directamente el tema comunitario. Contra cualquier “idea conservadora y romántica”, contra cualquier modelo “natural o sociológico”, contra cualquier “similitud” organicista de “cuerpo” y “miembros”, debe recordarse la circunstancia de que

nunca jamás para el individuo aquello que puede otorgarle el carácter de eticidad es lo *directamente* cognoscible y perceptible en el otro [...] nunca jamás es *un* otro o son *los* otros quienes pueden “exhortarlo”. *Comunión* debe ser lo que le salga al encuentro en la comunidad, es decir, el *otro* en la existencialidad plena de la disimilitud por antonomasia (p. 425 [517]).

Si la alteridad es el lugar de la existencia, eso significa que en la existencia el sujeto se pierde, extravía lo *proprium*, linda con esa nada de la subjetividad que es precisamente el Otro. No el otro sujeto –como todas las éticas de la comunicación querrían–, sino el otro en cuanto ausencia, interrupción, del sujeto. El otro al cual nada es comunicable sino precisamente la ausencia o la pérdida de comunicación, de puesta en común. Lo incomunicable, la diferencia, la división. Por ello, la persona singular *en cuanto tal* no es parte ni célula de la comunidad, sino “una magnitud absolutamente invisible que trasciende por completo a cada miembro, a su totalidad y a su relación orgánica” (*ibid.*; [518]).

Con todo, ello no impide que en otros tramos Barth subvierta el orden lógico-semántico de su exposición para afirmar la misma cosa desde el perfil de la identidad de los contrarios, antes que desde el de la oposición en la identidad. El Otro, *desde este punto de vista*, siempre es el Uno: “Los individuos en su relación con Dios forman la comunidad. Pero esta relación se realiza en la unidad del individuo, en el individuo. Cristo es el *Uno de cada* individuo y, por tanto, *la comunión de todos los individuos* (p. 431 [524]). ¿Cómo interpretar esta oscilación? Para hacerlo es necesario volver más en detalle al concepto de “límite” y al papel que éste desempeña en la dialéctica barthiana. Por lo general, y con razón, la crítica

enfaticó su cualidad, por así decir, “separadora”. Como también se vio aquí, límite es por sobre todo cuanto interrumpe una confusión idolátrica entre mundos distintos y separados. Pero esto no es todo: límite no es sólo aquello que divide. Es también lo que une. O mejor aun: que divide exactamente al unir con su propia ausencia de extensión las partes divididas. Pese a esto, tampoco esta expresión traduce adecuadamente la intención de Barth. Tal vez se daría un paso adelante hacia ella si se enunciase que en el límite, en *ese* límite, la distancia “limitadora” es tan absoluta que se pierde como simple distancia y se vuelve *futura* identidad. Que dicha identidad sea sólo futura, esto es, históricamente inalcanzable, no elimina su carácter de “eternidad”, de eterna presencia. Y cuando Barth había contrapuesto con mayor nitidez tiempo y Eternidad, escribiendo que “el juicio de Dios es el final de la historia. Una gotita de eternidad pesa más que todo el mar de las cosas sometidas al tiempo” (p. 51 [125]), inmediatamente después había agregado, en deliberada contradicción, que

la liquidación más radical de la historia, el No bajo el que cae toda carne, la crisis absoluta que Dios significa para el mundo del hombre, del tiempo y de las cosas, es también el hilo rojo que se protrae a través del ser-ahí y el ser-así de la historia. Lo perecedero *es*, conocido como tal, metáfora de lo imperecedero (pp. 51 y 52 [125 y 126]),

pretendiendo con esto no, por cierto, desmentir la distancia que media entre los dos mundos y sus tiempos, sino definirla –en el sentido constitutivamente binario, bivalente, del límite– justo como el lugar sin espacio, puramente liminar, de la simultaneidad. Esto significa que la identificación del “ya” con el “todavía no” no puede darse en la cercanía; que la identidad necesita la distancia; que no puede abolirse el límite, ya que precisamente éste entrelaza los tiempos en un vínculo no de coincidencia y, sin embargo, de recíproca copresencia: el uno diferenciado del otro, pero también el uno en el otro.

En este sentido bien puede señalarse –contrariamente a lo que a menudo se argumentó– que en Barth lo Totalmente Otro es, por eso mismo, el lugar de la historia, de la finitud, de la existencia: no en el sentido romántico de presencia de lo Infinito en lo finito; antes bien, en el paulino y juanino de presencia de lo finito en lo Infinito, de negación en la Afirmación:

Nosotros eliminamos toda igualdad entre el instante en el que suena la última trompeta y todo lo anterior y posterior a ese momento, y proclamamos con ello la simultaneidad de todo aquello que es antes y después porque no vemos ya antes ni después alguno que con su especificidad singular no estuviera bajo la luz de este instante, que no tomara parte en su dignidad y significación.

El juicio y la justicia de Dios nos garantizan en su auténtica trascendencia la más auténtica inmanencia de Dios (p. 91 [166]).

Que además dicha contemporaneidad pueda darse sólo en ese instante que “es y será algo propio, distinto, extraño, frente a todo antes y después” (p. 86) constituye la barrera antimítica contra cualquier expectativa de consumación humana:

Sabemos que todo lo creado, lo que está en el tiempo (¡y de lo no creado, de lo que no está en el tiempo, nada sabemos!) lleva en su seno su ser eterno como futuro eterno, desearía parirlo y nunca lo parirá en el tiempo (p. 292 [377]).

Sin embargo, en ese instante lo que está más lejos se reúne, se superpone, se entrecruza. Por ende, todas las cosas recuperan a la vez su tiempo y su eternidad. Y recuperan su eternidad sólo porque saben que no pueden salir de su tiempo, de su finitud, de su simple existencia.

El límite es, así, el lugar en que el Infinito postula lo finito. Lo plantea como *finito*, pero con eso lo *postula* en el sentido de que lo hace existir. ¿Qué significa que el límite sea el lugar de la existen-

cia? Significa que ésta se ve suspendida entre posible e imposible y que por intermedio de ella lo posible aferra por un instante lo imposible si la reconoce estrechamente limitada a lo posible. No es cuestión de una adquisición cognitiva, tampoco de un “incremento” ontológico. De un excedente que potencie la existencia. Sino exactamente de lo contrario. De la pérdida, para la existencia, de cualquier excedente, de cualquier potencia, de cualquier universalidad. De la nuda expresión de su propia presencia sustraída a cualquier representación, reduplicación, multiplicación. El límite no es otra cosa que el invisible eje de rotación que detiene a la existencia en sí misma, que la libera de la esencia y así revierte el imperativo en indicativo: ser aquello que se es. Diríase que ésa es la única salvación permitida porque alcanzable sin obra, en la separación de obra y salvación: simplemente por medio de una imperceptible modificación en la perspectiva, un destello en la mirada, un parpadeo. En ese entonces la negación se vuelve Afirmación, el no se evidencia como Sí, en la ley resplandece la Justicia. Y “el orden existente[,] reconocido en su pura negatividad como todo lo dado, comienza a resplandecer en la positividad de lo no dado” (p. 469 [562]). Para percibir esa luz hay que estar en la noche de la mera existencia, entregarse a la “infinita finitud [*unendliche Endlichkeit*]” (p. 284) *de aquello que solamente es*. Esa situación, ese “estar en el límite”, es lo que se entendió por “paganismo”. Y no es otro el destinatario de la carta de Pablo. Ni el del comentario de Barth. Se envían al pagano no en cuanto tal –no contrapuesto al cristiano–, sino al pagano como al hombre cualquiera, al hombre sin predicado (cristiano, judío, pagano), al género humano sin datos personales. Al “pagano: evidenciando toda su menesterosidad, su entreguismo y su indefensión” (p. 401 [492]). Para Barth ése es el sentido último de la Epístola. Ése es su destino. Incluso allí donde su propio autor lo traicione, reniegue de él, lo extravíe. Incluso cuando la respuesta cancela la pregunta. Incluso cuando la certeza reduce la gama de la libertad del hombre. Incluso cuando con lo inconclusivo de la búsqueda se superpone un epílogo. Al menos mientras en ese

epílogo siga resonando, acaso desoído y desatendido, el final mismo del epílogo. La promesa de su impugnación:

Al finalizar la Carta a los Romanos (como también sucede en el desenlace de las novelas de Dostoievski) se nos sitúa de nuevo ante la impenetrable problemática de la vida (¡también de la vida cristiana y de la vida comunitaria cristiana!) para que *no* encontremos salida *alguna* y comencemos otra vez desde el principio, para que veamos de continuo la tribulación en la que nuestra conversación sobre Dios nos ha metido (p. 486 [579]).



## VII. PALABRA

1. Daría la sensación de que entre política y lenguaje hay una atracción fatal. Si la política sigue siendo el reino de la acción, ésta, en el momento en que se torna política, resulta interpretada, envuelta, llenada por el lenguaje. Otorga y aguarda palabra. No se trata de simple función de transmisión (el lenguaje como instrumento de comunicación política). Hay algo más intrínsecamente constitutivo, que para muchos parece configurarse inclusive como potencial identificación. En este caso, ya no se considera que el lenguaje sea vehículo privilegiado, sino objeto mismo de la política. Verdadera política (el desplazamiento de la actitud descriptiva a la prescriptiva es típico del punto de vista en cuestión) es aquello completamente traducible en lenguajes, tanto como para en última instancia coincidir con éste: política *en* el lenguaje y *del* lenguaje.<sup>1</sup> Cuando entre los dos se abre el surco de una diferencia –ya sea hiato, fractura o distorsión– es señal de que la política se ve absorbida por la muda vorágine del engaño o hendida por el artificio del doble. Una alteridad empaña, pues, el tan límpido espejo de la palabra política e introduce en ella un elemento opaco y deformante: interés, poder, violencia.

Si esa tradición interpretativa está comandada por la ecuación aristotélica entre *zoon politikon* y *zoon logon ejon* –“Por ello no cabe duda de que el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que cualquier otro animal que viva en grey. De hecho, según sostuvimos muchas veces, la naturaleza no hace nada en vano; y al

<sup>1</sup> Véase G. Duso y A. Brandalise, “Linguaggio del contratto e politicità del linguaggio”, en *Laboratorio Politico*, núm. 4, 1982, pp. 26-51, amén de U. Curi y B. Giacomin, “Le logiche del linguaggio politico”, en *ibid.*, pp. 74-99.



hombre es al único animal que se le concede el habla”—<sup>2</sup> fue Hannah Arendt quien le dio la más completa organización tipológica: “Cada vez que está en juego el lenguaje, la situación se vuelve política por definición, porque el lenguaje es lo que hace del hombre un ser político”.<sup>3</sup> En ello el elemento más típico es por un lado la superposición del lenguaje-acción con la esfera del poder; por el otro, su contraposición con la esfera de la violencia. Así prosigue Arendt: “Ser políticos, vivir en la *polis*, quería decir que todo se decidía con las palabras y la persuasión, no con la fuerza y la violencia”.<sup>4</sup> Es conocida la crítica de Habermas con respecto a esa concepción “comunicativa del poder”: ésta tendría el desacierto de hipostasiar la imagen de la *polis* griega, tomando de forma irreflexiva su tradicional dicotomía entre lo público (política) y lo privado (economía). Reduciendo la política a la sola dimensión de la praxis —y no también de la técnica—, Arendt pagaría, según Habermas, el doble precio de proyectar hacia fuera de aquélla todos los elementos estratégicos y con esto abolir sus relaciones con el ámbito económico y social.<sup>5</sup>

Sin embargo, lo que sigue siendo más relevante con respecto al nexo tendencialmente sinonímico política-lenguaje no es tanto la oposición —de superficie— que separa a estos dos autores, cuanto antes bien la afinidad de base que los asimila dentro del mismo aparato categorial. Pese a que una contraponga y el otro asimile poder y violencia, ambos asignan al lenguaje el rol de defensa de una política no-violenta contra el avance e intromisión del dominio ilegítimo. Ni siquiera reincorporar a lo político la competición es-

<sup>2</sup> Aristóteles, *Política*, 1235a, trad. it. al cuidado de C. A. Viano, Milán, 2002, p. 77.

<sup>3</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, Londres y Chicago, 1958; trad. it.: *La condizione umana*, ed. de A. Dal Lago, Milán, 1988, p. 3 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005].

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>5</sup> Véase J. Habermas, “Hannah Arendts Begriff der Macht”, en *Merkur*, xxx, núm. 10, 1976; trad. it.: “La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt”, en *Comunità*, núm. 183, 1981, p. 66 [trad. esp.: “El concepto de poder en Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975].

tratégica por el poder, como hizo Habermas, modifica en sentido paradigmático su argumentación, que permanece ligada a un doble presupuesto metafísico: ante todo, a la convicción (prenietzscheana) de que existe una descripción verdadera del mundo, y que en torno a ésta sea posible alcanzar un consenso potencialmente extendido a todos los hombres; en segundo lugar, a la idea de preexistencia de un lazo ontológico originario que cualquier sujeto podría recuperar identificándose con los demás y, por consiguiente, consigo mismo; de hecho, la finalidad de la “comunidad ideal de la comunicación” es “reconstruir una intersubjetividad intacta que permite el entendimiento desprovisto de coacción de los individuos entre sí como pura identidad de un individuo que sin coacciones se entiende consigo mismo”.<sup>6</sup> En definitiva, el lenguaje llevaría al hombre al último estadio del desarrollo de la especie humana, en la medida misma en que lleva en su interior su originaria esencia comunitaria. Respecto de este dato teleológicamente normativo –es Apel sobre todo quien insiste en la necesidad de una *Grundnorm* universal sobre cuya base fundar racionalmente la ética pública–,<sup>7</sup> se considera cualquier alteración de la comunicación como una patología voluntaria o involuntaria del sujeto dialogante; una ruptura, aislable y eliminable, de esa *ley de la simetría* que –tanto para Habermas como para Apel– constituye la garantía nomológica y la prueba “ontológica” de la esencia no-violenta de la política-lenguaje.

En los siguientes párrafos veremos cómo precisamente la caracterización jurídica del lenguaje mina desde adentro la pretendida oposición de este último a la esfera de la violencia. Pero

<sup>6</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1981; trad. it.: *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 vols., ed. de G. E. Rusconi, Bolonia, 1986, vol. II, p. 66 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus].

<sup>7</sup> Véase K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Fráncfort del Meno, 1973; trad. it. parcial: *Comunità e comunicazione*, con introd. de G. Vattimo, Turín, 1977, pp. 205-268 [trad. esp.: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985]. Una apreciable reconstrucción desde adentro del pensamiento de Apel en S. Petrucciani, *Etica dell'argomentazione*, Génova, 1988.

antes de llegar a conclusiones más radicales, detengámonos a identificar los enlaces categoriales que llevan hacia ellas, esto es, los tres cauces de pensamiento que objetivamente convergen en la puesta en entredicho *ante litteram* del léxico conceptual habermasiano-apeliano (y también, al menos bajo ciertos aspectos, arendtiano); una convergencia anticipada por la desconfianza de Nietzsche con respecto al lenguaje: “la ‘razón’ en el lenguaje: ¡ah, qué vieja mujerzuela embaucadora! Temo que no nos libremos de Dios porque todavía creemos en la gramática”.<sup>8</sup> El primer vector crítico *versus* la *Diskursethik* es aquel que desde la gran antropología alemana de Helmut Plessner y Arnold Gehlen llega hasta el funcionalismo de Luhmann. ¿En qué sentido? En el de la cerrada oposición al presupuesto esencialista incluido en la idea misma de “comunidad humana”: “La esencia del hombre consiste efectivamente en su no-fijeza”, es decir, en el hecho de no tener esencia, según escribía ya en el año 1929 Günter Stern (*alias* Anders).<sup>9</sup> Y a esa categoría (también de origen nietzscheano) de indeterminación o “no-estabilidad” (*Unfestgestelltheit*) del animal-hombre remiten tanto el concepto hobbesiano de “máscara” o “armadura” usado por Plessner<sup>10</sup> como el (igualmente negativo) de descarga o “exoneración”, utilizado por Gehlen como un refinado y astuto expediente contra cualquier optimismo historicista.<sup>11</sup> No sólo eso, sino que sucede con una específica consecuencia en relación con el lenguaje que, una vez arraigado en la constitución biofísica del “sistema-hombre” (con el implícito reenvío al funcionalismo luhmanniano que esa expresión

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Götzendämmerung* (1888), en *Werke*, Berlín, 1967 ss., t. VI, 3; trad. it.: *Il crepuscolo degli idoli*, en *Opere*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Milán, 1967 ss., vol. VI, t. III [trad. esp.: *Crepusculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998].

<sup>9</sup> G. Anders, *Pathologie de la liberté* (1929), en *Recherches Philosophiques*, VI, 1936-1937, p. 51; trad. it.: *Pathologia della libertà*, Bari, 1994.

<sup>10</sup> Véase H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, Bonn, 1924; posteriormente en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, 1980-1985, t. V, pp. 82 y ss.

<sup>11</sup> A propósito de todo esto, véase AAVV, *Ratio imaginis*, ed. de B. Accarino, también autor de la lograda introducción, Florencia, 1991.

conllewa),<sup>12</sup> pierde toda connotación ético-espiritual en pro de una despojada valencia negativa: “la exoneración, para este entonces siempre implícito, de la presión de la presencia determinada se transforma, gracias al lenguaje, en la aniquilación de la presencia en general”.<sup>13</sup>

En esa potencia nihilista de la palabra tendremos ocasión de detenernos largamente. Pero no antes de una indispensable alusión a la segunda línea crítica del irenismo dialógico-comunicativo constituida, más que por la tradición hermenéutica, por su deconstrucción interna. No por la tradición hermenéutica –como se articula dialécticamente de Schleiermacher a Dilthey y al propio Gadamer– porque la impugnación del paradigma habermasiano efectuada por este último<sup>14</sup> no parece realmente librarse de la hipoteca metafísica y onto-teológica de un *Verstehen* entendido como trasposición identificante con el otro.<sup>15</sup> De hecho, es verdad que el diálogo hermenéutico presupone que se mantenga una distancia de perspectiva entre lector y texto, entre presente y pasado, entre lo uno y lo otro; pero es precisamente la persistencia de dicha distancia lo que aquel pretende reducir hasta el máximo de apropiación posible por parte del sujeto interpretante. A esto obedece la necesidad de deconstrucción de la hermenéutica, dirigida por Derrida en sentido de la “interrupción” y de la “suspensión” de esa intención apropiativa preservada y potenciada por el vínculo dialógico:

<sup>12</sup> De N. Luhmann véase por sobre todo *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1972, pp. 25-34.

<sup>13</sup> A. Gehlen, *Der Mensch* (1940), Wiesbaden, 1976; trad. it.: *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milán, 1983, p. 290 [trad. esp.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Suígueme, 1987].

<sup>14</sup> Véase la “Replik” de H. G. Gadamer a J. Habermas, AAVV, *Hermeneutik und ideologiekritik*, Fráncfort del Meno, 1979, pp. 284-315; trad. it.: *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia, 1979, pp. 284-315.

<sup>15</sup> Como también enfatiza G. Vattimo, en “L'ermeneutica e il modello della comunità”, en AAVV, *La comunicazione umana*, ed. de U. Curi, Milán, 1985, pp. 177-189.

Ya se hable de consenso o de malentendido, uno puede preguntarse si la condición del *Verstehen* en vez de ser el *continuum* del vínculo [...] no es más bien la interrupción del vínculo, cierto vínculo de interrupción, la suspensión de cualesquiera mediaciones.<sup>16</sup>

Esa “interrupción del vínculo” –o “vínculo de interrupción”– nos lleva así a la tercera, y más tajante, demistificación de la dialéctica dialógico-consensual. Consiste en el emplazamiento antimetafísico de Heidegger, situado simultáneamente dentro y fuera respecto del círculo hermenéutico. O acaso mejor: exactamente en el punto crucial de su suspensión. En la apertura a un sentido que más que otro sentido es, si acaso, sentido de lo otro y para lo otro. Un sentido, por tanto, que nadie ha de apropiarse o interpretar, sino librado a la inmediatez de su mero anuncio.<sup>17</sup> Que, aun así, dicha suspensión –o anuncio– además se determine siempre en la lógica del círculo, es adicional corroboración de la constitutiva ambivalencia, y hasta ambigüedad, de la atormentada reflexión heideggeriana acerca del lenguaje. Es obvio que en ésta no podemos ahora aventurarnos, si no es por el segmento específico que nos interesa aquí en directa impugnación de cualquier apologética comunitaria, irénica o vitalista de la palabra, es decir, por el nexa declarado entre lenguaje y muerte:

Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla, pero todavía está sin pensar.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> J. Derrida, “Buona volontà di potenza (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)”, en *aut aut*, núms. 217-218, 1987, p. 60.

<sup>17</sup> Véase, en esta línea, J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, París, 1982; trad. it.: *Le partizioni delle voci*, Padua, 1993.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959), en *Gesamtausgabe*, t. XII, Fráncfort del Meno, 1985; trad. it.: *In cammino verso il linguaggio*, ed. de A. Caracciolo, Milán, 1973, p. 169 [trad. esp.: *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990].

Una vez más, en este fragmento visionario, Heidegger revela su extraordinaria capacidad de permanecer dentro de la tradición filosófica occidental y contemporáneamente llevarla a contraccorriente de su significado que expone a mayores riesgos:<sup>19</sup> ¿no había ya Platón ligado de modo inescindible *logos* y voluntad de muerte?<sup>20</sup> ¿Y no había rasgado definitivamente Hegel el velo que cubría la potencia de aniquilación contenida en el lenguaje? Y lo había hecho aunque supiera –como Heidegger, por lo demás– que su crítica se dirige también hacia el interior del lenguaje. Sin embargo, en este texto se vuelve aun más evidente que en el núcleo mismo de la violencia se recorta la doble figura del lenguaje. Doble, en cuanto destinada a defender de la violencia, mediante la violencia, y a diferir la muerte con otra muerte.<sup>21</sup> Esta paradoja ilumina el “relámpago” de Heidegger: que sólo experimentando el riesgo mortal de la palabra es posible detectar en ella el trasfondo constitutivo de nuestra vida.

2. Es una tesis ya elípticamente anticipada por Walter Benjamin en la crítica filosófica que acaso resulte la más directa acerca de la contraposición jurídica entre lenguaje y violencia. No sólo el derecho –carácter paritético, simetría, igualdad entre los interlocutores, según el paradigma comunicativo de Apel y Habermas– no basta para sustraer la lengua al exceso de la violencia: es exactamente lo que la entrega a éste. Lo tópico de esta afirmación es ese tramo de “Zur Kritik der Gewalt” en que Benjamin, después de plantear como hipótesis que “hay una esfera hasta tal punto no violenta de entendimiento humano que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del ‘entenderse’, la lengua”, limita diacrónicamente esta excepción a una etapa origi-

<sup>19</sup> Acerca de “este” Heidegger, véase G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Turín, 1982 [trad. esp.: *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002].

<sup>20</sup> Véase Platón, *Fedón*, 64a.

<sup>21</sup> Véase en este sentido también C. Sini, *Il silenzio e la parola*, Génova, 1980, pp. 79 y ss.

nares –y hasta preoriginaria, como tendremos ocasión de ver mejor–, después de la cual “en un característico proceso de decadencia [...] la violencia jurídica también ingresó en esta esfera”.<sup>22</sup>

¿Pero qué desenlace tiene ese pasaje, y cómo? ¿Cuáles son las génesis y las etapas de ese tránsito que precipita en el interior del lenguaje la violencia mítica del *nomos*? Para responder a esta pregunta hay que dirigirse a otro texto, no menos críptico que el primero, en que Benjamin se ocupa precisamente del problema de la lengua. Allí la crítica del paradigma comunicativo está ligada a la refutación de su presupuesto mismo; es decir, el de la plena decibilidad de todo en un horizonte de comunicación ilimitada. Que no sólo siempre haya un resto inexpressado en cualquier comunicación, sino que éste –utilicemos una expresión de Wittgenstein– es su parte más importante es lo que Benjamin pretende demostrar. Y no obstante ello –en esto se presenta la línea divisoria respecto de cualquier mística del silencio–, sucede en el sentido de una indecibilidad que no excede, si inclusive se contrapone, al lenguaje, sino que en cambio lo habita y lo cincela como un límite constitutivo del decir mismo.<sup>23</sup> En esta clave debe entenderse la proposición inicial de que “no existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como en la inanimada, que no tenga de alguna forma participación en el lenguaje, ya que está en la naturaleza de todas ellas comunicar su contenido espiritual”.<sup>24</sup> Esto no significa que la palabra sea vehículo de determinados contenidos desde un sujeto hacia el otro. Al contrario: lo que la lengua esencialmente comunica no es otra cosa que su pro-

<sup>22</sup> W. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” (1921), en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, 1972 y ss., t. II, 1; trad. it.: en *Angelus novus*, con introd. de R. Solmi, Turín, 1962, pp. 17-18 [trad. esp.: “Para una crítica de la violencia”, en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Sur, 1967].

<sup>23</sup> Véase E. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Roma, 1980, pp. 79 y ss.

<sup>24</sup> W. Benjamin, “Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” (1916), en *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. II, 1; trad. it. en *Angelus novus*, op. cit., p. 51 [trad. esp.: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999].

pia comunicabilidad, su puro ser lingüístico. No se da una comunidad de sujetos preexistentes al lenguaje que se transmiten algo por intermedio de éste, sino sólo una lengua que comunica la esencia espiritual que le corresponde. De tal principio se obtiene una doble consecuencia: en primer lugar, que la estructura de la comunicación no es horizontal –ni simétrica; llegará a serlo sólo en la época de su propia decadencia jurídica–, sino vertical, como esclarece Benjamin con una repentina referencia a Dios en cuanto único destinatario de la comunicación. Y, más adelante, que la lengua humana está definida por una falta, por una ausencia, que determina un entramado insuperable entre expresado e inexpressado, comunicable e incomunicable, voz y silencio desde dentro de la palabra misma: “En toda forma lingüística impera el conflicto entre lo pronunciado y pronunciado con lo no pronunciado e impronunciable”.<sup>25</sup>

Es verdad que en cierto modo los hombres pueden replicar, repetir, la creación divina mediante el uso de nombres, que (también en cierto modo) rescata las cosas de su mutismo constitutivo, liberando al mismo tiempo la esencia espiritual de la comunicación; pero esto en una modalidad derivada, y por tanto ontológicamente defectuosa, en que esa comunicación conoce precisamente su propio límite. Entretanto, de hecho, en Dios el acto de nombrar coincide con el de crear y así conocer las cosas, el nombre que los hombres les dan no está en correspondencia con conocimiento alguno de esas mismas cosas. Por ello nuestra lengua, antes que plena comunicación, no puede ser otra cosa que constante traducción de lo incomunicable. El presupuesto en torno al cual gira toda la “metafísica del nombre” –no sólo en Benjamin, sino, con distinta tonalidad, en todo el *milieu* judío de esa época–<sup>26</sup> es que no debe quebrarse ese límite; al contrario: debe salvaguardárselo, desde el momento que, siendo imposible recuperar el es-

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>26</sup> Véase R. Racinaro, “Destino del nome”, introducción a la trad. it. de J.-M. Rey, *Qualcuno danza. I nomi di Kafka (Quelqu’un danse. Les noms de F. Kafka)*, París, 1985), Nápoles, 1990, pp. 5-20.



tado preoriginario de la lengua paradisiaca, cualquier intento de superarlo podría tan sólo resultar de derivación demoniaca. Como también advierte Rosenzweig en su *Stern*, el nombre debe resistir a la tentación de generalizarse, de hacerse “común”. Debe defender su propia concreción singular:

Todo espíritu debe ser concreto, particular, para obtener aquí espacio y derecho a la existencia. [...] Lo espiritual, en la medida en que todavía cuenta, adopta la forma de los espíritus. Los espíritus se vuelven individuos por completo individuales, dotados de nombres y ligados del más específico modo al nombre de quien los honra: los espíritus de sus antepasados.<sup>27</sup>

Pero, más precisamente, ¿de qué debe protegernos la singularidad del nombre? Es cuestión de esa actitud judicativo-abstrayente del conocimiento –la división ético-jurídica entre bien y mal– originariamente inducida por la máxima seducción: “El conocimiento al cual la serpiente seduce, el saber de lo que es bien y mal, es sin nombre”.<sup>28</sup> Es sin nombre porque da voz a la pretensión –radicada en el origen del paradigma comunicativo aristotélico– de equiparar la justicia a la fundación jurídica de la comunidad:

La voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales [...]. Pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Fráncfort del Meno, 1930; trad. it.: *La stella della redenzione*, ed. de G. Bonola, Casale Monferrato, 1985, p. 61 [trad. esp.: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997].

<sup>28</sup> W. Benjamin, *Angelus novus*, op. cit., p. 63.

<sup>29</sup> Aristóteles, *Política*, 1253a; trad. it. cit. pp. 77-79.

Esa palabra que por intención tiene la edificación política –que Benjamin define “charlatanería”<sup>30</sup>– reconstruye el nexo moderno entre lenguaje y violencia mítico-jurídica:

El árbol del conocimiento no estaba en el jardín de Dios para aclarar sobre lo bueno y lo malo, ya que eso podía habérselo ofrecido Dios, sino como indicación de la sentencia aplicable al interrogador. Esta ironía colosal señala el origen mítico del derecho.<sup>31</sup>

Contra ella golpea el llamamiento singular del nombre. ¿Cómo? Interrumpiendo el circuito comunicativo que entabla una relación de paulatina identificación –con los demás y consigo mismos– entre los sujetos lingüísticos. Esto es: haciendo aflorar en la comunicación ese elemento de *exterioridad* –alteridad, deformidad, disimetría– que imposibilita la construcción misma de la subjetividad como presencia plena en sí misma. Si la comunicación dialógica no es otra cosa que la parodia satánica de la palabra paradisíaca –ya lo advertía Kafka: “uno de los medios del mal es el diálogo”–,<sup>32</sup> la única manera de invertir su efecto debe ser la de suspender la voz en el vértigo de lo mudo. Sólo esto –lo mudo en la voz y de la voz– disuelve el engaño de la aparente conciliación, como habría dicho del arte el Adorno más benjaminiano:

Aunque el lenguaje de la naturaleza es mudo, el arte intenta convertir en lenguaje ese silencio [...] el lenguaje alejado de los significados no es un lenguaje que diga algo. Quizá toda expresión [...] está muy cerca del enmudecer.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> W. Benjamin, *Angelus novus*, op. cit., p. 64.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>32</sup> F. Kafka, *Tagebücher*, Fráncfort del Meno, 1990; trad. it.: *Diari*, ed. de E. Pocar, Milán, 1972, p. 717 [trad. esp.: *Diarios*, Barcelona, Debolsillo, 2011].

<sup>33</sup> T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (1970), en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, 1973 y ss., t. VII; trad. it.: *Teoria estetica*, Turín, 1975, pp. 112-115 [trad. esp.: *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1971]. Logradas observaciones acerca de la relación entre Benjamin y Adorno disponibles actualmente en F. Jarauta, “Por

Sin embargo, no es estética la preocupación de Benjamin. Para él lo importante es ante todo interrumpir la violencia del derecho igual: eso se logra al contraponerle el destello de la justicia. Lo mudo es la justicia oculta en el fondo de la palabra. La acción imposible que en ésta despedaza cualquier sedicente comunicación. Tal como sólo la justicia divina puede derogar la cadena mítica del derecho, sólo a lo mudo está dado disolver la distancia infinita entre acción y palabra. No en el sentido de una palabra funcional a la acción –que no es otra cosa que “charlatanería”–, sino en el de una palabra en sí misma activa precisamente en su mudez, su sustracción al círculo dialógico de la comunicación.

Es lo que en julio de ese mismo año escribe Benjamin a Buber:

Es opinión ampliamente extendida, e inclusive dominante e indiscutida casi en todas partes, que la actividad literaria puede influir el mundo moral y el accionar del hombre, ya que proporciona motivaciones para la acción. Por tanto, en este sentido el lenguaje es sólo un medio para la *disposición* más o menos sugestiva de los motivos que determinan a aquel que acciona, dentro de su alma. Característica de esta opinión es bajo ninguna circunstancia tomar en consideración un vínculo del lenguaje con la acción donde el primero no sea medio de la segunda.<sup>34</sup>

¿Pero cuál puede ser esa “relación”? Como ya se indicó, no una que asigna un significado instrumentalmente político a la palabra. Ninguna forma de compromiso o de proyecto de intención o de expresión, de cálculo o de exhortación, confiada a una realización práctica que aquélla debería promover y estimular. Nunca como en este caso la palabra revelaría una impotencia destinada a volcarse destructivamente en su propia finalidad. De otra palabra, en cambio, se trata, que

---

un saber ensayístico”, en *La transformación de la conciencia moderna*, Murcia, 1991, ed. del propio Jarauta.

<sup>34</sup> W. Benjamin, carta a Martin Buber de julio de 1916, en *Briefe*, Fráncfort del Meno, 1966; trad. it.: *Lettere*, Turín, 1978, p. 23.

en este punto Benjamin define “mágica”, y esto porque reposa sobre su propio misterio; pero que también podría designársela “impolítica”, si por tal expresión se entendiese la identificación de la acción con aquello que desde su interior la niega. O, en términos de Benjamin, de la palabra con lo mudo que ésta contiene no fuera de sí misma –lo inefable (*Unaussprechliche*) de Buber–, sino *dentro* de sí misma:

Esta eliminación de lo indecible coincide exactamente, según me parece, con el estilo en verdad objetivo, sobrio y despojado, y delinea la relación entre conocimiento y acción dentro de la magia lingüística. Mi concepto de estilo y modo de escribir objetivo, y a la vez altamente político, es éste: traer lo que se sustrae a la palabra; sólo allí donde esta esfera de lo carente de palabra se despliega en un puro poder indecible puede saltar la chispa mágica entre palabra y acción inductora, donde se hace real la unidad de ambos momentos igualmente reales. Sólo la intensa orientación de las palabras hacia el núcleo del más íntimo enmudecimiento alcanza a obtener auténtico efecto.<sup>35</sup>

3. ¿Pero qué es estrictamente –y cómo se pronuncia– esta palabra impolítica a la cual alude el ensayo de Benjamin, sin proporcionar nunca su definición adecuada? Debe buscarse la respuesta en un texto de épocas pasadas y de otras comarcas, que constituye objetivamente su desarrollo y a la vez su subversión categorial. Me refiero al *Entretien infini* de Maurice Blanchot, y en especial a su primera sección, titulada “La palabra plural (palabra de escritura)”. El problema en que se origina es exactamente el mismo que surca el escrito de Benjamin acerca de la violencia: “¿no existen vínculos, un lenguaje, que eludan el proceso de la potencia, por obra del cual el mundo se realiza constantemente?”<sup>36</sup> A quien

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>36</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, 1969; trad. it.: *L'infinito intrattenimento. Scritti "sull'insensato gioco di scrivere"*, Turín, 1977, p. 59 [trad. esp.: *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1974].

observe bien la proposición no puede no resultarle evidente que la respuesta –naturalmente negativa– está implícita en la modalidad misma en que se formula la pregunta. Agrega de inmediato Blanchot: “Si así fuese, esos vínculos y ese lenguaje eludirían también la posibilidad”.<sup>37</sup> Ya que la realidad del mundo no es otra cosa que la puesta en acto de su posibilidad –tal como la posibilidad no es otra cosa que la anticipación de esa realidad– no queda más que llegar a la conclusión de que nada existe externo a su poder. A la posibilidad como *poder ser* de la realidad. El lenguaje no puede traspasar los confines de su propia posibilidad. No puede ingresar en la esfera de lo imposible sin perderse en ella:

Adivinamos (para usar el término al descuido) que la imposibilidad no puede ser fácil, puesto que en ella nos veremos sustraídos de ese espacio donde, por el solo hecho de vivir y también de morir, ejercemos un poder, siquiera negativo.<sup>38</sup>

¿Por qué negativo? Blanchot ya lo había explicado veinte años antes mediante una referencia a la frase de Hegel según la cual “[como] primera fuerza creadora[,] Adán les puso nombre a todas las cosas; tal es el derecho soberano y primera toma de posesión de la naturaleza entera o su creación a partir del Espíritu”.<sup>39</sup> Ya en este punto se anuncia una primera inversión respecto de la metafísica benjaminiana del nombre. Allí donde en Benjamin la nominación reproducía –aunque fuese defectuosamente– la creación divina, ahora el nombre vuelve a verse cargado de una potencia negativa que sólo aniquilando la existencia le estipula un sentido, le confiere inteligibilidad: “El sentido de la palabra requiere, pues, como prefacio a cualquier palabra, una inmensa hecatombe, un

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> G. F. W. Hegel, *Jenenser Realphilosophie* (1803-1804), 1, Leipzig, 1932; trad. it.: *Filosofia dello spirito jenese* (1971), ed. de G. Cantillo, Bari, 1983, p. 25 [trad. esp.: *Filosofía real*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006]. Es el fragmento 20, titulado precisamente “Potencia [del lenguaje]”.

diluvio preventivo que sumerge en un vasto mar toda creación. Dios había creado los seres, pero el hombre debió aniquilarlos".<sup>40</sup> Se trata de la idea, retomada especialmente por la interpretación kojéviana de Hegel, de que el fundamento y el resultado de la acción humana es la Nada.<sup>41</sup> El lenguaje transporta esta fuerza de aniquilación en el momento mismo en que cincela, socava, forma en la noche de lo indistinto un mundo habitable para el hombre y lo lleva hacia la luz de la evidencia:

Cualquier palabra es violencia, una violencia tanto más temible cuanto más secreta, es el centro secreto de la violencia, violencia que se ejerce sobre aquello que la palabra nombra y puede nombrar sólo privándolo de la presencia; y, como se ha visto, esto significa que cuando hablo habla la muerte (esta muerte que es poder).<sup>42</sup>

Por ende, no sólo el lenguaje en nada es ajeno a la violencia, sino que constituye su canal privilegiado, precisamente en el momento en que la violencia renuncia a presentarse como tal, para investirse en forma superior de dominio. ¿De qué modo? Exactamente por intermedio de esa forma de diálogo –o comunidad de la comunicación– que “se funda sobre la reciprocidad de las palabras y sobre la igualdad de los hablantes”.<sup>43</sup> Como si en verdad fuesen posibles igualdad y reciprocidad, como si cada uno de los hablantes no estuviese en cada momento en presencia de un juez inflexible y no se volviese infaltablemente tal a su vez con respecto a su interlocutor. En suma: como si la palabra no fuese

<sup>40</sup> M. Blanchot, “La littérature et le droit à la mort” (1948), en *La part du feu*, París, 1949; trad. it.: *La follia del giorno. La letteratura e il diritto a la morte*, Reggio Emilia, 1982 (“In forma di parole”, p. 93) [trad. esp.: *La parte del fuego*, Madrid, Arena Libros, 2007].

<sup>41</sup> Aludo, por supuesto, a A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947; trad. it.: *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milán, 2010 [trad. esp.: *Introducción a la lectura de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966].

<sup>42</sup> M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., p. 57.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 107.

siempre orden, terror, seducción, resentimiento, adulación, iniciativa; la palabra siempre es violencia, y quien pretende ignorarlo y tiene la pretensión de dialogar añade la hipocresía liberal al optimismo dialéctico, según el cual la guerra es simplemente una forma de diálogo.<sup>44</sup>

Pero hay más, insiste Blanchot. Aunque se diese un verdadero diálogo; aunque éste efectivamente asegurase, o produjese, esa simetría que afirma presuponer; si por tanto la comunicación prelude la unidad y no la discordia, ¿no constituiría así precisamente la más insidiosa violencia con relación a la diferencia de lo que está frente a nosotros? ¿El borrado del otro en la lengua del uno? Contra esa posibilidad –o poder *absoluto*– de la comunicación Blanchot perfila el *signo* discontinuo, interrumpido, accidentado, de la “palabra errante”.<sup>45</sup> Ya se vio cómo ésta es imposible si se la mide con el metro de la única realidad posible, precisamente la realizada por el propio poder de efectuación. Blanchot se abstiene mucho de negarlo, al contrario, toma ese mismo dato en su imposibilidad. No como aquello que desde el exterior se opone a lo posible, sino exactamente como la *posibilidad de lo imposible*.

Y esta sutil copresencia distancia la prosa blanchotiana tanto del estilo poético de Heidegger como de la perspectiva de Lévinas, de la cual Blanchot toma asimismo por entero la crítica al paradigma comunicativo. De hecho, también para Lévinas

*la relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, la ajenidad del interlocutor, la revelación del Otro a mí. En otras palabras: el lenguaje se habla allí donde falta la comunidad entre los términos de la relación.*<sup>46</sup>

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Véase W. Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante*, con ensayo introductorio de G. Frank, Verona, 1984.

<sup>46</sup> E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haya, 1961; trad. it.: *Totalità e infinito*, ed. de S. Petrosino, Milán, 1980, p. 72 [trad. esp.: *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2006].

Sin embargo, mientras para él esta ajenación-alteración-interrupción de la comunicación revela en el lenguaje el venero ético de la no-violencia como oferta incondicionada de uno mismo al otro, para Blanchot bajo ninguna circunstancia lo libera de la violencia que inevitablemente connota su potencia de división, por preferible que acaso sea –y, en cualquiera de los casos, necesaria– con respecto a la siempre mayor violencia de lo indiviso y de lo indistinto. La cuestión se fija en la pureza conceptual de sus términos gracias a Derrida, en un ensayo, magistral, acerca de Lévinas que deja traslucir más de una afinidad con la posición de Blanchot:

El discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que *hacerse violencia*, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin *poder* jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiarse de esa negatividad. Sin *deber* volvérsela a apropiarse, pues si lo hiciese, desaparecería el horizonte de la paz en la noche (la peor violencia, en tanto pre-violencia). Esta guerra segunda, en cuanto confesión, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros.<sup>47</sup>

En la comunicación dialéctica –de Hegel a Husserl– esa violencia se disimula en igualdad mediante un pretendido reconocimiento del otro que de hecho es su secreta apropiación (precisamente como *alter ego*). Pero también la metafísica de la absoluta separación de Lévinas arriba finalmente al mismo resultado. De hecho, ¿qué otra cosa significa absolutizar al otro mediante su palabra si

<sup>47</sup> J. Derrida, "Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas" (1964), en *L'écriture et la différence*, París, 1967; trad. it.: en *La scrittura e la differenza*, Turín, 1971, pp. 164 y 165 [trad. esp.: "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].



no es reconstruir en él esa subjetividad criticada en el uno? ¿Recrear en otro sitio esa “tranquila palabra humanística y socrática que nos acerca a quien habla haciéndonos saber, con total familiaridad, como Sócrates quería, quién es y de qué pueblo viene?”<sup>48</sup>

Y aquí se sitúa la línea divisoria de Blanchot con respecto a cualquier recuperación humanística: no es reenviando la palabra a la (pretendida) no-violencia originaria del “Decir” que puede librarse de la violencia histórica de lo “Dicho”, siempre que permanezcamos en la clásica bipolaridad levinasiana. Al contrario: sólo si se pone en entredicho la bondad de ese origen es posible subvertir impolíticamente la potencia destructiva de su resultado: sin negarla ni neutralizarla, sino al revés, multiplicándola infinitamente en la repetición de la escritura. Esto equivale –para el lenguaje– a no buscar una vía de salida ética (o teológica) desde la violencia, sino a dirigirla intencionalmente contra ella misma, como por otra parte es característico de la obra literaria. Ésta, más allá y dentro de su propio objeto, siempre termina por negarse aun a sí misma, revelándose así potencia de negación, pero también, y a la vez, negación de la potencia (de la suya propia). Afirmación de una constitutiva impotencia en la acción: *désœuvrement* como origen y fin de la obra. En esta extrema dialéctica está suspendida esa palabra “plural”, sin poder o señorío. Y de dicha dialéctica se ocupa no sólo ese ensayo sino el entero “libro por venir” de Blanchot: por un lado la obra, en cuanto tal, recorta negativamente el sentido de las cosas arrebatándolo a la indistinción del sinsentido; por otro lado, simultáneamente, deja aflorar en su propio interior ese mismo sinsentido destinado a destruirla. Como la mirada de Orfeo, en su intención se dirige a la luz del día, pero inexorablemente la devora su atracción por la noche. No pertenece a uno ni a la otra, ni al día ni a la noche, ni al ser ni a la nada, ni a la vida ni a la muerte, sino a esa esfera intermedia –literalmente “neutra”, *neuter*– que es interminablemente día y noche, ser y nada, vida y

<sup>48</sup> M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., p. 77.

muerte. Lo uno en lo otro: vida que no termina de morir y muerte que desesperadamente sigue sobreviviendo. Sin tregua, reposo ni esperanza: incesantemente, como incesante es el murmullo de la escritura, su “infinita conversación”, su anónima repetición.

Es esta anomia –nosotros escribimos para perder nuestro nombre”<sup>49</sup> lo que constituye el real punto de quiebre no sólo con el mesianismo de Benjamin (y, tanto más, con el heroico humanismo de Adorno), sino también con la “jerga de la autenticidad” de Heidegger. Allí donde ambos contraponen a la “conversación” o “charlatanería” la pronunciación de un nombre decisivo capaz de hacer volver del olvido el silencio de la Voz originaria, y así de restituir al lenguaje su esencial seriedad, Blanchot remite la obra a la inautenticidad y a la inesencialidad de *L’innommable*<sup>50</sup> como a la única posibilidad de permanecer fiel a sí misma: destruyéndose como obra en una “escritura del desastre” que, antes que sufrimiento, es pura “pasividad”, nuda exposición a la noche que desde siempre nos enceguece y todavía no da atisbos de disolverse: “porque desborda el ser, el ser en el límite de ser; la pasividad de un pasado transcurrido que nunca ha sido: el desastre entendido, sobreentendido no como un acontecimiento del pasado, sino como el pasado inmemorial (*Le Très-Haut*) que vuelve consumiendo con su retorno el tiempo presente en que habría vivido como redivivo [*revenant*]”.<sup>51</sup>

4. Palabra impolítica –“pasiva”– es por ende aquella que sigue al desastre. Que sin cesar lo relata aunque sepa que desastre es exactamente aquello que no puede relatarse: en primer lugar, porque destituye al sujeto de la experiencia, arrebatada la experiencia a su

<sup>49</sup> M. Blanchot, *Le pas au-delà*, París, 1973, p. 53; trad. it.: *Il passo al di là*, Génova, 1989 [trad. esp.: *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994].

<sup>50</sup> La referencia es a S. Beckett, *L’innommable*, París, 1953; trad. it.: *L’innominabile*, Milán, 1970 [trad. esp.: *El innombrable*, Madrid, Alianza/Lumen, 1973].

<sup>51</sup> M. Blanchot, *L’écriture du désastre*, París, 1980; trad. it.: *la scrittura del disastro*, ed. de F. Sossi, Milán, 1990, p. 30 [trad. esp.: *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1987].

sujeto y la vuelve absolutamente impersonal. Y en segundo lugar porque no es un acontecimiento acontecido en el tiempo que puede ser narrado, sino aquello que antecede al tiempo y quema como una llama incandescente cualquier representación lineal suya. Aquello que la palabra puede relatar *después* del desastre es precisamente su irrelatabilidad. Sin embargo, ese “puede” es también un imprescindible “debe”. Y éste nos enseña el más absoluto desastre de nuestra época, resumible en el nombre “sacro” de Auschwitz. Desde éste (de éste) habla la voz sin palabras. La palabra imposibilitada de hablar y, no obstante, obligada a hacerlo; obligada a decir su propia imposibilidad. A hablar sin escucha y simultáneamente a oírse infinitamente hablar.

Es lo que recuerda el deportado Robert Antelme de su liberación por parte de los estadounidenses en un texto que para Blanchot “no sólo constituye un testimonio sobre la sociedad de los campos de concentración sino que nos encamina a una reflexión esencial”:<sup>52</sup>

“No hay mucho que pueda decirseles –piensan tal vez los soldados–. Los hemos liberado. Somos sus músculos y sus fusiles. Pero no tenemos nada que decirnos. Es espantoso, ¡sí, de verdad estos alemanes son unos verdaderos bárbaros! *Frightful, yes, frightful!* ¡De verdad espantoso!” Cuando el soldado dice esto en voz alta, están los que intentan contarle cosas. En principio el soldado escucha; después, visto que el prisionero no termina más, ya no escucha.<sup>53</sup>

No se trata de un elemento como cualquier otro, de un dato cualquiera en la fenomenología de la liberación del campo de concentración. Marguerite Duras, ligada a Antelme por un vínculo tanto más fuerte que el matrimonio, lo pone en el centro de su *La Douleur*:

<sup>52</sup> Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., p. 175.

<sup>53</sup> R. Antelme, *L'espèce humaine*, París, 1957; trad. it.: *La specie umana*, Turín, 1969, p. 337 [trad. esp.: *La especie humana*, Madrid, Arena Libros, 2001].

Dejada a sus espaldas Dachau, Robert L. habló. Dijo saber que no llegaría vivo a París. Entonces le empezó a contar para que aquello que debía decirse se dijese antes de su muerte [...] hablaba [...] Contaba [...] Después empezó a hablar de nuevo [...] contaba, reconocía, protestaba. Hablaba. Hablaba.<sup>54</sup>

Antelme no es el único. E incluso en su experiencia –que “por primera vez se revela en bloque y como desligada de él” –<sup>55</sup> se refracta aquélla, exactamente impersonal, sin sujeto, de los demás “hombres del campo”. Escribe Primo Levi: “La necesidad de relatar a los ‘otros’, de hacer partícipes a los ‘otros’, había asumido entre nosotros, antes de la liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, tanto como para rivalizar con las restantes necesidades elementales”.<sup>56</sup> El sueño –o, mejor dicho, la pesadilla– siempre repetido “de la narración hecha y no escuchada”.<sup>57</sup>

¿Pero, con precisión, qué “falta” en la palabra pasiva? ¿Qué “padece” ella sin saber expresar(lo)? ¿Qué indecible verdad la enmudece para cualquier escucha? A primera vista la respuesta es obvia: el campo –el desastre absoluto– develó al hombre el rostro terrible que puede adquirir la comunidad humana una vez que se volvió inmanente a sí misma, sustraída a cualquier alteridad, unificada por la lógica sofocante de lo Mismo. O también –que viene a ser idéntico– su imposibilidad en términos de vínculo no violento. Nada revela más que el campo de exterminio ese nexo originario entre lenguaje y violencia que hasta aquí hemos recono-

<sup>54</sup> M. Duras, *La douleur*, París, 1985; trad. it.: *Il dolore*, Milán, 1985, pp. 48, 49 y 52 [trad. esp.: *El dolor*, Barcelona, Alba, 1999]. En la relación entre Antelme y Duras se detiene oportunamente también B. Moroncini, en *Il discorso e la cenere*, Nápoles, 1988, pp. 33 y ss., dentro de un ensayo que en su totalidad se ocupa de Antelme y tuvo presente durante la redacción de estas páginas.

<sup>55</sup> R. Antelme, *L'espèce humaine*, op. cit., p. 338.

<sup>56</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*, Turín, 1958, p. 9 [trad. esp.: *Si este es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 1987].

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 54.

cido. En éste las palabras no logran comunicarse nada, a no ser la insignificancia y la indiferencia del lenguaje respecto de sus propios contenidos:

Fango, molicie del lenguaje. De esas bocas de las que no salía ya nada ordenado ni suficientemente fuerte para tener incidencia. Era un tejido blando que se deshilachaba. Las frases iban en sucesión, unas tras otras, se contradecían, expresaban cierta erudición de la miseria; una bilis de palabras.<sup>58</sup>

Por eso se excluye el diálogo no sólo con los torturadores –“nadie debía mostrar cosa alguna que a través de la cara pudiese tomarse por principio de diálogo con las ss”–,<sup>59</sup> sino también con los propios compañeros de cautiverio, al menos mientras la inminencia del final no requiriese la *última* palabra:

Francis tenía ganas de hablar del mar. No quise darle rienda. El lenguaje era una brujería. Hablar del agua, del mar, del sol mientras el cuerpo se marchitaba, era algo que quitaba el aliento. Con esas palabras, así como con el nombre de M., se corría el riesgo de ya no querer dar un paso, ni siquiera levantarse. Se posponía el momento de hablar de eso, se lo resguardaba como última reserva. Yo sabía que Francis, delgado y feo como yo, podía alucinarse y alucinarme con pocas palabras. Había que saber guardárselas. Poder hechizarse a solas, pero más tarde, cuando no se pudiese pretender otra cosa del cuerpo ni de la voluntad. Cuando estuviésemos seguros de que ya no volveríamos a ver el mar. Pero mientras fuese posible un porvenir, había que quedarse callados.<sup>60</sup>

También se evoca el nombre –en el momento del recuento de prisioneros– sólo para no verse volcado en la risible realidad del

<sup>58</sup> R. Antelme, *L'espèce humaine*, op. cit., p. 159.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 190.

puro anonimato. No para devolver un instante de identidad a quien la perdió, sino para sarcásticamente poner de relieve la absoluta intercambiabilidad de lo inidentificable:

Un Lagerschutz vocea los nombres, distorsionándolos. También el mío está entre los nombres polacos y rusos. Carcajada por mi nombre, al cual respondo “presente”. Mi nombre me impactó el oído como un barbarismo; pese a todo, lo reconocí. Por un instante, pues, fui directamente señalado, me llamaron a mí solo, de un modo particular me inquirieron a mí, ¡insustituible! Y aparecí. [...] Y había que decir “sí” para volver a hundirse en la noche cerrada, para volver a ser la piedra de una cara sin nombre.<sup>61</sup>

Sin embargo, todo esto no es más que una mitad de la impronunciable verdad del campo. Si así no fuese, si la violencia de la comunidad fuese la única “enseñanza” que el desastre incluye, entonces éste sería transmisible una vez que decayesen sus condiciones y se restaurase el orden previo. Pero, como ya se vio, no es así. Ni siquiera cuando la palabra que permaneció largo tiempo retenida, comprimida, enmudecida brote libre e irrefrenable como una cascada, ni siquiera entonces se la oirá. Aun en ese entonces su contenido permanecerá literalmente inaudito. Cual es tal contenido lo señala Antelme ya desde el título de su texto “sublime”: esa comunidad del campo de exterminio que constituye la caricatura infernal de cualquier comunidad y, aun así, en todo momento una comunidad *humana*. Hay algo más fuerte que la violencia ejercida en el campo: el carácter indivisible e indisoluble de *nuestra* especie. Ni siquiera la locura homicida de las ss logra quebrarla, postularse por fuera de ella. Y esto por más de un motivo: no sólo porque aquélla está obligada a mantener en vida a siquiera una mínima parte de las víctimas (si así no fuese, ¿sobre quién ejercería su dominio?) sino también, y más a fondo, porque

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 26 y 27.

aun la posibilidad del verdugo forma parte de las posibilidades humanas: precisamente la de dar muerte, dialécticamente ligada, por vía de negación especular, a la ley de no matar. Las ss son como nosotros, son “nosotros”: “El reino del hombre que acciona y se manifiesta no puede extinguirse. Las ss no pueden cambiar a nuestra especie. En la misma especie, en la misma historia también están incluidos ellos”.<sup>62</sup> Tal como sus víctimas; cuanto más empujadas a los límites de la supervivencia, cuanto más equiparadas a los animales, a las plantas, a las piedras, cuando más incitadas a envidiarlas, tanto más todavía y en todo momento ancladas a la especie humana: “No puede haber ambigüedades: seguimos siendo hombres, terminaremos como hombres. La distancia que nos separa de otra especie queda intacta”.<sup>63</sup> El sueño de las ss –expulsar a una parte de la humanidad hacia su “afuera”– está destinado a hacerse trizas. En la mirada de quien está vivo como en el cuerpo del muerto el poder de aquellas encuentra un obstáculo que no puede superar, porque es trascendental, en el sentido de que precede y disuelve cualquier división intraespecífica: el hombre es el ser destructible que *no* puede ser destruido. Y ésta es la otra parte de verdad oculta en la experiencia del campo de exterminio. Y es (exactamente) aquella que el sobreviviente no puede comunicar: incluso cuando recobró la posibilidad y el uso de la palabra. Y hasta cuando no puede hacer otra cosa que hablar, a riesgo de quedar sofocado por ello.

¿Por qué? ¿Por qué no puede comunicar que la especie humana vuelve a asomarse por el infinito umbral de la violencia? Porque en esta afirmación se torna explícito no sólo lo irrebasable sino también la ajenidad a nosotros mismos, de la especie que pese a todo es nuestra. Es nuestra, pero no en el sentido de que nos pertenece como una propiedad o una esencia: sí acaso, en el sentido en que pertenecemos a ella; así como en el campo no hay hambre mía o suya, frío mío o suyo, muerte suya o mía. Hay simplemente

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 256.

hambre, frío y muerte. Así como, de nuevo, la necesidad que crece y arrecia es infinitamente más amplia e impersonal que el sujeto que puede vivenciarla. No es de la persona singular ni de la comunidad. Es aquello que constituye a uno en su intrascendible alteridad con relación a la otra. Una falta, una diferencia, un vacío en que el hombre del campo de exterminio se pierde y que lentamente lo devora. La especie no es aquello que nos identifica con nosotros mismos, sino aquello que nos separa de esa instancia:

En la desventura nos aproximamos al límite en que, privados del poder de decir “Yo”, privados del mundo, ya no somos otra cosa que ese Otro que no somos [...] Es como si, al alimentarme, no me alimentase a mí mismo, sino que diera acogida al Otro, huésped no mío, sino de lo ignoto y de lo ajeno.<sup>64</sup>

Es lo que inmediatamente después de su liberación Antelme había escrito en una carta al amigo, Dyonis Mascolo, que materialmente lo había arrancado al campo de concentración: el “descubrimiento” de la especie humana no tiene carácter humanístico alguno, sino que por el contrario es

solidaridad forzada con la especie como portadora de mal, de muerte, de fuego. Ningún humanismo en ella. “Nuestro hermano ss”, para decir la inhumanidad que hay en el hombre, podría decirse menos locamente de como lo hace Francisco de Asís al llamar “nuestro hermano fuego” el fuego prendido a su pierna.<sup>65</sup>

Esa carta, situada entre la imposibilidad de la palabra y la imborrable marca de la escritura, revela no sólo la verdad incommunicable del campo, sino también la indeterminación misma del lenguaje:

<sup>64</sup> M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., pp. 175-175.

<sup>65</sup> D. Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme*, París, 1987, p. 63 [trad. esp.: *En torno a un esfuerzo de memoria*, Madrid, Arena Libros, 2005].



que éste es a la vez lo imposible y lo necesario. Que, contrariamente a lo que todas las éticas de la comunicación sostienen, precisamente cuando comunica nada a nadie revela algo a todos. Que su voz no se transmite de un sujeto a otro, sino que introduce la alteridad en el sujeto mismo. Que no presupone o produce la comunidad ilimitada de la comunicación, sino precisamente su límite constitutivo. El doble y no el Uno. A este límite y a este doble alude la palabra impolítica, la impoliticidad de la palabra: su estar en la contradicción de aquello que no puede decirse y, con todo, no puede callarse. Decir es contradecirse.<sup>66</sup> Así, queda ante nosotros la verdad custodiada desde siempre en el desastre de nuestra especie:

Pero el peligro (aquí) de las palabras en su insignificancia teórica acaso consista en pretender evocar la aniquilación en que todo siempre se hunda, sin lograr percibir ese “cállense” dirigido a quienes conocieron sólo de lejos o parcialmente la interrupción de la historia. Y no obstante ello, es necesario velar sin reposo la esencia desmesurada, pues lo que recomienza a partir de ese fin (Israel, todos nosotros) está marcado por este final con el cual nunca terminamos de despertarnos.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Retomo este concepto de V. Vitiello, *Tipologia del Moderno*, Génova, 1992, pp. 225-241.

<sup>67</sup> M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, op. cit., p. 102.

## VIII. MAL

1. ¿Qué es el mal en política? Despejemos inmediatamente el campo, y apartemos una primera objeción de método según la cual habría una absoluta ausencia de relación entre esos dos términos, tan pronto como la esfera de la política es autónoma y separada de la esfera de la ética. Más allá de que la restricción del mal a la dimensión ética es plenamente tema que ha de discutirse, por mi parte estaría tentado de responder a esta posible impugnación en forma de paradoja: no sólo no existe incompatibilidad de principio entre mal y política, sino que desde cierto punto de vista el mal, en cuanto tal, es siempre político (aunque evidentemente no vale la recíproca). Y eso no sólo porque los más poderosos estallidos del mal alcanzaron –en el siglo xx, sobre todo– un rango colectivo, sino porque el mal está de por sí ligado a la libertad, como lo admite concordantemente toda la filosofía kantiana.

¿Pero en qué sentido “el problema del mal constituye el problema de la libertad”?<sup>1</sup> ¿O, para volver al interrogante inicial, cuál es la forma “política” del mal? Hay dos tipologías de respuesta a esta pregunta. La primera transita la senda de la definición por ausencia: mal, en política, es simplemente falta de libertad. Coincide con el espacio (todavía) no alcanzado y ocupado por ella. Se trata de una respuesta débil porque sutilmente contradictoria con el enunciado inicial de nexos orgánico entre mal y libertad: si el mal *no es otra cosa* que ausencia de libertad, significa que la libertad coincide en todo y para todo con lo contrario al mal. Que ella es siempre y sólo bien. Y que por ende nada tiene que ver con el mal, a no ser en negativo: privación de libertad. La segunda modalidad de respuesta es la de

<sup>1</sup> N. Berdiaeff, *Esprit et liberté* (1927-1928), París, 1984; trad. it.: *Spirito e libertà*, Milán, 1947, p. 233 [trad. esp.: *Espíritu y libertad*, Barcelona, Janés, s/d].

la oposición positiva. El mal no es mera ausencia de libertad, sino aquello que *activamente* se opone a ella. Es lo Otro de la libertad, su Adversario que desde el exterior la ataca y –a menudo– la destruye. Si la primera posición tiene un efecto desdramatizador del problema –el mal siempre es relativo y contingente porque pronto se verá disuelto por una libertad en rápida expansión–, la segunda dramatiza el conflicto en términos de antítesis radical. Sin embargo, bien mirado, también en este caso se corta el nudo de copresencia entre los dos elementos: el mal queda fuera de la libertad, siquiera en la figura conflictiva de dos principios absolutos que apuntan a una recíproca aniquilación. En definitiva, el esquema sigue siendo aquel, metafísico, que imperó en la tradición occidental ya desde el desdoblamiento paralelo entre cristianismo agustiniano y maniqueísmo gnóstico. Al modelo del mal como *privatio boni* –esto es, de su inexistencia positiva– responde el de la oposición de dos principios sustanciales en lucha precisamente porque son externos uno al otro. La entera tradición de la teodicea –es decir, el intento por resolver la contradicción entre un Dios omnipotente y bueno, por un lado, y la innegable presencia del mal en el mundo, por el otro– se desarrolla en el interior de este cauce “onto-teológico”.<sup>2</sup> Sus tres argumentos apoloéticos –el metafísico del mal como ausencia del bien, el ético-penal del mal como castigo del pecado original y el cosmológico (leibniziano) del “mejor de los mundos posibles”– resultan solidarios de una lógica sistemática de identidad, o de no-contradicción, y por ello incapaces de sondear el problema del mal desde el perfil enigmático de su cooriginariedad conflictiva con la libertad; o, en otras palabras, de contradicción de la libertad consigo misma.

Que el mal nace no afuera –en ausencia o en contra– de la libertad, sino de su núcleo más originario, y hasta archioriginario; que no es el “resto animal” de un hombre no completamente hu-

<sup>2</sup> Esta expresión es de Paul Ricœur, en *Le mal*, Ginebra, 1986, p. 24; trad. it.: *Il male*, Brescia, 2004 [trad. esp.: *El Mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006]. Acerca de la “metafísica del mal”, tiene felices intuiciones U. Galimberti, en *La terra senza el male*, Milán, 1984.

mano, sino parte integrante de su naturaleza lo hipotetiza por vez primera el idealismo alemán. Sin embargo, si bien Kant, Schelling y Hegel están en el origen de dicha inversión de perspectiva, no llegan a llevarla a definitivo cumplimiento. De hecho, por un lado, el problema del mal forma para ellos un todo con el de la libertad; por otro lado, la contradicción de la copresencia de opuestos no se sostiene hasta sus últimas consecuencias, ni tampoco se la sustrae a un extremo intento de disolución o sistemático remiendo. A partir de Kant, que incluso por primera vez introduce la reflexión acerca del mal radical. Y si para este autor se admite el mal radical como aquello que “corrompe el fundamento de todas las máximas”,<sup>3</sup> al mismo tiempo se lo niega lógicamente donde amenaza con contradecir la concepción universalista y esencialista que él todavía tiene de la naturaleza humana. Si bien vislumbra la posibilidad de una libertad opuesta a sí misma, Kant retrocede ante la idea de indeterminación –o inesencialidad– de la existencia humana.<sup>4</sup>

En cuanto a Schelling, seguramente afronta el problema con una conciencia distinta que excluye cualquier reducción del mal “a lo que se da en llamar *malum metaphysicum*, o al concepto negativo de imperfección de la criatura”.<sup>5</sup> Al contrario, su fundamento “debe, pues, consistir no sólo en algo positivo –en términos generales–, sino en aquello más altamente positivo que la naturaleza contiene”.<sup>6</sup> De todas formas, también en este caso la contradictoria copresen-

<sup>3</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), en *Kants Gesammelte Schriften*, Berlín, 1910 ss., t. vi; trad. it.: *La religione entro i limiti della sola ragione*, ed. de P. Chiodi, Turín, 1970, p. 357 [trad. esp.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001].

<sup>4</sup> Véase J. Nabert, *Essai sur le mal*, París, 1955, pp. 159-165; trad. it.: *Saggio sul male*, Nápoles, 2001 [trad. esp.: *Ensayo sobre el mal*, Madrid, Caparrós, 1998].

<sup>5</sup> F. W. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), en *Schellings Werke*, Múnich, 1978, t. v; trad. it.: *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano*, ed. de L. Pareyson, Milán, 1974, p. 102 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2004].

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 102 y 103.

cia del principio de destrucción con el de libertad, del mal con el bien, de las tinieblas con la luz, no resiste la presión lógica del “sistema”. Si ya no puede ser quitada o anulada, se la traslada a un nivel ultrahumano –e inclusive explícitamente divino– que termina por reducir el mal a prueba paradójica del principio de Bien; y por tanto en última instancia incorporarlo a éste como posibilidad latente, aunque siempre dominada.<sup>7</sup> Sin embargo –como se sabe–, la recuperación dialéctica del mal-libertad adopta su figura más clásica con Hegel. Y lo agudo de la contradicción constituye la pieza de tracción para su más completa superación. No aludo simplemente al retorno del mal como “singularidad determinada al aislarse de lo universal” en la universalidad de la conciencia,<sup>8</sup> sino precisamente a ese nexo de “libertad absoluta y terror” –la “furia del desaparecer”<sup>9</sup>–, cuya única obra es “la más fría y más insulsa muerte sin otro significado que el de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua”.<sup>10</sup> El hecho de que se considere dicho absoluto mal “no un *extraño*, [...] ni la universal *necesidad* situada en el más allá [...] ni la contingencia singular de la posesión propia o del capricho del poseedor”, sino “la *voluntad universal*”,<sup>11</sup> esto es, la libertad a la máxima potencia, la libertad de la libertad, parecería impulsar el discurso de Hegel hacia ese precipicio aporético del cual no hay retorno: si inmediatamente después de tal “absoluto negativo” no se revirtiese en su opuesto positivo en que “la muerte carente de significado, la negatividad del sí mismo no cumplida, se trueca dentro del concepto interior en absoluta positividad [...] Ha nacido la nueva figura del *espíritu moral*”.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Véase D. L. Rosenfield, *Du mal*, París, 1989, pp. 81-117 [trad. esp.: *Del mal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

<sup>8</sup> G. F. W. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), en *Gesammelte Werke*, Hamburgo, 1968 ss., t. IX; trad. it.: *La fenomenología dello spirito* (1963), Florencia, 1972, vol. II, pp. 184 y 185 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966].

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 133 y 134.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 134 y 135.

Que la conclusión de Hegel constituya exactamente el objetivo polémico de la deconstrucción genealógica de la moral efectuada por Nietzsche<sup>13</sup> es cuestión que no atañe sólo a un segmento de historiografía filosófica. Es cuestión de una auténtica insurrección teórica que tiene por meta una distinta escansión del tema idealista de la “libertad del mal”, y por ende también su intrínseca “politicidad”. No casualmente esta nueva reflexión acerca del mal –que encuentra en su resultado extremo los nombres de Heidegger y de Bataille– nace en concomitancia con el estallido más político del mal de este siglo, si no incluso de este milenio, y por cierto no plenamente a reparo frente a aquél, como más adelante tendremos ocasión de ver. Con todo, se sigue dando por sentado un principio. Decir, como hace Heidegger, que

con aquello que es íntegro aparece aun más el mal en el claro del ser. Su esencia no consiste en lo meramente malvado de los actos humanos, sino en la maldad de la ferocidad. Pero ambos, lo íntegro y lo hostil, sólo pueden desplegar su esencia [*Wesen*] en la medida en que el ser mismo es la causa de litigio;<sup>14</sup>

o decir, como hace Bataille, que “nosotros seguimos librados a una contradicción insoluble. El sentido del Mal afirmado es la afirmación de la libertad, pero la libertad del Mal es también negación de la libertad”<sup>15</sup> significa que, alcanzada esta instancia, la cuestión del mal debe ser liberada de cualquier red de protección o ancla

<sup>13</sup> Véase F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), en *Werke*, Berlín, 1967 ss., t. vi, 2; trad. it.: *Genealogia della morale*, en *Opere*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Milán, 1967 ss., vol. vi, t. ii [trad. esp.: *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972].

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), luego en *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, t. ix, Fráncfort del Meno, 1976; trad. it.: *Lettera sull'umanismo*, en *Segnavia*, ed. de F. Volpi, Milán, 1987, p. 310 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000].

<sup>15</sup> G. Bataille, *La littérature et le mal* (1957), en *Œuvres Complètes*, 1979, t. ix; trad. it.: *La letteratura e il male*, Milán, 1987, p. 86 [trad. esp.: *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1959].

de salvataje, y expuesta a su insalvable aporía. Por consiguiente, que el mal forme un todo con la libertad y con su negación debe entenderse en el sentido más radical posible, esto es: que aquél es la libertad misma que se rebela contra sí misma autodestruyéndose. “Una libre devastación que deja devastada a la libertad”,<sup>16</sup> o *aquello que surge en la retirada libre de la libertad*. Según este enfoque, el mal no es privación de bien ni principio opuesto a éste desde fuera –tampoco su preparación dialéctica–, sino justo el Bien sustraído a sí mismo. Nacido *mal*. O muerto. Imposibilitado de nacer: mal es lo que impide al bien nacer para tomar su lugar. Para transformar su impotencia en el máximo poder. Horkheimer anota:

Hice un descubrimiento: que los nazis pisoteasen a los judíos hasta que reventasen, que ese mercenario diese un fustazo en la cara a la judía que lo maldecía, empujándola a la cámara de gas con los demás, todo esto tiene origen en el pervertido anhelo de un bien que sea potente; en un provocador desafío contra el bien. En ese fustazo se expresa la incapacidad de amar un bien impotente. La desesperación en su poder. El diablo.<sup>17</sup>

Éste es el elemento verdaderamente radical del mal: no su efecto material, sino su esencia espiritual, “la cual se trasluce ante todo en el carácter trágicamente paródico del mal con respecto al bien, casi de imitación o de simulación o adulteración de lo positivo, según la concepción del diablo *simia Dei*”.<sup>18</sup> El mal es esencialmente tal no cuando se opone al bien, sino cuando lo imita hablando en su nombre, con su lenguaje, con su voz. Cuando se

<sup>16</sup> J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, París, 1988, p. 166; trad. it.: *L'esperienza della libertà*, Turín, 2000 [trad. esp.: *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996].

<sup>17</sup> M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969*, Fráncfort del Meno, 1974; trad. it.: *Taccuini 1950-1969*, Génova, 1988, p. 50 [trad. esp.: *Apuntes 1950-1969*, Caracas, Monte Ávila, 1976].

<sup>18</sup> L. Pareyson, “La filosofía e il problema del male”, en *Annuario Filosofico*, Milán, núm. 2, 1987, p. 22.

opone al mal como absoluto bien: su perfecta mimesis. ¿No fue esta mimesis el mal político por excelencia? No efracción o impugnación de la ley. Tampoco su destrucción. Sí *ley de destrucción*. Destrucción de la ley en nombre de una ley que está por encima de cualquier ley. Así se presenta la politicidad del mal. Su “exceso”: “El exceso ya no es exceder el mundo y su Ley: es dar el mundo como Ley”.<sup>19</sup> No la muerte contra la vida, sino la vida en la muerte: eso es el infierno.

2. Desde luego, se habla de Auschwitz. Allí el mal radical como odio de la libertad contra sí misma encontró su más devastadora encarnación histórica: en el sentido preciso de que con aquél la historia incorporó un elemento que vuelve absolutamente irrepresentable no sólo su presente, sino también su pasado y su futuro. Las fórmulas mismas de crimen “metafísico”<sup>20</sup> u “ontológico”<sup>21</sup> valen más en negativo que en positivo. Definen el exterminio más desde el punto de vista de aquello que no es –irreparable, inexpiable, inconmensurable– que desde el de lo que es. Y, pese a todo, a partir de un punto, de una perspectiva, de una hipótesis interpretativa habrá que partir, al menos para tomar recaudos contra la eventualidad, siempre latente, de un retorno suyo. Es lo que intenta hacer Tzvetan Todorov en su último libro acerca de lo “extremo”, el “límite”, del mal (y del bien): él también, necesariamente, por vía de exclusiones sucesivas.<sup>22</sup> Ante todo se excluye la interpretación en términos de anormalidad, de patología, de

<sup>19</sup> P. Nemo, *Job et l'excès du mal*, París, 1981; trad. it.: *Giobbe e l'eccesso del male*, Roma, 1981, p. 105 [trad. esp.: *Job y el exceso de mal*, Madrid, Caparrós, 1995].

<sup>20</sup> Véase K. Jaspers, *Die Schuldfrage* (1947), Múnich, 1979; trad. it.: *Il problema della colpa*, Nápoles, 1947 [trad. esp.: *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*, Barcelona, Paidós, 1998].

<sup>21</sup> Véase V. Jankélévitch, *Pardonnez?*, París, 1971; trad. it.: *Perdonare?*, Florencia, 1987 [trad. esp.: *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999].

<sup>22</sup> Véase T. Todorov, *Face à l'extrême*, París, 1991, en especial, pp. 215 y ss.; trad. it.: *Di fronte all'estremo*, Milán, 1992 [trad. esp.: *Frente al límite*, México, Siglo XXI, 1993].



monstruosidad. Todos los sobrevivientes de los campos de exterminio siempre la rechazaron, o la acotaron a una exigua minoría de SS, con una argumentación ampliamente atribuible a las palabras de Primo Levi: los guardias del campo

no eran esbirros natos, no eran (salvo pocas excepciones) monstruos: eran hombres cualesquiera. Los monstruos existen, pero son demasiado pocos para ser verdaderamente peligrosos; más peligrosos son los hombres comunes.<sup>23</sup>

Tampoco puede valer la referencia a los instintos bestiales de los verdugos: en primer lugar, porque como todas las investigaciones etológicas lo comprueban ni la tortura ni el exterminio se practican en el mundo animal, que a diferencia del género humano tiende a evitar el asesinato intraespecífico.<sup>24</sup> Y en segundo lugar porque ciertamente no es el instinto lo que puede impulsar a los hombres a enlistarse como peleles. Queda el recurso al fanatismo ideológico, al entusiasmo por la causa, pero los infinitos ejemplos de absoluto conformismo en salvaguarda de su propio interés personal por parte de los nazis también excluyen esta lectura. ¿Y entonces? La única posibilidad todavía factible es buscar la clave de la absoluta abominación no en el individuo singular, sino, por el contrario, exactamente en aquello que lo excluye, en el tipo específico de sociedad de la cual él emerge desprovisto de cualidad individual alguna. Reaparece –y se confirma– el nexo inicial entre mal y política: el factor que explique un crimen que parece superar cualquier frontera humana no puede no ser más que su peculiar configuración política, es decir, el carácter *totalitario* de la sociedad

<sup>23</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo* (1958), Turín, 1989, pp. 347 y 348 [trad. esp.: *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 1987].

<sup>24</sup> Acerca de tema del mal, véase al menos K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, Viena, 1963; trad. it.: *Il cosiddetto male*, Milán, 1980 [trad. esp.: *Sobre la agresión. El pretendido mal*, México, Siglo XXI, 1971]; y C. Vogel, *Von Töten zum Mord. Das unklische Böse in Evolutionsgeschichte*, Múnich, 1989; trad. it.: *Anatomía del male*, Milán, 1991.

que lo engendró. Por otra parte, no es casual que la única imponente presencia ulterior de campos de concentración en la historia moderna sólo se detecte en el otro régimen totalitario de esa época (el estaliniano), siquiera con todas las conocidas diferencias de cantidad y cualidad.

En este trance, adoptada la forma totalitaria como el lugar de producción específico del mal radical, el problema interpretativo se desplaza y se amplía a la vez. ¿Cuáles son sus características más propias, sus figuras más esenciales? Por mi parte, diría que pueden detectarse al menos tres, en estrecha conexión entre sí. La primera es la del *Enemigo interno*. No es que los diversos totalitarismos –y en especial el alemán– no hayan tenido en todo momento necesidad también de enemigos externos. Sin embargo, esto no los diferencia de los Estados tradicionalmente nacionalistas y/o imperialistas. Lo que los torna algo distinto e infinitamente más radical en la dimensión del mal político es la interiorización del enemigo. Ésta crea la verdadera compactación totalitaria, según la cual lo que no forma parte del Uno-Todo en el poder no sólo ha de combatirse y expulsarse, sino literalmente aniquilarse. Para obtener dicho resultado no basta la común criminalización del otro: hace falta su deshumanización, inexorablemente perseguida por el nazismo, primero por intermedio de la maquinaria propagandística y más tarde, físicamente, a través de la maquinaria concentracionaria. No sólo eso, sino una deshumanización llevada a cabo en nombre de una humanidad superior representada por la raza elegida. Exactamente este ataque ultrahumanista al resto de la humanidad es el lugar de concentración del mal extremo: la maldición del otro posibilitada por la bendición propia, por la autoproclamación (de sí mismo) como bien. David Rousset escribe de Buchenwald:

El ss no considera a su propio adversario como un hombre normal. El enemigo, en la filosofía ss, es la potencia del Mal intelectual y físicamente expresada. El comunista, el socialista, el liberal alemán, los revolucionarios, los extranjeros en la Resistencia son

las figuras activas del Mal. Pero la existencia objetiva de ciertos pueblos, de ciertas razas –los judíos, los polacos, los rusos–, constituye la expresión estática del Mal.<sup>25</sup>

Por eso para ellos no es suficiente la muerte. Hace falta algo más: algo que destruya no sólo la vida, sino también sus marcas (cosa que el mero asesinato no hace). Algo que haga del enemigo no sólo aquel que ha muerto, sino aquel que *nunca nació*. O que está muerto aun antes de nacer. Por eso puede indiferentemente dársele muerte o mantenérselo en vida: a condición de que la vida sea peor que la muerte y que la muerte se prolongue en la vida:

Es como si hubiese posibilidad de volver permanente el morir mismo y obtener mediante el uso de la fuerza una condición en que se impiden con igual eficacia tanto la muerte como la vida.<sup>26</sup>

La vida es impedida merced a la omnipresente, opresiva e inminente imagen de la muerte, y la muerte merced a su total anomia que elimina, además de a los testigos, el dolor y el recuerdo de quien muere. El argumento de que en definitiva no existen pruebas visibles del exterminio de millones de hombres –usado por Faurisson en clave absolutoria respecto de los hacedores de la masacre– constituye en realidad la más grave acusación contra ellos:<sup>27</sup> la prueba de que sustrajeron a millones de personas no sólo la vida, sino también la muerte.<sup>28</sup> Eso es el infierno: no la

<sup>25</sup> D. Rousset, *L'univers concentrationnaire*, París, 1946, p. 108; trad. it.: *L'universo concentracionario*, Milán, 1997 [trad. esp.: *El universo concentracionario*, Barcelona, Anthropos, 2004].

<sup>26</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, 1951; trad. it.: *Le origini del totalitarismo*, Milán, 1967, p. 607 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Madrid, Alianza].

<sup>27</sup> Véase P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire. "Un Eichmann de papier" et autres essais sur le révisionnisme*, París, 1987; trad. it.: *Gli assassini della memoria*, Roma, 2008 [trad. esp.: *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo XXI, 1994].

<sup>28</sup> Al respecto, J.-F. Lyotard, *Le différend*, París, 1983; trad. it.: *Il dissidio*, Milán, 1985, pp. 19 y ss. [trad. esp.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988].

muerte, sino su prolongación indefinida, su sustracción al instante y su entrega a la eternidad.

La segunda figura del totalitarismo es la del *Supersentido ideológico*. A menudo se insistió con el desorden interno del mundo totalitario. En la inutilidad de un aparato represivo que, en el caso del nazismo, parece desembocar en una forma de exasperada "antiutilidad": ¿de qué podía servir, durante una guerra decidida por los recursos materiales, el constante desplazamiento de millones de personas de un extremo a otro del Reich con enormes costos y sin ganancia alguna económica o militar? La insensatez más grande parece dominar, por otro lado, la entera vida del campo de exterminio. Claude Lanzmann, autor del filme acerca del holocausto, *Shoah*, recuerda que la primera regla enseñada a Levi después de su internación en Auschwitz fue "Hier ist kein Warum": "aquí no hay porqués".<sup>29</sup> Pese a todo, hay que resistirse a esta primera impresión y atribuir un significado también a aquello que aparentemente no lo tiene. Incluso, y por sobre todo, a aquello. Porque es verdad que el aparato punitivo nazi expresa el rostro sin rasgos de la máxima insensatez. Pero esa misma insensatez resulta indispensable para la preservación del poder y el funcionamiento de la máquina totalitaria: en el sentido de que "parece superfluo sólo porque sirve para volver superfluos a los hombres".<sup>30</sup> Esto quiere decir que desde el ángulo de visión de la ideología totalitaria nada es más sensato que la insensatez. E inclusive significa que aquélla constituye un supersentido de terrible funcionamiento, en su pretensión de validez absoluta. No casualmente la práctica nazi es fruto de un ininterrumpido adoctrinamiento ideológico que no deja cosa alguna librada a la improvisación o a la iniciativa individual:

El exterminio de judíos no fue, como las masacres sufridas por los armenios, una llamarada de violencia: fue justificado doctrinaria-

<sup>29</sup> C. Lanzmann, "Hier ist kein Warum", en AAVV, *Le mal*, en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, núm. 38, 1988; más tarde París, 1988, p. 263.

<sup>30</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, op. cit., p. 626.

mente, explicado filosóficamente, preparado metódicamente, perpetrado sistemáticamente por los doctrinarios más pedantes que jamás hayan existido.<sup>31</sup>

Aquí sale finalmente a la luz lo que previamente denominamos carácter “espiritual” –espiritualmente pervertido– del mal radical. Acerca de Auschwitz, Adorno escribe:

Lo que el espíritu antaño se jactaba de determinar o construir a semejanza suya se mueve hacia lo que no se semeja al espíritu; hacia lo que se sustrae a su dominación y en lo que ésta sin embargo se manifiesta como mal absoluto.<sup>32</sup>

Esto último no es la negación, sino la deletérea realización de una idea. No un hecho al desnudo sino, por el contrario, su sumisión al predominio de una filosofía que pretende “edificar un mundo ficticio coherente ya no molestado por la factualidad”.<sup>33</sup> Con esto se vincula estrechamente la tercera y última figura del mal total, detectable en la *Mímesis de lo Absoluto*. Se sabe que en cierto momento Hannah Arendt sustituyó el concepto de “radicalidad” del mal por el de “banalidad”, sólo aparentemente en contradicción con aquél.<sup>34</sup> Sin embargo, contrariamente a lo que se estimó,<sup>35</sup> la segunda expresión no reduce, o neutraliza, la primera; en vez de ello la desarrolla, y especifica siempre que por “banalidad” se entienda –como por entero el libro acerca de Eichmann lleva a hacer– “normalidad”. El mal es radical –según se pretende decir– precisamente en cuanto se

<sup>31</sup> V. Jankélévitch, *Pardonnare?*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>32</sup> T. Adorno, *Negative Dialektik* (1963), en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, 1973 ss., t. vi; trad. it.: *Dialettica negativa*, Turín, 1970, p. 330 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005].

<sup>33</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 626.

<sup>34</sup> Según consta en la carta a Jaspers del 4 de marzo de 1951: H. Arendt y K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Múnich, 1985; trad. it. Parcial: en *Carteggio (1926-1929). Filosofia e politica*, ed. de A. Dal Lago, Milán, 1989, pp. 104-105.

<sup>35</sup> J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Stuttgart, 1977; trad. it.: *Intellettuale a Auschwitz*, con introd. de C. Magris, Turín, 1987, pp. 63 y ss.

presenta como puesta en práctica de una “norma” y norma *absoluta* él mismo. ¿No coincide acaso el no-pensamiento de Eichmann con su más observante conformidad a la ley? ¿Y no declara él mismo, sin atisbos de autoironía, que siempre se atuvo a los dictámenes de la ética kantiana?<sup>36</sup> Por esto el totalitarismo excede cualquier alternativa tradicional entre gobierno legal y gobierno ilegal y sostiene

que, lejos de ser “sin ley”, va a las fuentes de la autoridad de la cual recibió su legitimación el derecho positivo [...] Se envanece de haber encontrado el modo de instaurar el imperio de la justicia en la Tierra.<sup>37</sup>

Así como su insensatez se revierte y redobra en un sobresentido, su flagrante ilegalidad se sublima en una Ley que no necesita legitimidad alguna, porque imita directamente lo Absoluto. Y lo traslada a la Tierra haciendo del hombre nuevo su única ley en sí: la referencia superlativa a la cual cualquier otro debe adecuarse, so pena de su “superfluidad”. En esta actitud *mimética* –no sólo como imitación, sino también como “operación” o “forja” de la comunidad sobre la base de su propio modelo– reside la peculiaridad del totalitarismo con relación a cualquier régimen autoritario. Mientras este último funciona si logra separar a los hombres entre sí, el totalitarismo, por el contrario, se consume en la abolición de la distancia y de la soledad, que es además la condición misma del pensamiento. En la cancelación de cualquier efracción con respecto al modelo. Por ello los nazis lograban hacer marchar como a un solo hombre aun a los internados rumbo a la cámara de gas: destruyendo cualquier espontaneidad o imprevisibilidad en el comportamiento humano. Cualquier *espacio* de libertad:

<sup>36</sup> H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, 1963; trad. it.: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1964), Milán, 1992, pp. 142-145 [trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999].

<sup>37</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, op. cit., p. 632.

El régimen totalitario no se diferencia [...] de las demás formas de gobierno porque reduce o deja abolidas determinadas libertades, o erradica del corazón de los hombres el amor por la libertad, sino porque destruye el presupuesto de cualquier libertad, la posibilidad de movimiento, que no existe sin espacio.<sup>38</sup>

Impidiendo a la libertad nacer y el nacimiento como condición de la libertad: ¿no es ésta la definición del mal radical?

3. El mal en política es, por tanto, la autosupresión de la libertad en forma de eliminación violenta de su presupuesto mismo. Por esto se lo lleva a su nivel de máxima radicalidad en la experiencia totalitaria. Pese a todo, ello no significa que ambos sean coincidentes. Digamos que el totalitarismo es su resultado extremo, su consumación absoluta. Pero no su origen. De otro modo, menguaría la contradictoria copresencia de mal y libertad. Para mantenerla en firme es necesario plantear la hipótesis de que ese mismo mal que alcanzó su culminación en el ámbito totalitario nació afuera y antes que él. E inclusive que su simiente despunta en el origen de nuestra concepción de la política y está latente aun en ese acontecimiento que paradigmáticamente se opone al totalitarismo como la génesis misma de la libertad: la revolución.

Por lo demás, la propia Arendt lo había reconocido y explicitado especialmente en dos libros. El primero es el ensayo de 1956 acerca del concepto de “autoridad” y, principalmente, la breve sección que se ocupa de Platón.<sup>39</sup> Sin mostrarnos indulgentes ante sugerencia popperiana alguna acerca del pretendido carácter totalitario de la filosofía platónica —es más: en una línea de reconstrucción genealógica que la sitúa en la cima de la entera tradición política

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 638.

<sup>39</sup> H. Arendt, *Was ist Autorität?* (1956), en *Between Past and Future*, Nueva York, 1961; trad. it.: en *Tra passato e futuro*, Florencia, 1970, pp. 117 y ss. [trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996].

occidental— la cuestión debe contemplarse desde el perfil del primado de la idea por sobre el hecho. No sólo eso, sino más precisamente la modalidad específica que dicho primado adopta sobre todo en la alegoría de la caverna. En ésta, el gobierno del filósofo sobre las cosas políticas que caracteriza su retorno del cielo de las ideas (la “segunda navegación”) es interpretado por Arendt en estrecha conexión con la sustitución de la idea de Belleza por la de Bien —que preserva su hegemonía tanto en el *Symposion*<sup>40</sup> como en el *Fedro*<sup>41</sup> y aun en los primeros dos libros de la *República*, como paradigma ideal y parámetro al cual deben adecuarse las restantes ideas: y ello porque la idea de Bien porta en forma intrínseca el principio mismo de “conmensurabilidad”. Desde este punto de vista, Arendt demuestra haber vuelto propia —aunque con una acentuación política ausente en aquélla— la interpretación que su amado-odiado maestro Heidegger había proporcionado de ese mismo mito, especialmente allí donde había relevado el decisivo deslizamiento semántico-metafísico del concepto de verdad desde su originario significado de “develamiento” (*alétheia*) referido al Ser, hacia el de “corrección”, “adecuación”, “concordancia” (*orthothes, omoiosis*) relativo al conocimiento del sujeto.<sup>42</sup> Es el mismo pasaje que a Arendt le interesa porque incluye un presupuesto destinado a condicionar no sólo la entera metafísica de Occidente (en términos de *adaequatio rei et intellectus*), como quiere Heidegger, sino también su tradición política. ¿De qué se trata? De la circunstancia de que, una vez “traducida” la verdad en idea, ésta, para fundar la sobreanía de la *ratio* sobre los hechos de la vida política en términos de adecuación a un criterio provisto de valor —exactamente el de Bien—, está forzada a inspirarse en el modelo, ya presente en la *polis*, del “hacer” técnico. ¿El artesano que fabrica un objeto no se rige según un modelo ideal,

<sup>40</sup> Platón, *Symposion*, 211-212.

<sup>41</sup> Platón, *Fedro*, 248-250.

<sup>42</sup> M. Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit”, en *Wegmarken*, *op. cit.*; trad. it.: “La dottrina platonica della verità”, en *Segnavia*, *op. cit.*, pp. 159-192 [trad. esp.: “Doctrina de la verdad en Platón”, en *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1958].



un *idos*, que ya tiene en mente antes de reproducirlo en la realidad? Y bien, ese mismo método técnico puede valer también para la política, según un paradigma poiético que asigna al competente, al experto, al profesional, la facultad de crear modelos ideales de bien político que los otros deben limitarse a *imitar*.

Aquí el primado de la idea llega a soldarse con el postulado de la mimesis en un cortocircuito que, superponiendo ética y técnica, verdad y eficacia, saber y poder, otorga a la política esa caracterización “modeladora” y “plástica” que, en contacto con la utopía científica y tecnológica moderna, producirá los efectos destructivos ya mencionados. De hecho, la derivación categorial del gobierno sobre los hombres por parte del modelo de fabricación-producción implica la incorporación del elemento de violencia, ineludiblemente inscrito en ese modelo, a la actividad política:

La creación del “producto” por parte del hombre requiere siempre una violencia ejercida sobre la naturaleza: para obtener leña debemos matar un árbol, y para lograr de ese material una mesa debemos en cierto modo violentarlo.<sup>43</sup>

Para cuando la naturaleza se vea suplantada por la comunidad humana –que habrá de construirse como un producto artificial– esa simiente de violencia ya se habrá transformado en el mal radical, en la voluntad de adecuación a un modelo ideal tan absoluto que requiera la aniquilación de todos aquellos que no se conforman a aquél. No es que el desarrollo totalitario de dicho paradigma constructivo esté, en cierto modo, incluido en el antecedente platónico: deriva del entrecruzamiento de una innumerable serie de precondiciones históricas que también casualmente llegaron a converger.<sup>44</sup> Sin embargo, es innegable que el mal tiene sus raíces en el origen del concepto de política.

<sup>43</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, op. cit., p. 123.

<sup>44</sup> Véase F. Fistetti, “Totalitarismo e nichilismo in Hannah Arendt”, en C. Galli (ed.), *Logiche e crisi della modernità*, 1991, pp. 405-438.

Por no decir en el núcleo íntimo de la libertad. Es una consecuencia menos explícita, pero igualmente necesaria, que se recaba del segundo texto arendtiano antes mencionado. Me refiero al célebre ensayo acerca de la revolución.<sup>45</sup> Esta última se ve de inmediato identificada con la libertad –“*emergency of freedom*”– en cuanto portadora de un “nuevo inicio” para la historia, y en directa contraposición, pues, con ese universo totalitario que mide su potencial de muerte precisamente a partir de la facultad de iniciar. Con todo, esa referencia suya fundacional al inicio introduce en la revolución un elemento de ambivalencia destinado a ponerla en contradicción consigo misma. Por lo demás, basta con volver al étimo “físico-político”<sup>46</sup> del término *revolutio* para darse cuenta: ese punto inicial forma parte de una línea destinada a curvarse sobre sí misma después de recorrer un itinerario circular.<sup>47</sup> A hacer de la revolución la tracción dialéctica de la restauración. “En esta revolución, he visto un movimiento circular”, escribía ya Hobbes en el *Behemoth*.<sup>48</sup> Ante nosotros, pues, la ley de aquello –la revolución– que promete la libertad respecto de cualquier ley.

De acuerdo: Hobbes se refiere a la revolución inglesa. Pero también la francesa –la Revolución por excelencia– presenta esa antinomia. Como ya había resultado evidente para Tocqueville, la revolución no fue algo muy distinto a la consumación violenta del

<sup>45</sup> Véase H. Arendt, *On Revolution*, Londres, 1963; trad. it.: *Sulla rivoluzione*, ed. de R. Zorzi, Milán, 1983 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988].

<sup>46</sup> El término es de R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo y Múnich, 1959; trad. it.: *Critica illuminista e crisi della società borghese*, con introd. de P. Schiera, Bolonia, 1972, pp. 245 y ss. [trad. esp.: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007].

<sup>47</sup> A propósito de esta interpretación, véase E. Rosenstock-Huessy, “Revolution als politischer Begriff in der Neuzeit”, en AAVV, *Festgabe für Paul Heilborn*, Breslau, 1931; K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Weimar, 1955; trad. it.: *Il concetto di rivoluzione nell’età moderna. Origini e sviluppo*, Florencia, 1979; G. Marramao, “Tempo e rivoluzione”, en *Potere e secolarizzazione*, Roma, 1983, pp. 3-66 [trad. esp.: *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989].

<sup>48</sup> T. Hobbes, *Behemoth* (1679), Londres, 1969; trad. it.: *Behemoth*, ed. de O. Nicastro, Roma y Bari, 1979, p. 236 [trad. esp.: *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992].

orden absolutista que la precedía.<sup>49</sup> En esa misma sintonía, Simone Weil anota:

Quando parece que una lucha sangrienta sustituye un régimen con otro, esta lucha, en realidad, es la consagración de una transformación ya completada más que por la mitad, y lleva al poder a una categoría de hombres que lo poseían y en iguales proporciones.<sup>50</sup>

Esto significa que cuanto más absoluta es la soberanía, en proporción directa lo será más la revolución que la derroca, mientras siga un pasaje que lleva directamente de la monarquía hereditaria a la dictadura despótica. Sin embargo –y aquí vemos el peculiar aporte realizado por Hannah Arendt–, el problema de lo Absoluto gravita en mayor o menor medida sobre *todas* las revoluciones. Y no obstante ello, pero en rigor al principio de libertad que encarnan: esto es, cuanto más se liberan respecto de sus antecedentes inmediatos, tanto más forzadas están a buscar en un pasado más remoto una fuente de legitimación. Este “die Tragik aller Revolutionen” –como se expresaba ya en 1922 Hermann Broch– es su ser punto de cruce y de conflicto entre dos absolutos: una forma absolutamente condicionada y un contenido absolutamente histórico.<sup>51</sup> Lo que de esto resulta trágicamente paradójico es que la necesidad de un principio trascendente se vuelve más urgente precisamente en el momento histórico de máxima secularización:

<sup>49</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Revolution* (1856), en *Ceuvres Complètes*, París, 1952, t. II; trad. it.: *L'antico regime e la rivoluzione*, ed. de G. Candeloro, Milán, 1981 [trad. esp.: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

<sup>50</sup> S. Weil, “Examen critique des idées de révolution et de progrès (1937-1938), incluido en *Oppresion et liberté*, París, 1955; trad. it.: *Oppressione e libertà*, Milán, 1956, p. 156 [trad. esp.: *Opresión y libertad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957].

<sup>51</sup> H. Broch, “Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffes ‘Revolution’ und die Wiederbelebung der Hegelschen Dialektik”, en *Prager Presse*, año 2, núm. 206, 30 de julio de 1922, p. 4.

“Cualquier comienzo completamente nuevo necesita un absoluto del cual salir y por el cual ser ‘explicado’”.<sup>52</sup>

Ninguna revolución escapa a la ley de la *mimesis*.

Ni siquiera la estadounidense, que sin embargo había logrado en cierto modo cortar el hilo de continuidad histórica que hace de cualquier fundación una refundación, y transformar el *magnus ordo saeculorum* virgiliano en un *novus ordo saeculorum*, esto es, a fundar ya no “de nuevo Roma”, sino “una Roma nueva”. Por otra parte, aun la fundación de Roma –es decir, el original tomado como modelo ejemplar por todas las revoluciones– bajo ningún aspecto es un verdadero original, sino, como consta en la leyenda virgiliana, una copia revertida del arquetipo de Troya: con Turno bajo el ropaje de un Aquiles derrotado y Eneas bajo el de un Héctor vencedor. Ésta es la lógica fácticamente ilusoria de la *mimesis*. Cualquier original no es a su vez más que la copia de una copia, como relata Michel Serres en su primer “libro de las fundaciones”:

El origen remite a otro origen, el comienzo requiere un comienzo, la instauración desea augurios, la fundación preámbulos, diríase un rayo luminoso que, captado por dos espejos casi paralelos, reproduzca imagen a partir de imagen, cualquier cosa huye en una secuencia infinita.<sup>53</sup>

No sólo esto, sino que –lo más importante– precisamente la fundación de Roma certifica ese elemento de ambivalencia presente en el comienzo al que antes se hacía referencia: su ser a la vez constitución de la libertad y producción de violencia:

Que tal comienzo debe de estar estrechamente relacionado con la violencia parece atestiguarlo la legendaria génesis de nuestra historia según la concibieron la Biblia y la Antigüedad clásica: Caín

<sup>52</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 237.

<sup>53</sup> M. Serres, *Rome. Le livre des fondations*, París, 1983, p. 47; trad. it.: *Roma. Il libro delle fondazioni*, Florencia, 1991.

mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin una violación.<sup>54</sup>

Exactamente este elemento de violencia –el mal *en* la libertad o, aun más antinómicamente, el mal *de* la libertad– reaparece allí donde el paradigma poiético de Platón se aúna con el principio moderno de la mutación. Primero con Harrington, quien interpreta la comunidad como el “material dado, que debe ser violentado para que se pliegue a los procesos formativos de los cuales surgirá el objeto construido”, y más tarde con Robespierre

que construía con material humano una nueva casa, la nueva república, para seres humanos. Lo que sucedió fue que junto con el nuevo comienzo reapareció en la escena de la política europea el originario y legendario crimen de la humanidad occidental, como si una vez más el fratricidio debiese ser el origen de la hermandad y la bestialidad la fuente de la humanidad.<sup>55</sup>

4. Para que se dé el ciclo completo, para que el gobierno platónico del filósofo sobre la ciudad se consolide en un devastador entrelazamiento con la repetición mimética del origen, en definitiva, para que cobren cuerpo todas las figuras del mal totalitario, incluida la elaboración y la aniquilación del enemigo interno, hay que esperar a los años treinta del siglo xx. Lo singular es que cierre filosóficamente el círculo justo aquel que había inspirado a Hannah Arendt la crítica del platonismo político, detectando (como ya se mencionó) en el deslizamiento platónico desde la *alétheia* hacia la *orthotes* el origen del nihilismo occidental. Aludimos, por supuesto, a Heidegger y a su muy célebre “culpa” política. Que ésta tenía algo que ver precisamente con una relación no resuelta con Platón ya lo había notado Arendt, quien lo imputaba a una suerte

<sup>54</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 13.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 239-240.

de “deformación profesional” de la filosofía con respecto al poder político.<sup>56</sup> Pero quien con mejor fortuna desarrolló esta primera indicación fue Philippe Lacoue-Labarthe en un ensayo centrado precisamente en la noción de “mimesis”.<sup>57</sup> Por supuesto, nunca será cuestión de ignorar las diferencias obvias entre la metafísica platónica y el pensamiento de aquel que había sido el primero en intentar deconstruirla, sino precisamente de la contradicción que expone aquellas diferencias a una similaridad de base –entre *Führung* heideggeriana y *basileia* platónica– concentrada exactamente en el punto de confluencia entre filosofía y política.<sup>58</sup> Es como si en ambos casos el primado de la filosofía por sobre la política –aunque diversamente motivado y definido– se revirtiese naturalmente, y por ende inconscientemente (lo cual explica por qué Heidegger calló los efectos políticos del giro metafísico de Platón, que en cambio pone de relieve Arendt), en una objetiva politización de la filosofía.

Sin embargo, ello no es todavía suficiente para dar cuenta de toda la complejidad del vínculo entre los dos filósofos, que está constituida por el hecho de que la repetición del gesto platónico – el gobierno del filósofo sobre los gobernantes– por parte del Heidegger de la *Rektoratsrede* (y de los textos cronológicamente contiguos) se activa a partir de una inversión que tiene por objeto el concepto mismo de mimesis. Sabemos ya del pasaje de consignas platónicas desde la idea de Bello hacia la de Bien como modelo para las demás ideas: reforzado luego por la expulsión de los poetas de la *polis* funcional a un gobierno rigurosamente filosófico de la política. Bien puede decirse que Heidegger recorre el camino

<sup>56</sup> H. Arendt, “Martin Heidegger zum 80. Geburtstag”, en *Merkur*, XIII (1969), núm. 10; trad. it. en *MicroMega*, núm. 2, ed. de A. Dal Lago, 1988, pp. 178 y 179 [trad. esp.: “Martin Heidegger octogenario”, en *Revista de Occidente*, núm. 84, marzo de 1970, pp. 255-271].

<sup>57</sup> P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, París, 1987; trad. it.: *La finzione del politico*, Génova, 1991 [trad. esp.: *La ficción de lo político*, Madrid, Arena Libros, 2002].

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 54 y ss.

exactamente inverso: no sólo haciendo que la palabra poética reingrese a la ciudad, sino supeditando a ésta lo “político” para con ello garantizar fácticamente su dirección por parte de la filosofía.<sup>59</sup> Desde luego, bajo ninguna circunstancia el “arte” que Heidegger contempla como lugar en que se efectúa el primado filosófico sobre la política coincide con aquella que la filosofía platónica pensó estéticamente, sino que nace precisamente de su deconstrucción interna. Pese a ello, algo siguen teniendo en común: y este algo es la noción de mimesis como repetición de un modelo originario. Ya se vio la conformación poiética que ésta cobra en el paradigma “artesanal” de Platón, como *omoiosis* o *adaequatio* del producto terminado a su idea. Y, como sabemos, es la variante metafísica criticada por Heidegger. Sin embargo, el punto que articula toda esta compleja cuestión lo representa el hecho de que tal crítica, antes que provocar el abandono de la categoría de mimesis, se determina como su más evidente reconversión política. Los pasajes del razonamiento de Heidegger son conocidos, lo suficiente para apenas enumerarlos: 1) la Alemania actual (del año 1933) no se corresponde con su propia esencia, o vocación, de pueblo filosófico por excelencia, en el sentido de que no la dirige una *Führung* espiritual; 2) ello la pone bajo un terrible riesgo, compartido por el resto de Europa, del que ella es centro y líder, que es el de verse aplastada por las potencias materialistas de los Estados Unidos y de la Rusia soviética; 3) al nazismo Alemania le pide un nuevo inicio que la arranque de dicho riesgo, entregándola de regreso a su propio destino esencial; 4) sin embargo, Alemania puede encontrar su nuevo comienzo sólo repitiendo el originario comienzo del pueblo filosófico por excelencia, es decir, del griego; 5) ello significa que la instauración política de una nueva historia (de un nuevo Estado) llega a coincidir con el primado del saber filosófico (en su consumación técnica epocal) mediante la función del arte concebido

<sup>59</sup> Véase P. Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes*, París, 1986, pp. 175-200; trad. it.: *L'imitazione dei moderni*, Bari, 1995 [trad. esp.: *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*, Buenos Aires, La Cebra, 2010].

como instalación de un mundo en común, o bien como lugar de identificación mítica de la comunidad con su propio modelo.

Se sabe que el puente filosófico entre Alemania y Grecia es un *topos* romántico cuya sistematización filosófica se remonta a Hegel.<sup>60</sup> Pero con una mediación romana que cae decididamente en Heidegger. No es sólo cuestión del *antirömische Affekt* que de Nietzsche a Baeumler<sup>61</sup> unifica en un mismo frente “filogriego” amplios sectores de la derecha filosófica alemana. Hay un plusvalor teórico en dicha caída. La contemplada por Heidegger como modelo para la nueva Alemania no es la misma Grecia ya “imitada” por Roma según estilemas luego adoptados por el neoclacisismo francés. Es otra Grecia, una *ur-Grecia* filosófica que precede, fundándola, a la histórica. Y por ello una Grecia inimitable, debido a su inexistencia histórica. Ahora bien, en sentido estricto esa inimitabilidad es para Heidegger lo que ha de imitar la Alemania nazi. ¿Cómo? No limitándose a copiar tal modelo ausente, sino introyectándolo (dentro de sí misma): haciendo de sí su propio modelo. En el carácter mítico que llega a cobrar dicha secuencia nos detuvimos en otra ocasión: donde por mito debe entenderse, antes que un impreciso llamamiento a lo irracional, la identificación de la comunidad consigo misma, su conformación a un “tipo” apropiado a su propia esencia. A propósito de la cuestión del mal político la atención debe detenerse sobre la potencia destructiva que esta ontotipología proyecta hacia su exterior. Sobre aquel que, como el Judío, no sólo no tiene tipo –o esencia propia– sino que encarna el “contra-tipo”, es decir, la ausencia misma, o la imposibilidad, del tipo. De esto al menos él es acusado: no sólo y no tanto de ser de otra raza, sino, más radicalmente, de no tener raza o forma. De ser un pueblo estrictamente informe, sin forma

<sup>60</sup> Véase G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1837), Leipzig, 1919-1920; trad. it.: *Lezioni sulla filosofia della storia*, Florencia, 1941-1963 [trad. esp.: *Lecciones de filosofía de la historia*, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1955].

<sup>61</sup> De A. Baeumler, véase *Ellas und Germanien*, en *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlín, 1937.



propia, o subjetividad esencial. Y, precisamente por esto, incapaz de mito,<sup>62</sup> de fuerza de autoidentificación.

Pero si eso es verdad, si los judíos pertenecen a nada más que el éxodo desde ellos mismos, desde su propia tierra y desde su propio origen,<sup>63</sup> si no constituyen simplemente otro pueblo más, sino lo *otro* respecto del pueblo, un pueblo sin pueblo o un pueblo ajeno a sí mismo;<sup>64</sup> si desde siempre se resisten al espíritu de fundación y de consumación mediante una incompletud que menoscaba cualquier identidad; si todo esto es verdad, ¿qué los mantiene, pese a todo, juntos? La respuesta que François Lyotard da a esta pregunta extrema debe leerse como formando un todo con la cuestión de la culpa de Heidegger, según la plantea Lacoue-Labarthe. Este último la detecta, más que en el breve involucramiento directo con el nazismo, en el silencio sostenido en todo momento acerca del exterminio sufrido por los judíos. Un silencio que nada tiene que ver con la *Verschwingenheit*, la "taciturnidad" exaltada en *Sein und Zeit*, pero que antes bien mima la voz misma del mal. Y del mal como olvidar aquello que no ha de olvidarse. Eso es: exactamente este olvido –de que hay algo olvidado– les falta a los judíos. Y por tanto los mantiene juntos su recuerdo. A favor de aquél –del recuerdo de que no todo puede recordarse, de que hay un fondo olvidado que protesta contra el olvido– los judíos renunciaron, o fueron obligados a renunciar, al principio de señorío, de propiedad, de identidad. El judío, echado de todas las tierras, se ve así forzado a una perpetua anamnesis de su propia deuda hacia el Otro, a una eterna dependencia frente a la ley de recordar aquello de lo cual uno *siempre* se olvida:

<sup>62</sup> Véase S. Quinzio, *Radici ebraiche del Moderno*, Milán, 1990.

<sup>63</sup> La referencia es, obligadamente, a F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Fráncfort del Meno, 1930; trad. it.: *La stella della redenzione*, ed. de G. Bonola, Casale Monferrato, 1985 [trad. esp.: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997].

<sup>64</sup> Véase M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, 1969; trad. it.: *L'infinito intrattenimento. Scritti "sull'insensato gioco di scrivere"*, Turín, 1977 [trad. esp.: *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1974].

Esto es lo que el nazismo habrá pues intentado hacer olvidar definitivamente: la deuda, la diferencia entre el bien y el mal. Intentar liberar de la cadena de esta obligación el alma, arrancar el ya inútil papel de este crédito, desendeudarse definitivamente: este es el mal, el mal mismo.<sup>65</sup>

¿Por qué el mal mismo? O bien: ¿hay relación entre mimesis y olvido en el signo del mal político? Uno ha retornado numerosas veces a la aparente inutilidad del Exterminio por parte del nazismo. Inutilidad política, económica, social, militar. Con todo, se ha dicho que la cuestión cobra un aspecto distinto si se la mira desde el perfil del efecto de autoidentificación que Auschwitz permitía a la “comunidad elegida”: la humanidad inferior, e inclusive la no-humanidad, de los judíos otorga carta de identidad de ultrahombres a aquellos que la “hacían humo”. Más tarde se agregó que forma parte de la ontotipología nazi expulsar de la vida a aquellos que de por sí representan la falta de tipo o el contratipo de la falta, la existencia que no se distingue por la esencia. Pero todavía no se dijo todo. Hay asimismo algo que explica el mal político más radical de todos los tiempos y que se vincula exactamente con la relación entre el olvido y la modalidad específica que adoptó la mimesis política de lo Absoluto. Para formularlo brevemente: la recuperación del origen –merced a la introyección del modelo ejemplar– fue posibilitada por el olvido de aquello que en ella se oculta. Del terror y del horror con que ineludiblemente se amasa cualquier fundación de ciudad. Ese mal originario es precisamente esa deuda –con relación a la Ley– que el judío no olvida olvidar, esa negatividad que constituye el fondo oscuro del pensamiento occidental. Lo que él quiere olvidar mimando su propio origen y desterrando, así, de éste la violencia constitutiva. El antisemitismo pretende borrar dicho recuerdo:

<sup>65</sup> J.-F. Lyotard, *Heidegger et les “Juifs”*, París, 1988; trad. it.: *Heidegger e “gli ebrei”*, Milán, 1989, p. 98 [trad. esp.: *Heidegger y “los judíos”*, Buenos Aires, La Marca, 1996].

De ellos, de los “judíos”, proviene sólo esa angustia de que “no habrá nada que hacer”, de que el pensamiento esconde una falta que ni siquiera le falta, y de que si se puede confiar en progresar en la libertad, esto acontece naturalmente contra ese sentimiento, y sin embargo gracias a él, inmersos en él. Ahora bien, la solución final consiste en exterminar este sentimiento, y con esto el secreto del pensamiento, también occidental, su reverso, su otra faz.<sup>66</sup>

Una vez más el mal encuentra su nexo contradictorio con la libertad. Y la libertad con el mal. Por ello a Heidegger –quien acaso por un instante rememorase su propio olvido– le había tocado recordar que “la esencia de la verdad [...] es la libertad”;<sup>67</sup> pero también que “no hemos llegado aún al ámbito adecuado para meditar sobre la libertad o siquiera hablar de ella, mientras cerramos los ojos *también* frente a este aniquilamiento de la libertad”.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>67</sup> M. Heidegger, “Von Wesen der Wahrheit”, en *Wegmarken*, *op. cit.*; trad. it. “L’essenza della verità”, en *Segnavia*, *op. cit.*, p. 142 [trad. esp.: “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000].

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tubinga, 1954; trad. it.: *Che cosa significa pensare*, ed. de G. Vattimo, Milán, 1978, vol. II, p. 130 [trad. esp.: “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994].

## IX. OCCIDENTE

1. POCOS CONCEPTOS están sometidos como el de “Occidente” a la presión de esquemas interpretativos frontalmente contrapuestos y disputados por sus opciones valorativas implícitas. El primer modelo hermenéutico es el de la consumación o de la totalidad. Y de la totalidad como realización de una esencia íntima. Occidente por fin consumó la historia porque efectivamente realizó sus propios valores: libertad, progreso, paz. El desplome del comunismo no es más que la corroboración póstuma, y por ello lógicamente superflua, de un resultado ya incluido por entero en sus presupuestos. No hace más que verificar de la manera más espectacular algo abundantemente previsto por las ciencias sociales –y por las políticas gubernamentales– de los países occidentales; esto es, que el mercado constituye el único productor inagotable de riqueza, así como la democracia liberal representa, con su variante interna socialdemócrata, el único régimen constitucional no sujeto a decadencia o perversión. El fin de las ideologías –proclamado ya en los años sesenta–<sup>1</sup> es el síntoma y a la vez el efecto más manifiesto de esa inefable *reductio ad unum*: la adhesión casi completa del hecho al valor, de la realidad a la idea, ya no deja espacio a significativas divergencias ideológicas, del mismo modo en que el conflicto deja el terreno a merced de una homogeneización cada vez más extendida en el plano social, político y cultural. Esto, para no mencionar guerras intraoccidentales, tornadas altamente improbables –si no exactamente imposibles– por los nuevos y cada día más sólidos lazos de interdependencia sistémica entre los países occidentales. Es posible advertir una suerte de eco teológico en esta integración capilar de descrip-

<sup>1</sup> La referencia es a D. Bell, *The End of Ideologies*, Nueva York, 1960; trad. it.: *La fine delle ideologie*, Milán, 1991 [trad. esp.: *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964].

ción y prescripción:<sup>2</sup> Occidente es aquello que no es posible superar mediante la razón histórica de que nunca fue superado y por la ontológica de que es insuperable. Entre promesas y resultado no queda margen ya para tomar distancia. Ciertamente –así se admite– en tal o cual sitio subsisten las valencias aún no del todo saturadas, fricciones no íntegramente domesticadas, zonas de depresión o inclusive de retroceso. Pero no son más que despojos o restos de una época histórica para este entonces agotada, según las escalofrantes *boutades* nipoestadounidenses acerca de *The End of History*.<sup>3</sup> Lo importante es la línea de tendencia, ya casi enteramente aplastada en el punto de llegada. A sus espaldas queda una larga trayectoria de luchas y conquistas que constituye el heroico “bagaje” del hombre occidental. Sin embargo, alcanzada esta instancia la faena está terminada. La razón prevaleció sobre los monstruos de la intolerancia y del integralismo. Ya no queda más que saborear sus prósperos frutos. Vienen a la mente los versos de Kipling: “Now, this is the road that the White Men tread / when they go clean a land / [...] Oh, well for the world when the White Men tread, their highway side by side! [Ahora bien, éste es el camino que anda el Hombre Blanco / cuando sale a limpiar la tierra / (...) ¡Ah, gran cosa es para el mundo cuando el Hombre Blanco, hombro con hombro, sigue su travesía!]”.<sup>4</sup>

Contra esta primera imagen de Occidente “reacciona” otra radicalmente opuesta, y que por ello mismo le es secretamente especular. La imagen del ocaso.<sup>5</sup> O del suicidio.<sup>6</sup> O de la trai-

<sup>2</sup> Como también señala M. Veneziani, en *Processo all'Occidente*, con introd. de A. Del Noce, Milán, 1990, pp. 21 y ss.

<sup>3</sup> Aludo evidentemente a F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992; trad. it.: *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milán, 1992 [trad. esp.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992].

<sup>4</sup> R. Kipling, *Verse*, Garden City (NY), 1954, p. 280.

<sup>5</sup> O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1918), Múnich, 1975; trad. it.: *Il tramonto dell'Occidente*, ed. de F. Iesi, Milán, 1957; nueva ed. al cuidado de S. Zecchi, Milán, 1992 [trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, Revista de Occidente, 1940].

<sup>6</sup> J. Burnham, *Suicide of the West*, Londres, 1964; trad. it.: *Il suicidio dell'Occidente*. Milán, 1965.

ción.<sup>7</sup> Occidente llega a su ocaso exactamente porque no llegó a consumarse, esto es, a hacer realidad los mismos valores que el primer modelo daba por realizados. Porque quedó irresuelto, obstaculizado, contradicho. Porque deshonró sus propias banderas. Cada una de las pruebas aportadas a modo de confirmación de su consumación se ve sometida aquí a un proceso de verificación y refutación –igualmente sumario y perjudicial que el anterior– que la da vuelta como un guante: la libertad pasa a ser imperialismo, opresión, genocidio. El progreso se torna explotación, expoliación, destrucción. La paz pasa a ser guerra, muerte, hambre para todo cuanto no entra en los límites de la riqueza y del poderío.<sup>8</sup> Y esto si nos limitamos a los efectos materiales. En efecto, si se alza la mirada hacia las necesidades, por así decir, inmateriales, no se tiene mejor impresión: empobrecimiento de la imaginación, entrapamiento de la experiencia, pérdida de sentido no son otra cosa que las primeras entradas de un extenso *cahier de doléances*, recientemente descuadernado por el escritor comunista Heiner Müller<sup>9</sup> con la aspereza de quien ve desplomarse el último muro que se oponía a la *ratio* occidental. Antes que hacer realidad su propia idea, la sociedad tecnológica “irrealiza” aun la realidad, transformándola en imagen, y con ella al sujeto cada vez más “colonizado” en un sistema carente de medio natural. Pero no hay que creer que dicho modelo interpretativo necesariamente tenga una connotación marxista (o posmarxista). La polémica antitecnológica, como es sabido, pertenece desde siempre también a la tradición de la derecha, como al menos los nombres de Drieu, Guéron y Evola nos lo recuerdan. Más que una rí-

<sup>7</sup> J. Ellul, *Trahison de l'Occident*, París, 1975; trad. it.: *Il tradimento dell'Occidente*, Milán, 1977 [trad. esp.: *Traición a Occidente*, Madrid, Sociedad Hispanoamericana de Ediciones y Distribuciones, 1976].

<sup>8</sup> En el último tiempo, véase A. Asor Rosa, *Fuori dall'Occidente*, Turín, 1992. Pero véase también P. Barcellona, *L'egoismo maturo e la follia del capitale*, Turín, 1988.

<sup>9</sup> H. Müller, “Processo all'Occidente”, en *Lettera Internazionale*, núm. 27, 1991, con un comentario de R. Esposito.

gida inserción ideológico-política, vale en este caso la compartida militancia en ese frente del *Kulturpessimismus* tardoeuropeo que recorre transversalmente a Europa desde la España franquista de la preguerra al Fráncfort del Meno comunista de la posguerra. Por cierto, algo –e inclusive mucho– cambia entre los dos frentes. Si la izquierda lee el “ocaso” como el fin de Occidente y mira hacia el Este o hacia el Sur, la derecha todavía defiende a Occidente: pese a todo, bajo la condición de que sea *otro* Occidente, para mayor precisión, aquel antiguo Occidente que el Occidente actual devastó y traicionó. Sin embargo, subsiste, compartido, el responso “conclusivo”. Occidente, *este* Occidente que tenemos en nuestras retinas y bajo nuestros pies, dio término a su trayectoria porque ya no es el verdadero Occidente, sabotó su misión y traicionó su esencia.

Si éstos son los dos paradigmas interpretativos contrapuestos, fácilmente podría llegarse a la conclusión de que ambos se equivocan por exceso de radicalización; que ambos llevan al extremo y a lo absoluto una verdad que reposa en su punto medio. Pero se trataría de una impresión de superficie. Que no alcanza profundidad suficiente como para sondear el concepto de Occidente en su faceta oculta. Que no capta lo impensado al respecto. Lo que se pretende señalar es que, por el contrario, esas dos interpretaciones dan en el blanco. Y ello sucede precisamente *a causa* de su radicalidad, de su exceso de sentido, pero con la condición de no excluirse recíprocamente, sino de superponerse e integrarse. De darse –aquello que precisamente son– una como reverso especular de la otra. O aun mejor: como su consecuencia. Ello significa que cae la categoría de Traición. Queda la Consumación, la Totalidad; queda el Ocaso: pero no como hipótesis contradictorias y alternativas, sino como entrelazamiento indisoluble y recíproco de causa y efecto. Exactamente porque Occidente plasmó sus propios valores llega a su ocaso; y exactamente porque asiste a su ocaso consumó sus propios valores. No sólo, quiere decirse, el despliegue planetario de la técnica criticado por la *Kulturkritik* de derecha y de izquierda no es la desmentida, la negación y la traición de la liber-

tad individual –o aun de la humanidad misma del hombre, según la fórmula de rigor en todos los humanismos de nuestra tradición–, sino que constituye estrictamente su más intrínseca consecuencia. Así como el *homo technologicus* no es más que la prosecución lógico-histórica del *homo faber* de renacentista memoria. Sin que necesariamente deba incomodarse a los teóricos de la secularización, baste recordar, de hecho, que la libertad ética confiada por el Dios cristiano al hombre occidental es justo aquella de extender a su gusto su propio dominio en la Tierra, con un muy sólido nexo de teología, humanismo y metafísica percibido por toda la gran filosofía negativa de este siglo. Y no sólo eso, sino que implícito, cuando se lo contempla con atención, también en blanco polémico de ésta, es decir, la filosofía de la historia hegeliana que, siempre interpretada como la más alta caución de la totalidad occidental, simultáneamente revela su ocaso.

¿Qué otra cosa quiere decir que “de hecho, Europa es absolutamente el fin de la historia del mundo, tal como Asia es su principio”,<sup>10</sup> si no que el punto más alto del desarrollo histórico también constituye su necesario agotamiento?<sup>11</sup> Así como la completa europeización del mundo es por ello mismo el final de Europa como entidad que se sostiene por sí sola. Es este entramado dialéctico de ocaso (*Untergang*) y cumplimiento, consumación (*Vollendung*) el verdadero significado de la partición hegeliana: tanto más que la desvalorización filosófica del rol emergente de Rusia y de los Estados Unidos de América. Así como la historia termina cuando Dios ingresa en ella, así la encarnación de lo universal en la historia de Occidente marca al mismo tiempo su conclusión. Y vemos por qué la polémica antihegeliana de Spengler sustancialmente naufraga. Su perspectiva nada suma a lo seña-

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1837), Leipzig, 1919-1920; trad it.: *Lezioni sulla filosofia della storia* (1941-1963), Florencia, 1967, vol. iv, p. 273 [trad. esp.: *Lecciones de filosofía de la historia*, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1955].

<sup>11</sup> Véase A. Negri, *Destino dell'Occidente. Crisi della mesòtes*, Palermo, 1986, pp. 28 y ss.



lado por Hegel –a no ser en su morfología (cíclica) exterior–, ya que la figura del ocaso está indeleblemente impresa en el reverso de la totalidad hegeliana. No sólo ello: constituye su más evidente corroboración lógica. Cuando en los años treinta Alexandre Kojève comente a su modo la gran lección de Hegel, lo que allí quedaba implícito quedará directamente al descubierto: el “fin de la historia” no alude a la victoria o a la salvación de Europa sino a un Estado “homogéneo y universal” plasmado por la convergencia planetaria de Occidente con su opuesto complementario:

Desde cierto punto de vista también podemos decir que los Estados Unidos ya alcanzaron el estadio final del “comunismo” marxista, dado que en la práctica todos los integrantes de una comunidad sin clases pueden desde ahora apropiarse de todo cuanto les agrada, sino por esto trabajar más de lo que deseen.<sup>12</sup>

Desde otro rincón de Occidente así le responde el otro filósofo de la caída del “muro del tiempo”.<sup>13</sup> *Der Weltstaat* de Ernst Jünger:

De modo análogo, el Estado universal no es sólo un fin que la ley prescribe, y que la voluntad permitiría alcanzar de manera sistemática. Si así no fuese, si aquél no fuese postulado más que por la lógica o por la moral, nuestro porvenir se vería muy dificultoso. Pero es cuestión de un acontecimiento en marcha. La sombra que proyecta adelante de sí hace palidecer las antiguas imágenes, socava las justificaciones familiares, en especial las del Estado histórico y de sus requisitos. Por esto sus guerras se vuelven sospechosas, sus fronteras dudosas. El acontecimiento en

<sup>12</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947 (pero la nota citada sólo se insertó en la edición de 1962); trad. it. parcial: en AAVV, *Interpretazioni hegeliane*, ed. de R. Salvadori, Florencia, 1980, p. 273 [trad. esp.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971].

<sup>13</sup> E. Jünger, *An der Zeitmauer* (1959), en *Sämtliche Werke*, Fráncfort del Meno, 1978 ss., t. VII, pp. 481-526; trad. it.: *Al muro del tiempo*, Roma, 1965.

marcha rompe con sus reglas; se anuncia por medio de otras imágenes y otros principios, y también un nuevo derecho.<sup>14</sup>

2. ¿Qué consecuencias derivar de las notas anteriores? ¿Qué movimiento semántico transmite a su propio concepto la consumación-ocaso de Occidente en un solo Estado universal indiferenciado? ¿Y qué cambio de perspectiva conlleva la mundialización de Occidente respecto de la pregunta que aún podía, y debía, plantearse Max Weber en el proemio “filosófico” a la *Ética protestante* acerca de

¿qué concatenación de circunstancias hizo que en el territorio de Occidente, y sólo aquí, se hayan manifestado fenómenos culturales que sin embargo –al menos, según nos complace imaginar– estaban en una línea de desarrollo de significado y validez universal?<sup>15</sup>

Por mi parte, diría que –de cara a una civilización-mundo que desfondó cualquier topología regional– hoy en día uno debe sobre todo preguntarse qué impulsa a los otros pueblos, *todos los otros* pueblos, a asimilar vorazmente esos mismos valores que sin embargo a veces declaran querer combatir con armas (reales e ideológicas) por entero similares a las occidentales, e inclusive llegadas prevalentemente de Occidente. ¿Qué los vuelve disponibles –o los coacciona– a dicha asimilación? Sin embargo –sea cual fuere la respuesta a esa pregunta decisiva–, da la percepción de aquello que ya *no* es posible atribuir a Occidente; es decir, un espacio más o menos amplio dentro de la Tierra. Occidente ya no es –e incluso nunca ha sido– un espacio, sino antes bien *una línea progresiva y polémica*. Es una primera definición sobre la cual hay que fijar la atención. ¿Qué

<sup>14</sup> E. Jünger, *Der Weltstaat* (1960), en *Sämtliche Werke, op. cit.*, t. VII, pp. 481-526; trad. it.: *Lo stato mondiale*, Parma, 1980.

<sup>15</sup> M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga, 1920-1921, I; trad. it.: *Sociologia della religione*, ed. de P. Rossi, Milán, 1981, p. 3 [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Gedisa, 1990].

significa que Occidente se restringe –o, mejor expresado, se dilata infinitamente– en la no-espacialidad de una línea? ¿Y qué significa que esa línea sea, como es, progresiva –en constante avance de Grecia a Roma, a Alemania, a Europa, a los Estados Unidos, a Japón– si no que es función, antes que del espacio, del tiempo? ¿Que sustituye con el tiempo el espacio como su referencia interna? ¿Y que en consecuencia Occidente coincide eternamente con su irrefrenable devenir? Es una especificación no irrelevante acerca de qué sentido atribuir al entrecruzamiento sinonímico de consumación y ocaso: el final es relativo al espacio, no al tiempo. E inclusive podría llegarse a decir que aquél, en cuanto eterno devenir, no es sólo el final del tiempo, sino también el final de ese final, devenir que sigue deviniendo, que no consigue detenerse, que nunca puede definitivamente terminar. Y vemos en esto la “tentación”<sup>16</sup> –en simultáneo con la condena– de Occidente: la de no poder en verdad *occidere*, permanecer refrenado, como “ocaso”, en una “locura del día”<sup>17</sup> que ya no es día y una noche que ya no es noche, sino infinito pasaje del día a la noche y de la noche al día; la de deber sobrevivir a su propio fin sin poder terminar de sobrevivir.

Si todo ello es cierto, tiene razón, pues, quien define Occidente –como su antiguo núcleo medular, europeo– una “institución imaginaria”<sup>18</sup> inventada por esa misma Modernidad que él mismo inventó en un entramado indisoluble de causa y efecto o de cajas chinas que parecen a la vez generadoras y generadas, contenido y continente de sí mismas. Y Occidente no tiene raíces porque la Modernidad es ante todo desarraigo, desterritorializa-

<sup>16</sup> La alusión es, desde luego, al texto de A. Malraux, *La tentation de l'Occident* (1926), en *Ceuvres complètes*, París, 1989, t. 1; trad. it.: *La tentazione dell'Occidente*, Roma, 1988.

<sup>17</sup> Empleo la expresión de M. Blanchot, *La folie du jour*, París, 1973; trad. it.: *La follia del giorno*, Reggio Emilia, 1982 (“In forma di parole”, v) [trad. esp.: *El instante de mi muerte; La locura de la luz*, Madrid, Tecnos, 2004].

<sup>18</sup> A. Heller, “Il sogno d'Europa”, en *Lettera Internazionale*, núm.17, 1988, pp. 3-8 [trad. esp.: “Europa, ¿un epílogo?”, en *Letra Internacional*, núms. 11-12, Madrid, otoño-invierno de 1988].

ción, traspasamiento de cualquier límite, orden, medida. Además, no tiene fundamentos porque su proyecto –precisamente en cuanto *proiectum*, proyectado hacia el futuro– es constitutivamente desfondamiento, hundimiento, de cualquier identidad, nombre, tradición. No casualmente la tradición de Europa fue creada retrospectivamente por la cultura moderna, así como su identidad, o esencia, no es otra cosa que el mito vuelto necesario por esa misma ausencia natural de identidad y de esencia, por el artificio que la produjo. Quienquiera haya pensado de manera no irreflexiva a Europa ha insistido en estos rasgos: desde Paul Hazard, para quien es “una forma contradictoria, simultáneamente rígida e incierta [...] un compuesto de formas que ella declara intangibles, pero que sigue modificando sin pausa”,<sup>19</sup> hasta Krzysztof Pomian, según el cual la historia de Europa no tiene contornos fijos, es la historia de sus fronteras, de las fuerzas y de los conflictos que la sacuden;<sup>20</sup> o Edgar Morin, que señaló justo en la contradicción estructural de Europa –su ser *unitas multiplex*, multiplicidad en la unidad y unidad como multiplicidad– su característica más vital y original: desde siempre dividida entre grecidad y latinidad, romanidad y cristianismo, imperio occidental y oriental, papa y emperador, catolicismo y Reforma, entre culturas, instituciones, Estados alzados en armas unos contra los otros, puede decirse que precisamente a partir de dichos conflictos y guerras fue ordenada, puesta en forma, regulada.<sup>21</sup> Y, por otra parte, ¿no nace la Europa moderna precisamente del estallido de la antigua *respublica christiana*? ¿No incluye un país (Rusia) extendido en un continente y en otro, España, pero también Italia, que se asoman hacia África, fecundadas por la civilización árabe? ¿No está des-

<sup>19</sup> P. Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, París, 1968; trad. it.: *La crisi della coscienza europea, 1680-1715*, Milán, 1968, pp. 547 y 548 [trad. esp.: *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza, 1980].

<sup>20</sup> Véase K. Pomian, *L'Europe et ses nations*, París, 1990; trad. it.: *L'Europa e le sue nazioni*, Milán, 1990, pp. 9 y 10.

<sup>21</sup> Véase E. Morin, *Penser l'Europe*, París, 1987; trad. it.: *Pensare l'Europa*, Milán, 1988 [trad. esp.: *Pensar Europa*, Barcelona, Gedisa, 1998].

pedazada, precisamente cuando debería finalmente unificarse, en cada vez más microestados, etnias, culturas diferentes si no incluso recíprocamente hostiles?

Por otra parte, todos los intentos por fundar una identidad –o por recuperar una esencia– europea más allá de la definida por la ausencia de cualquier identidad y esencia han resultado caducos; de todos modos, siempre pusieron de manifiesto la antinomia sobre la cual reposaban, como si demostrasen la imposibilidad de pensar una Europa sustancialmente unida, de plasmar su eterno sueño de unidad. En el campo político, ante todo, donde ese sueño se transformó en pesadilla y catástrofe cada vez que su concreción se confió al fuego de los cañones: desde César, hasta Carlos V, Luis XVI, Napoleón, Hitler, para no recordar más que las tentativas más cruentas.<sup>22</sup> No casualmente, por otra parte, la especificidad política de Europa fue siempre conexas, en el pensamiento de sus intérpretes clásicos, a la no-identidad, a la inamovible diferencia, de sus “órdenes”. Desde Maquiavelo, para quien, mientras las otras “partes del mundo han tenido un principado o dos, y pocas repúblicas[...], Europa sólo ha tenido unos pocos reinos e infinitas repúblicas”;<sup>23</sup> hasta Montesquieu, que constantemente recuerda la pluralidad de reinos y de repúblicas europeas cuando en cambio “la mayor parte de los asiáticos no tiene siquiera idea de este tipo de gobierno” porque “no tienen tanta imaginación como para comprender que en el mundo pueda haber otra cosa que lo despótico”;<sup>24</sup> o por último hasta Guizot, que llega a situar la riqueza espiritual de la Europa moderna –esto es, la libertad– en la variedad infinita, y en el conflicto mismo, de sus principios:

<sup>22</sup> Véase H. M. Erzensberger, “La mia Europa”, en *Lettera Internazionale*, núm. 17, 1988, pp. 9 y 10.

<sup>23</sup> N. Machiavelo, *Dell'arte della guerra* (1521), II, en *Tutte le opere*, ed. de M. Martelli, Florencia, 1971, p. 332 [trad. esp.: *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1995].

<sup>24</sup> C.-L. de Montesquieu, *Lettres persanes* (1721), en sus *Œuvres complètes*, París, 1949-1951, t. I; trad. it.: *Lettere persiane*, ed. de J. Starobinski, Milán, 1984, p. 240 [trad. esp.: *Cartas persas*, Buenos Aires, Losada, 2007].

mientras en las demás civilizaciones el dominio exclusivo, o al menos la preponderancia excesiva de un solo príncipe, de una sola forma, ha sido causa de tiranía, en la Europa moderna, la diversidad de elementos del orden social, la imposibilidad en que han estado de excluirse alternadamente, han generado la libertad que hoy impera. Cada cual ha consentido en no tener otra cosa que la parte que le tocaba; y mientras en otros sitios el predominio de un principio producía la tiranía, en Europa la libertad es resultado de la variedad de elementos de su civilización y del estado de lucha en que han convivido.<sup>25</sup>

Es ésta una conexión (entre libertad y diversidad) probada *e contrario* por la circunstancia de que la única, parcial, concreción política de una Europa unida se logró recién en la Santa Alianza de Metternich y Castlereagh como contragolpe del miedo generado por la revolución: daría la sensación de que la unidad política europea estuviese forzada a oscilar eternamente entre utopía futurista y nostalgia reaccionaria sin lograr fijarse en la realidad ni encontrar el presente, como aún en nuestros días Bruselas y Estrasburgo siguen confirmando.

Pero si el fundamento político de la unidad europea está sacudido por el irrefrenable conflicto interno de sus presupuestos mismos, no es distinta la situación del fundamento filosófico. La *Krisis* de Husserl constituye su reconfirmación más clásica. Atención: no en cuanto etapa crítica, para Husserl todavía expuesta al riesgo del “ocaso” y del “extrañamiento respecto del sentido racional de la vida propia”, como también a la posibilidad del “renacimiento de Europa a partir del espíritu de la filosofía, mediante un heroísmo de la razón capaz de superar definitivamente el naturalismo”:<sup>26</sup>

<sup>25</sup> F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe* (1829-1832), París, 1985; trad. it.: *Storia della civiltà in Europa*, ed. de A. Saitta, Milán, 1973 [trad. esp.: *Historia de la civilización en Europa*, Madrid, Alianza, 1972].

<sup>26</sup> E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935), en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana: Gesammelte Werke*, t. VI, La Haya, 1954; trad. it.: en

sino exactamente en la evocación de ese “espíritu” y de esa “razón”. ¿Cómo no ver, de hecho, en la misma “función arcóntica que la filosofía debe constantemente ejercer dentro de la humanidad europea para toda la humanidad”,<sup>27</sup> esa voluntad de saber que en su traducción baconiana en poder revierte (o, mejor aun, realiza) el humanismo en su aparente opuesto? Así revive Gadamer ese inevitable pasaje:

Entonces las ciencias se volvieron nuestros planetas, nuestros errantes cuerpos del saber que no se insertan en las representaciones funcionalmente ordenadas de nuestro accionar consciente, del libre elegir y ordenar, sino que al contrario llevan las cosas a una nueva disponibilidad con la cual puede iniciarse aquello que se desea. Éste es el sentido del “producir”.<sup>28</sup>

Por ello, diría aún Heidegger, la creación de la nueva imagen del mundo se mostró como “el mundo resuelto en imagen”.<sup>29</sup> Sin embargo, para que eso sucediese no había que esperar la Modernidad incipiente. En el momento mismo en que la *ratio* occidental decidió, tanto antes que Husserl, que “en la humanidad griega se reveló esa enteleguía que es propia de la humanidad como tal”,<sup>30</sup> ya desde entonces la “crisis” se volvería inevitable e imposible su

---

*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1961), ed. de E. Paci, Milán, 1987, p. 358 [trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991].

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>28</sup> H. G. Gadamer, “La molteplicità d’Europa. Eredità e futuro”, en *AAVV, L’identità culturale europea tra Germanesimo e Latinità*, ed. de A. Krali, Milán, 1988, p. 23. Más tarde Gadamer reunió sus reflexiones acerca de Europa en *Das Erbe Europas*, Fráncfort del Meno, 1989; trad. it.: *L’eredità dell’Europa*, Turín, 1991 [trad. esp.: *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 2000].

<sup>29</sup> Véase M. Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes” (1938), en *Holzwege* (1950), incluido en *Gesamtausgabe*, t. v, Fráncfort del Meno, 1977; trad. it.: “L’epoca dell’immagine del mondo”, en *Sentieri interrotti*, Florencia, 1968 [trad. esp.: “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1996].

<sup>30</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 44.

superación, porque la idea misma de “superación” es por entero interna al circuito productor de esa crisis.

¿Y entonces? Incapaz de unificarse políticamente, imposibilitada de fundarse filosóficamente, a Europa no parece quedarle más que una sola carta en esta partida: la carta de la identidad cristiana, para este entonces jugada por el catolicismo con cierto aparente suceso. En realidad, no es ciertamente una carta nueva, tal como queda demostrado por las infinitas instancias en que se vuelve a presentar el *Christenheit oder Europa* novalisiano:<sup>31</sup> de la Europa *katechon* de Occidente de Joseph Edmund Jorg<sup>32</sup> al *Christus und der Geist des Abendlandes* de Adam,<sup>33</sup> de la *Défense de l'Occident* de Massis<sup>34</sup> a la *Primauté du spirituel* de Maritain<sup>35</sup> un solo tema recorre la gran tradición del catolicismo europeísta representada con la máxima intensidad espiritual por las palabras de Romano Guardini:

Lo que denominamos Europa, ese contexto de países y pueblos que está entre África y el Ártico, Asia Menor y el Océano Atlántico y cuya historia comienza en el tercer milenio antes de Cristo con la época primitiva de Grecia y se extiende hasta nosotros, en su conjunto está determinado decididamente por la figura de Cristo.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Véase Novalis, *Christenheit oder Europa* (1799), en *Novalis Schriften*, Leipzig, 1929, t. II; trad. it.: en *Opere*, ed. de G. Cusatelli, Milán, 1982 [trad. esp.: *La cristiandad y Europa*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1977].

<sup>32</sup> A propósito de este término, véase C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Colonia, 1950; trad. it.: *Il Nomos della terra*, ed. de E. Castrucci y F. Volpi, Milán, 1991, pp. 42 y ss. [trad. esp.: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Granada, Comares, 2003].

<sup>33</sup> K. Adam, *Christus und der Geist des Abendlandes*, Múnich, 1928.

<sup>34</sup> H. Massis, *Défense de l'Occident*, París, 1927 [trad. esp.: *Defensa del Occidente*, Madrid, Aguilar, 1999].

<sup>35</sup> J. Maritain, *Primauté du spirituel*, París, 1927; trad. it.: *Primato dello spirituale*, Roma, 1980 [trad. esp.: *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1947].

<sup>36</sup> R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, Zúrich, 1945; trad. it.: en *Natura, cultura, Cristianesimo*, Brescia, 1983, p. 278.



Pero ni siquiera es en verdad una carta jugable. Jugable –quiero decir– sin un intercambio de mesas impracticable y contradictorio tanto para Europa como para la misma fe que debería fecundarla. Si de hecho se prescinde de la consideración de que el cristianismo nace en oriente entre Nazaret y Tarso; si se prescinde, además, de lo ilusorio de querer devolver a la Europa moderna a los confines de ese *corpus christianum* a partir de cuya fragmentación ésta se engendró, ¿cómo podría esa fe guiar a Europa hacia la reconquista de una nueva centralidad sin tornarse ella misma potencia política, según una vocación, por otra parte, originaria del ecumenismo católico-romano?<sup>37</sup> ¿Y cómo podría tornarse potencia política sin disolverse como fe en el Cristo, esto es, en su infinita impotencia? Sólo un catolicismo integralmente resuelto en Obra, o en Palabra –que definitivamente optase por el *logos* del Inquisidor *contra* el silencio del Hijo– podría “religar” políticamente a Europa en los vínculos de la fe. Sin embargo, esta *religio* coincidiría inevitablemente con la voluntad de erradicación que ella misma debería contener. Su *katechon* encarnaría sin distancia la potencia que debería refrenar. Y así la conclusión a que llegaba en otro sitio Guardini: “por ello creo que la tarea confiada a Europa, la tarea menos sensacional de todas, pero que en lo profundo lleva a lo esencial, es la crítica del poderío”:<sup>38</sup> en la contradicción insuperable de querer dar voz política a esa crítica impolítica, de potenciar esa necesaria impotencia, se consume irreversiblemente también el último fundamento de la identidad europea.

3. Aun pese a todas las desmentidas, su necesidad queda plantada en el núcleo medular de Europa. La imposibilidad misma de un fundamento interno –político, filosófico o religioso– impulsa a la

<sup>37</sup> Véase C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellaerau, 1923; trad. it.: *Cattolicesimo romano e forma politica*, ed. de C. Galli, Milán, 1986 [trad. esp.: *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000].

<sup>38</sup> R. Guardini, “Europa - Wirklichkeit und Aufgabe”, en *Sorge um den Menschen*, Wurzburg, 1958; trad. it.: en *Ansia per l'uomo*, Brescia, 1970, vol. I, p. 288 [trad. esp.: *Preocupación por el hombre*, Madrid, Cristiandad, 1965].

inteligencia europea a buscarlo, esto es, de nuevo a crearlo, a su exterior. Y por lo demás también cuando se buscaba la esencia ideal de Europa en la libertad, en el humanismo o en el cristianismo, ¿no era ya una alteridad –no libre, no filosófica, no cristiana– lo que recortaba en negativo la identidad europea? Ya desde la primera definición aquí propuesta de Occidente como línea progresiva y opositiva, en avance y polémica, esa dialéctica de identidad y diferencia, de identidad *por* diferencia, quedaba al descubierto. Occidente no es otra cosa que el límite en movimiento que lo separa de aquello que Occidente todavía no es o no es del todo. O acaso mejor, y siempre más, que aquello que *considera* no serlo, que no reconoce en la aparente resistencia contra esa homologación exactamente esas categorías dialécticas que primero la posibilitaron y más tarde la volvieron inevitable. Lo ineluctable de la occidentalización del planeta entero reside precisamente en esto: que la categoría misma de oposición –ajenidad, enemistad, hostilidad– es típicamente occidental. En el sentido de que el modelo occidental incluye también su propio opuesto y se rige a partir de éste. Jaspers observa que

Europa ha desarrollado para cada posición la posición opuesta. Acaso exactamente así ella lo sea potencialmente todo. Por ello está dispuesta a acoger aquello que proviene del exterior, no sólo como oposición, sino a reelaborarlo en sí misma como elemento de su propia esencia.<sup>39</sup>

Tal como en otro tiempo el imperio romano, el paradigma occidental es simultáneamente absolutista y relativista: permite, preserva, estimula la diversidad cultural, religiosa, lingüística de sus provincias en cuanto constitutiva de una identidad capaz de albergar también a su propio otro. No sólo eso, sino sentirse condicio-

<sup>39</sup> K. Jaspers, "Vom europäischen Geist" (1947), en *Wahrheit und Bewährung*, Múnich, 1983; trad. it.: en *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, Brescia, 1986, p. 130.

nada, medida, juzgada. Aunque nunca renuncie al primado que precisamente su estructura no-centrada termina por conferirle.

Es el mecanismo especular de compensación sobre el cual se basa ese fenómeno que primero tomará el nombre de “exotismo” (u “orientalismo”) y más tarde el de “etnología”; es decir, la elaboración crítica de la identidad propia mediante el efecto de extrañamiento producido por la mirada del otro. Se trata de un fenómeno que bajo ningún aspecto es reciente, y en cuya raíz está más bien esa crisis de la conciencia europea que ya en el “otoño del renacimiento”<sup>40</sup> pone en tela de juicio o, en cualquiera de los casos, turba la presunción de Europa de situarse en el centro de la razón universal. Baste pensar que las *Cartas persas* de Montesquieu, en que esta actitud autocrítica encuentra su más célebre expresión, constituyen no ya el inicio, sino la cumbre, aun estilística, de una vasta literatura de viajes que repite más o menos siempre el mismo módulo dialógico: un no-europeo relata a sus connacionales virtudes y vicios de los europeos subvirtiendo el antiguo lugar común de la superioridad occidental en una nueva escala de valores que, antes que contraponer Europa a la barbarie, llega desde cierto punto de vista a identificarlas una con la otra. El mito del buen salvaje, utilizado por Rousseau en función crítica respecto de las instituciones “artificiales” del Occidente europeo, no expresa un requisito distinto. En ambos casos es cuestión de construir una maquinaria mitológica que pase por la criba de la razón natural cualquier pretendida superioridad de la razón formal hasta subvertir negativamente su valor progresivo. Que además aun esa razón natural fuese pese a todo una invención a posteriori de la *ratio* europea, sobre la cual arrojan su claridad los reflectores autocríticos de la *Aufklärung*; que su deconstrucción interna

<sup>40</sup> Tomo en préstamo esta expresión de C. Ossola, *L'autunno del Rinascimento*, Florencia, 1971. Recientemente Ossola volvió a este tema con su usual refinamiento en “*Autunno del Rinascimento: storia di un'idea*”, en AAVV, *Crisi e rinnovamento nell'autunno del Rinascimento a Venezia*, ed. de V. Branca y C. Ossola, Florencia, 1991, pp. 447-496.

misma –de Ockham a Montaigne, y a Kant– no impugne, sino que si acaso exalte, sus cualidades problemáticas; que aun la polémica más tensa –por parte de Fontenelle, de Voltaire o del propio Rousseau– está, diríase, equilibrada y neutralizada por un homenaje no sólo ritual a esa Europa que

cuanto [...] predomina sobre los otros tres continentes, y florece mientras el resto del mundo gime en la esclavitud y en la miseria, tanto [...] es más iluminada, en proporción, por las otras partes, donde las letras estás sumidas en una noche profunda,<sup>41</sup>

todo ello presta testimonio del carácter siempre autorreflexivo, si no aun sutilmente autoapologético, de esta literatura antieuropea. En el sentido de que Europa no constituye sólo su objeto prevalente, sino también su irrenunciable referencia normativa. Así, bien puede decirse que el viaje prevé, de todos modos, el retorno a la patria; e inclusive cuanto más uno se adentra en lo distinto, tanto más retorna a sí mismo, recobra el origen. La civilización europea no interroga en verdad a otras civilizaciones, sino siempre a sí misma con relación a aquéllas: incluso cuando empieza a interrogarse acerca de la legitimidad de semejante interrogación.

El ulterior lance de autoproblematización marca el pasaje desde el exotismo hacia la etnología: donde a la genérica fascinación por lo distinto o a la ingenua búsqueda de evasión de los códigos civiles propios de uno sobreviene una mirada al Otro menos ahistórica y superficial; amén de una simultánea pregunta lacerante acerca del sentido y la posibilidad misma de dicha mirada. *El África fantasmal* de Leiris<sup>42</sup> y *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss<sup>43</sup> dan

<sup>41</sup> C.-L. de Montesquieu, *Pensées et fragments inédits*, Burdeos, 1889-1901; trad. it. parcial: en *Riflessioni e pensieri inediti*, Turín, 1943, p. 106.

<sup>42</sup> M. Leiris, *L'Afrique fantôme* (1934), París, 1981; trad. it.: *Africa fantasma*, con intr. de G. Neri, Milán, 1984 [trad. esp.: *El África fantasmal*, Valencia, Pre-Textos, 2007].

<sup>43</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, 1955; trad. it.: *Tristi tropici*, Milán, 1955 [trad. esp.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1997].

la percepción, también dolorosa, de este pasaje. Pero por sobre todo la “línea de sombra” tendida desde *El corazón de las tinieblas* de Conrad al *Viaje al fin de la noche* de Céline –a través de las *Impresiones de África* de Roussel<sup>44</sup> corta la conciencia occidental con una potencia corrosiva desconocida para el viejo exotismo colonial de Stevenson, London y, a fin de cuentas, también Melville (para no referirnos al manierismo estilizado de Loti): en el momento en que el viaje pierde cualquier connotación terapéutico-existencial –todavía presente en el *Viaje al Congo* de Gide<sup>45</sup> para volverse lúcida constatación de su propio carácter ilusorio, inmersión (según afirma el narrador de Conrad) “en las tinieblas triunfantes [...] de las cuales tampoco me hubiera podido yo defender”.<sup>46</sup> No redención de la enfermedad de Occidente, sino experimentación desesperada de lo inviable de cualquier redención: irredimibilidad de Occidente por ausencia de espacios espirituales efectivamente externos a él. Si ni siquiera el lugar exótico es redención frente a la muerte, sino muerte de cualquier redención –“Notre vie est un voyage / Dans l’Hiver et dans la Nuit, / Nous cherchons notre passage / Dans le Ciel où rien ne luit [Nuestra vida es un viaje / en el Invierno y la Noche, / buscamos nuestro camino / en el Cielo donde nada brilla]” es la “canción” con que comienza el texto de Céline<sup>47</sup> eso quiere decir que ese Otro a quien todavía la etnología lanza una mirada desencantada y ambigua no existe. No existe si no es como réplica imaginaria de Occidente: su lado oscuro o el

<sup>44</sup> R. Roussel, *Impressions d’Afrique* (1910), París, 1963; trad. it.: *Impressioni d’Africa*, Milán, 1964 [trad. esp.: *Impresiones de África*, Buenos Aires, De la Flor, 1973].

<sup>45</sup> A. Gide, *Voyage au Congo* (1927), en *Œuvres complètes*, Brujas, 1937, t. XIII; trad. it.: *Viaggio al Congo*, Milán, 1964 [trad. esp.: *Viaje al Congo*, Barcelona, Península, 2004].

<sup>46</sup> J. Conrad, *Heart of Darkness* (1902), en *Collected Edition of the Works*, Londres, 1946; trad. it.: *Cuore di tenebra*, Turín, 1989 [trad. esp.: *El corazón de las tinieblas*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985].

<sup>47</sup> L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit* (1932), París, 1981; trad. it.: *Viaggio al termine della notte*, Milán, 1933 [trad. esp.: *Viaje al fin de la noche*, Buenos Aires, Edhasa, 2007].

reflejo opaco. En esta instancia el espejo de Occidente –de sí mismo en lo otro y de lo otro en sí mismo– yace quebrado. El *Viaje a Oriente* soñado por Lamartine<sup>48</sup> y Nerval<sup>49</sup> nunca tuvo lugar: ni retorno ni partida. Paul Nizan, desde el punto acaso más extremo de esta conciencia, observa fríamente que

los otros continentes proporcionaban una parte de los mundos imaginarios que los hombres inventan para sí de noche para olvidar la verdad de su purgatorio y embellecer con ilusiones su propia miseria y su propia opresión.<sup>50</sup>

Él nunca salió rumbo a Aden. No hizo otra cosa que recorrerse a sí mismo de una punta a la otra de su *propio* mundo.

En la desilusión de Nizan hay, pues, algo más que la crítica a la ideología occidental realizada desde un punto de vista exterior a ella: está también la crítica a esa crítica. Esto es, la convicción de su irremediable “utopicidad”, en el sentido literal de ausencia de un lugar en que poder radicarla, de un tiempo en que poder sentirla, de una sustancia que poder oponer a la “nada” occidental que no esté en sí anulada por el blanco irreal en que golpea. Y la conclusión escrita por Nizan: “para nombrar estas semanas que vivo no puedo usar otra palabra que ésta: una muerte. Esto es todo cuanto un ser vivo puede pensar cuando quiere acercarse lo más posible al significado de la nada”.<sup>51</sup> Es una conciencia difícil de organizar, de llevar a la teoría, sin transformarla de nuevo en mera crítica de la ideología occidental, y por ende en replanteo positivo de aquello que se le

<sup>48</sup> A. de Lamartine, *Voyage en Orient* (1835), París, 1960; trad. it.: *Viaggio in Oriente*, Milán, 1852 [trad. esp.: *Viaje a Oriente*, Madrid, Est. Literario-tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti, 1846].

<sup>49</sup> G. de Nerval, *Voyage en Orient* (1851), en *Œuvres Complètes*, París, 1984, t. II.

<sup>50</sup> P. Nizan, *Aden Arabia* (1932), París, 1961; trad. it.: *Aden Arabia*, Roma, 1978 [trad. esp.: *Adén Arabia*, Buenos Aires, De la Flor, 1967]. Acerca de Nizan leí un importante trabajo mecanografiado de G. Ciarcia.

<sup>51</sup> P. Nizan, *Aden Arabia*, *op. cit.*, pp. 148 y 149.

opone. Verdad es –tal como, en esta línea, sugiere Kristeva<sup>52</sup> que el acercamiento al otro no es más que una modalidad de exorcizar el miedo desencadenado por aquél; verdad, además, como propugna Todorov,<sup>53</sup> que cualquier alteración del Yo se traduce en consolidación de su propia tradición; verdad, por último, como bien argumentó Said, que el orientalismo siempre constituyó para Occidente el modo de deformar la imagen de Oriente reproduciendo al mismo tiempo la suya propia, potenciada.<sup>54</sup> Pero si esto es cierto –y vemos aquí el puerto extremo al cual dichos autores todavía no parecen haberse aproximado–, hay que espolear el sentido de esta verdad hacia su resultado ineludible: Oriente es inimaginable –si no como pasado de nuestro presente, como “materia que englutir y digerir”<sup>55</sup> no sólo porque cualquier aparente apertura de Occidente a su exterior testimonia en realidad su efectiva clausura. No sólo porque Occidente no quiere, no sabe, no puede encontrar lo otro sin simultáneamente someterlo a su propio dominio. No sólo porque el lenguaje con que siempre intentó traducirlo no hizo otra cosa que traicionarlo, que tornar muda su lengua originaria. Sino, más radicalmente, porque Oriente –como aquello que no es Occidente– no existe. Si el fundamento interno de la identidad europea es la proyección imaginaria de la autoconciencia occidental, su fundación externa no es otra cosa que la expresión manifiesta de su crisis.

4. A disolver cualquier ilusión europea residual acude, de todos modos, el resultado de la Segunda Guerra Mundial. Salvada en contra de sí misma por la combinación heterogénea de totalitarismo soviético y democracia estadounidense, Europa permanece dividida y

<sup>52</sup> Véase J. Kristeva, *Étrangers à nous mêmes*, París, 1988; trad. it.: *Stranieri a se stessi*, Milán, 1990 [trad. esp.: *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991].

<sup>53</sup> Véase T. Todorov, *Nous et les autres*, París, 1989; trad. it.: *Noi e gli altri*, Turín, 1991 [trad. esp.: *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI, 2010].

<sup>54</sup> Véase E. W. Said, *Orientalism*, Nueva York, 1978; trad. it.: *Orientalismo*, Turín, 1991 [trad. esp.: *Orientalismo*, Barcelona, Anagrama, 1990].

<sup>55</sup> T. Hentsch, *L'Orient imaginaire*, París, 1988, p. 107.

sojuzgada por sus salvadores hasta reducirse al rol periférico de provincia de los dos imperios. Pero paradójicamente esta condición subalterna determina la última identidad posible: justo la identidad de la derrota. Es el intento extremo, siquiera en negativo, por reconocerse a sí misma y acaso revertir un “menos” político y militar en un “más” cultural y espiritual, como bien queda en evidencia a partir de la palinodia que *ex captivitate* Carl Schmitt pronuncia en nombre de Tocqueville. Escribía, pues, Schmitt: “un vencido [en que] se aunaban todos los tipos de derrotas, y no por azar y por mera desventura, sino fatal y existencialmente”.<sup>56</sup> Un vencido, pese a todo, que –con esa mirada de lucidez que sólo permite la derrota– había sido capaz de prever con absoluta precisión la opresión mortal que Europa padecería por parte de Rusia y de los Estados Unidos.<sup>57</sup> Es éste el “Gran Paralelo” destinado a colmar de nuevo significado polémico el vacío de identidad que salió a la luz ya a principios del siglo XIX, pero destinado a transformarse en pesadilla al alba del siguiente: de Bauer a Spengler, a Toynbee –¿pero no será también la obsesión del último Weber?– una vez más, siquiera en la luz mortecina del ocaso, Europa se ve identificada por el abrazo mortal que las dos nuevas potencias continentales estrechan encima y contra ella. Escribía ya el viejo Donoso Cortés: “Y como si le viniese estrecho tan gigantesco principado, coloso de Europa, tiende su brazo por el Océano glacial, para unir su mano a la mano de otro coloso, la América”.<sup>58</sup> Sí, lo que para Donoso Cortés y para todos los pensadores del *katechon* europeo, es pesadilla y tragedia constituirá para

<sup>56</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Colonia, 1950; trad. it.: *Ex captivitate salus*, ed. de F. Mercadante, Milán, 1987, p. 32 [trad. esp.: *Ex Captivitate Salus. Experiencias de los años 1945-47*, Santiago de Compostela, Porto, 1960].

<sup>57</sup> Véase A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (I: 1835; II: 1840), en *Œuvres Complètes*, París, 1951 y ss., t. I; trad. it.: *La democrazia in America*, ed. de N. Matteucci, Turín, 1968-1969, vol. I, pp. 430 y ss. [trad. esp.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].

<sup>58</sup> J. Donoso Cortés, “Antecedentes para la inteligencia de la cuestión de Oriente” (1839), en *Obras*, Madrid, 1903-1904, vol. III, p. 657.



otros resarcimiento y esperanza. Sin embargo, lo que más allá de las ideologías unifica ambas tendencias es la compartida certidumbre de que Rusia y los Estados Unidos constituyen, de todos modos, la nueva bipolaridad encaminada a modificar los destinos del mundo.

Como sabemos, esta profecía en parte se realizó (¿podríamos acaso negarlo después de que durante medio siglo un muro de hormigón y de miedo cortó siniestramente el suelo europeo?) Pero sólo en parte. Y ello no tanto por el resultado, diríamos tal vez, implosivo que experimentó una de las dos superpotencias; antes bien, por lo ilusorio que caracterizó desde el comienzo su pretendida alteridad respecto del Viejo Continente. Contemplemos primero a Rusia, tan *Under Western Eyes*<sup>59</sup> cuanto Europa estuvo *sous l'œil des Russes*.<sup>60</sup> Pienso no sólo en la mirada *hacia* Rusia de Leibniz, Goethe, Herder o Baader,<sup>61</sup> sino también en el paso, fatal, de Napoleón (y, más tarde, de Hitler). En el frente ruso las cosas no cambian. Se modifica sólo la dirección del imán, no su fuerza de atracción. A la marcha del "anticristo" francés rumbo al Este responde la del "ángel del Apocalipsis" Alejandro I rumbo al Oeste. Si ya Pedro había abierto las fronteras occidentales europeizando Rusia, la Santa Alianza constituye para el zar la oportunidad histórica de plasmar políticamente la misión espiritual asignada a Rusia tanto por el revolucionario Herzen cuanto por el conservador Tiútchev.<sup>62</sup> *Ex*

<sup>59</sup> J. Conrad, *Under Western Eyes* (1911), en *Collected Edition of Works*, op. cit.; trad. it.: *Sotto gli occhi dell'Occidente*, Milán, 1972 [trad. esp.: *Bajo la mirada de Occidente*, Buenos Aires, Emecé, 1946].

<sup>60</sup> C. Schmitt, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen", en *Der Begriff des Politischen*, Múnich y Leipzig, 1932; trad. it.: "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolicizzazioni", en su *Le categorie del 'politico'*, ed. de G. Miglio y P. Schiera, Bolonia, 1972, p. 167 [trad. esp. incluida en *El concepto de lo "político"*, México, Folios, 1984].

<sup>61</sup> Véase D. Groh, *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte*, 1961; trad. it.: *La Russia e l'autocoscienza d'Europa. Saggio sulla storia intellettuale d'Europa*, Turín, 1980.

<sup>62</sup> Véase W. Schubart, *Europa und die Seele des Ostens*, Lucerna, 1947; trad. it.: *L'Europa e l'anima dell'Oriente*, Milán, 1947 [trad. esp.: *Europa y el alma de Oriente*, Madrid, Studium de Cultura, 1946].

*Oriente lux*. Así replicaba (repitiéndolo) a Hegel: “El sol se mostró a Oriente y para la humanidad desde Oriente comienza el nuevo día”.<sup>63</sup> Todo esto dentro de la paradoja de contraponer al alma occidental categorías espirituales como las de Gracia y Culpa originariamente elaboradas en Occidente mismo. Por otra parte, ¿no sería Rusia comunista la encargada de dar forma más completa a ese mito prometeico de la Obra justamente atribuido por Dostoi-evski a Occidente? No aludo sólo a los rasgos inconfundiblemente romano-prusianos del Leviatán soviético que volvieron siniestramente risible la contraposición ideológica entre “libertad comunista” y “dominio capitalista”: antes bien, a la idea de comunismo como autoproducción inmanente de la comunidad según su propia esencia que (todo, menos impugnarlo) lleva el demonismo occidental a sus consecuencias extremas.

En cuanto a Estados Unidos los lazos son, por otra parte, aun más estrechos. No sólo desde el perfil histórico, sino por sobre todo desde el cultural. Siempre fue el después-de-Europa y el más-que-Europa, pero nunca *otro* respecto de Europa o hasta contra Europa, como desearía la impostada corriente antiestadounidense de la nueva derecha europea.<sup>64</sup> Resuena, por cierto, el eco de una némesis –aun en el sentido agónico y trágico que este concepto supone– en la apropiación de la antigua Madre por parte de una América otrora “descubierta” y “apropiada” por Europa. Sin embargo, esta segunda, y más capilar, apropiación presta testimonio de la originaria solidaridad de destino entre las dos tierras. O mejor aun: de su irrefrenable tendencia a conjugarse en una sola Tierra que en su totalidad se vuelve hacia Occidente: *desde Occidente hacia Occidente*. Es un impulso, un precipicio, un vórtice al cual a nada y a nadie está dado resistirse. No a los Estados Unidos, nuevo Occidente del

<sup>63</sup> F. Dostoievski, *Dnevnik pisatelja* (1877), Leningrado, 1980; trad. it.: *Diario di uno scrittore*, ed. de E. Lo Gatto, Florencia, 1981, p. 782 [trad. esp. parcial: *Diario de un escritor*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1960].

<sup>64</sup> Véase, como representativo de todos ellos, A. de Benoist, *Tiers-mondisme et cause des peuples*, París, 1985; trad. it.: *Oltre l'Occidente*, ed. de M. Tarchi, Florencia, 1986.

viejo Occidente, no a Rusia hoy en día aún y nuevamente vuelta por entero hacia Occidente, no al Medio Oriente, para este entonces castigado por haber opuesto resistencia a Occidente con recursos y armas occidentales, no al Extremo Oriente –no a Japón– que también y cada vez más es Extremo Occidente. Por último, no al Tercer Mundo, cuya dependencia ideológica, económica, técnica, respecto de Occidente nunca tuvo tanta extensión como hacia finales de la colonización y cuyo nombre mismo (“tercer” mundo) candidatea a esos países a la occidentalización a la zaga del primero y del segundo. Una occidentalización ya no coaccionada, desde luego, según el antiguo modelo imperial; sino libre, como libre puede ser, pese a todo, una interiorización que avanza por entre la progresiva desculturización de esas culturas antiguas. En este trance se asiste a una ulterior, y más desencantada, expresión del relativismo y de la tolerancia hacia el diferente blandidos hacia el Oeste como divisa de libertad de su propio paradigma: la verdad –se observó–<sup>65</sup> es que Occidente no tiende a trasladar hacia el Este o hacia el Sur una cultura positiva propia, sino a disolver las demás culturas para suplantarlas con un exponente de mera negatividad, es decir, la producción generalizada de su propia figura vacía. Vacía porque Occidente no se limita a exportar afuera de sí sus valores, sino que también exporta su autoexportación, su hueco interior. Ya Bernanos escribía: “Europa no está tan sacudida por fuerzas antagónicas cuanto aspirada por el vacío”.<sup>66</sup> Y ese vacío –no sus valores ni sus bienes– desencadena en los otros pueblos, en todos los otros pueblos, que así se vuelven ni más pueblos ni más otros, ese mecanismo mimético (según se expresaría René Girard) que inexorablemente los superpone con su propio doble trasmutándolos en la imagen de una imagen o en el reflejo de un reflejo.

<sup>65</sup> Véase S. Latouche, *L'occidentalisation du monde*, París, 1989; trad. it.: *L'occidentalizzazione del mondo*, Turín, 1992.

<sup>66</sup> G. Bernanos, *La liberté, pour quoi faire?* (1946), París, 1953; trad. it.: *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine*, Milán, 1972, p. 129 [trad. esp.: *La libertad ¿para qué?*, Buenos Aires, Hachette, 1955].

En dicho poderío de aniquilación queda apresado todo cuanto es Occidente. Expresémoslo mejor: ese Occidente que coincide con el Todo, y que por ende también es Nada. Nada identificable, determinable, contraponible a lo otro. Es la réplica –o el impulso en contrario– que se precipita sobre el primer asaltante. Si Occidente anula a su otro –en el momento mismo en que lo vuelve suyo–, a su vez éste anula al primero en una cadena cuyo primer eslabón se ha perdido. Sólo así –con la “nulidad del Todo”– se explica la proliferación de figuras retóricas contradictorias con que se denominó y aún se denomina a Occidente: Bien, Mal, Libertad, Dominio, Técnica, Democracia. Tal como se apuntó al comienzo, Occidente es en realidad todas estas cosas y ninguna de ellas. O también la constante metamorfosis de una en la otra según un ritmo que no opone simplemente el ser al devenir, sino que por el contrario hace del devenir el único ser. En esto hay algo que confirma y a la vez invierte en clave terriblemente irónica la antigua profecía de Hegel acerca de Occidente como fin del “gran día del espíritu”. Este “fin” había llegado; pero no, según la estrategia filosófica hegeliana, como agotamiento feliz del devenir histórico en una temporada en que las razones de lo individual confluirían dialécticamente en las de lo universal; sino, por el contrario, como tiempo en que el devenir arrecia tanto como para subvertir cualquier identidad; en que el hacer engulló cualquier ser en la medida misma en que lo *hace* ser: derivándolo de la nada y a la nada, sin interrupción, consignándolo.<sup>67</sup> La definición de Occidente como *nada, ninguna otra cosa* converge así con la definición de la línea en constante avance (o del espejo que refleja infinitamente su propia concavidad). Y la línea constituye el punto de no retorno, el límite más acá del cual es imposible retroceder; ya sea porque el

<sup>67</sup> Véase a este respecto E. Severino, “L’Occidente come storia del nichilismo”, en AAVV, *L’identità culturale europea tra Germanesimo e Latinità*, op. cit., pp. 41-54. Pero también, desde una perspectiva antropológica, R. Guidieri, *L’abondance des pauvres*, París, 1984; trad. it.: *Voci da Babele*, Nápoles, 1990 [trad. esp.: *La abundancia de los pobres*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

de la Modernidad, contrariamente a lo que piensan los filósofos de lo Antimoderno, es un viaje sin retorno; ya porque la raíz de la nada está prendida en aquella índole de lo clásico hacia la cual querría nuevamente aproximarse. En este sentido, las respuestas nostálgicas o poscomunitarias, así como la propuesta (que se remonta al Kojève del fin de la historia) de un bloque neolatino que contraponer a las potencias atlánticas,<sup>68</sup> parecen sin excepción destinadas al fracaso. También ellas consisten objetivamente en un retraso con relación a esa línea sobre la cual se juega la verdadera partida. No percibe, como en otro tiempo sucedía con la oposición comunista primero y tercermundista más tarde, la esencia del problema “Occidente”, que reside precisamente en la copresencia en sí mismo de aquello que *nunca fue* su otro.

Esto significa (y Jünger lo había notado bien,<sup>69</sup> pero durante esos mismos años, por otras vías, también Santo Mazzarino)<sup>70</sup> que, así como los rasgos de Occidente ya transmigraron hacia el Este, así los atribuidos desde siempre a Oriente –inmovilidad, eternidad, pasividad– son internos, ya no externos, del espíritu occidental. Forman parte de su destino mismo, de modo que Oriente y Occidente más que puntos cardinales, o rincones del mundo, son –como “poéticamente” habían intuido primero Gorres y Creuzer, más tarde Bachofen y Nietzsche– estratificaciones internas del ánimo occidental, esto es, realidades contradictorias y copresentes en todo hombre. Escribía en 1943 Simone Weil que, justo porque “lo que perdemos es la parte de nosotros mismos más cercana a Oriente”, parece, de todos modos, “que Europa necesita periódicamente contactos reales con Oriente para seguir espiritualmente

<sup>68</sup> Véase A. Kojève, “L’empire latin” (1945), en *La règle du jeu*, núm. 1, 1990, pp. 89-123.

<sup>69</sup> Véase E. Jünger, *Der gordische Knoten* (1953), en *Sämtliche Werke, op. cit.*, t. VII; trad. it.: en E. Jünger y C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, ed. de C. Galli, Bolonia, 1987 [trad. esp.: *La paz seguido de El nudo gordiano y El Estado mundial*, Barcelona, Tusquets, 1996].

<sup>70</sup> Véase S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, Florencia, 1947.

viva".<sup>71</sup> En este sentido tienen razón quienes observaron que la maldición de Occidente no es su contradicción, sino la pretensión de eliminarla, o también que es necesario estar bendecidos por esa maldición. Y por otra parte ¿no es verdad que la voluntad de poderío occidental, deseando lo imposible, desea simultáneamente su contrario, la absoluta impotencia? ¿Que su quehacer contiene en sí también la raíz del no-hacer, de lo improductivo, de lo inactivo, de la disipación de energía? ¿En su político late inoperantemente un invisible corazón impolítico?

Considero que hoy en día puede y debe emprenderse el regreso a ese "negativo". Con la salvedad de que no debe concebirse como una tierra o un tiempo, como una entidad objetiva y externa a esa realidad infinita que coincide con Occidente. Antes bien, como algo –una invencible antinomia<sup>72</sup>– que forma parte de su mismo espíritu y a la vez lo despotencia, lo debilita, así como el ocaso consume y simultáneamente vela su luz absoluta. El tramo de la *Introducción a la metafísica* dedicado por Heidegger a Europa incluye exactamente estos términos. *Geist, Weltverdusterung, Entmachtung*: "El oscurecimiento universal implica el *debilitamiento del espíritu*, su disolución, consunción, represión y falsa interpretación".<sup>73</sup> Retoma después su célebre llamamiento a la Europa que "se halla entre las tenazas formadas por Rusia y América".<sup>74</sup> Ahora bien, es cuestión de recuperar precisamente la expresión de Heidegger, subvirtiendo su sentido. Tomar ese "oscurecimiento" y ese "debilitamiento" –exorcizados por Heidegger–

<sup>71</sup> S. Weil, "À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français" (1943), en *Écrits historiques et politiques*, París, 1960, pp. 371-373 [trad. esp.: *Escritos históricos y políticos*, Madrid, Trotta, 2007].

<sup>72</sup> Es la tesis de J. Derrida, en *L'autre cap*, París, 1991; trad. it.: en *Oltre l'Europa*, ed. de M. Ferraris, Milán, 1991, pp. 11-67 [trad. esp.: *El otro cabo*, Barcelona, Serval, 1992].

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), en *Gesamtausgabe, op. cit.*, t. XL, 1983; trad. it.: *Introduzione alla metafísica*, ed. de G. Vattimo, Milán, 1968, p. 55 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001].

<sup>74</sup> *Ibid.*

como la salvación *contra* el peligro y a la vez *en* el peligro del *Geist* occidental, de Occidente como *Geist*. O como *Esprit* en el tan puro idioma de Paul Valéry, también él, exactamente como el de Heidegger, en “crisis” e inclusive “herido” [*blesé*], “disminuido” [*diminué*], humillado [*humilié*] por el actual estado del mundo”.<sup>75</sup> Sin embargo, salvado por esa “*deminutio capitis*”<sup>76</sup> –y así notamos la indispensable reversión de perspectiva– de cualquier salvación, recuperación o sanación. Salvado a condición de saber reconocer en la nada de su poderío otra nada afirmativa que la colma vaciándola. A esta nada postrera, a esta nada de la nada, se confía, llegada esta instancia, el destino de Occidente como de todo cuanto es *en el* mundo y que es *el* mundo. A esto aludía Jünger cuando buscaba la “calma” en el “ojo del huracán” y el “oasis” en el “desierto”. Y el propio Heidegger, cuando rechazaba cualquier *Überwindung*, cualquier “superación” en beneficio de una eterna “profundización” de la línea y *a lo largo de* la línea del nihilismo consumado.<sup>77</sup> Es la idea de que sólo Occidente puede responder a Occidente. De que la crítica –el *phármachon* para su carrera en la nada y hacia la nada– puede situarse sólo dentro de sus mismos pliegues, en sus juntas internas, en sus grietas. De que del nihilismo es necesario señalar el luminoso “corazón de las tinieblas”, así como hace falta oír, escuchar, la queda voz impolítica de lo político. Sin pretender detectarla en su exterior. De camuflarla en un nuevo Oriente. La medicina de Occidente todavía está incluida en su mismo étimo. Como la sombra del ocaso no es otra cosa que el punto ciego que invisiblemente se abre de par en par en el centro de su inexorable luz.

<sup>75</sup> P. Valéry, “Note (ou l’Européen)”, incluido en *La crise de l’esprit* (1919), en *Œuvres*, t. I, París, 1973, p. 1.001 [trad. esp.: *Política del espíritu*, Buenos Aires, Losada, 1961].

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 1.000.

<sup>77</sup> Véase M. Heidegger, “Über ‘Die Linie’” (1955), más tarde titulado “Zur Seinsfrage”, incluido en *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, *op. cit.*, t. IX, Fráncfort del Meno, 1976; trad. it.: en E. Jünger y M. Heidegger, *Oltre la linea*, ed. de F. Volpi, Milán, 1989 [trad. esp.: “Hacia la pregunta del ser”, en M. Heidegger y E. Jünger, *Acercas del nihilismo*, Barcelona, Paidós-ICE (Universidad Autónoma de Barcelona), 1994].

## X. COMUNIDAD Y VIOLENCIA

1. Puede decirse que desde siempre los hombres asociaron comunidad y violencia en una relación constitutiva de ambos términos. Dicha relación está inclusive en el centro de las más importantes expresiones de la cultura de todos los tiempos: del arte, de la literatura, de la filosofía. Si ya los primeros grafitos trazados en las grutas prehistóricas representan a la comunidad humana mediante escenas de violencia (de caza, de sacrificio, de batalla), la guerra constituye el tema del primer, gran poema de la civilización occidental. Sin embargo, el conflicto interhumano, con sus imágenes de violencia y de muerte, inicia casi todas las literaturas, de la hebrea a la egipcia, a la india, como reconfirmación de una conexión advertida como esencial y originaria. También la idea de origen del género humano cobra visiblemente connotaciones de ello. No sólo la violencia entre los hombres se postula en el inicio de la historia, sino que la comunidad misma se muestra fundada por una violencia homicida. Al asesinato de Caín, situado por el relato bíblico en el origen de la historia del hombre, responde, en la mitología clásica, el de Rómulo en el momento de la fundación de Roma: en cualquiera de los casos, la instauración de la comunidad parece ligada a la sangre de un cadáver abandonado entre el polvo. Se sustenta sobre una tumba a cielo abierto, en la que constantemente corre el riesgo de verse engullida. No se soslaye el hecho de que estos homicidios originarios no son representados como meros asesinatos, sino como asesinatos fraternos, entre hermanos, como por lo demás en la tragedia griega es el recíproco entre Etéocles y Polinices ante las puertas de Tebas, también en este caso concluido con un cadáver al cual se niega sepultura. Es este un elemento en que conviene detener la atención: la sangre que amalgama las murallas de la ciudad siempre es sangre de fa-



milia, sangre que, aun antes de ser derramada, ya enlaza indisolublemente a víctima y verdugo. Es más: precisamente ese nexo biológico –esa sangre en común– parece determinar el delito. Lo cual atribuye a la conexión entre comunidad y violencia un carácter aun más intrínseco. En la representación mítica del origen la violencia no impacta a la comunidad desde el exterior sino desde su interior, desde el núcleo mismo de aquello que es “común”: quien mata no es un extranjero, sino un miembro suyo, y hasta su miembro más cercano, biológica y simbólicamente, a la víctima. Aquellos que combaten a muerte entre sí no lo hacen a pesar de que, sino precisamente *porque*, son hermanos, consanguíneos, iguales [accomunati] por el vientre de la misma madre.

El autor contemporáneo que interpreta con mayor intensidad este mito fundacional –no sólo el carácter común de la violencia, sino el carácter violento de aquello que es común– acaso sea René Girard. En su reconstrucción genealógica,<sup>1</sup> bajo el yugo de la violencia más terrible están precisamente los hermanos, y aun más los hermanos gemelos, tan pronto como la violencia, en su origen y a lo largo del decurso de su historia infinita, es desencadenada por un deseo mimético. Por el hecho de que todos los hombres miran en la misma dirección, desean todos la misma cosa. No sólo eso, sino que la desean no en sí, en cuanto tal, sino precisamente porque los demás la desean. La intención de Girard es señalar que los seres humanos combaten a muerte entre sí no por demasiado diferentes –como ingenuamente tendemos a creer hoy en día–, sino por demasiado similares, o inclusive idénticos, como (según mencionábamos) son los hermanos, y todavía más los gemelos. Éstos se dan recíprocamente muerte no por exceso, sino por falta de diferencia. Por una igualdad excesiva. Cuando la igualdad es demasiada, cuando llega a rozar el orden del deseo, concentrándolo en el mismo objeto, desemboca inevitablemente en la violencia recíproca.

<sup>1</sup> Véase en especial R. Girard, *La violence et le sacré*, París, 1972; trad. it.: *La violenza e il sacro* (1980), Milán, 1992 [trad. esp.: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983].

En el origen de la filosofía política moderna, Thomas Hobbes impulsa esta conexión para llevarla a su punto extremo, haciendo de ella la base, el presupuesto, de su mismo sistema: el agente productor de una violencia insostenible no es un accidente externo cualquiera, sino la comunidad en cuanto tal. E incluso aquello que en el hombre es más común; es decir: la posibilidad de dar muerte y de ser muerto. Sobre esta posibilidad reposa nuestra igualdad primaria. Los hombres, aun antes que cualquier otra cosa, son igualados por el hecho de poder ser todos, indistintamente, verdugos y víctimas. Si alguno fuese tan fuerte, o inteligente, para no sentirse amenazado por los otros, la tensión se aplazaría. Los hombres se organizarían dentro de relaciones estables de mando y obediencia. Pero no sucede así. Se temen recíprocamente porque saben que ninguna diferencia física e intelectual podrá asegurarlos ante la amenaza de muerte que constituyen uno para el otro. En sus recursos biológicos y técnicos, los seres humanos son tan similares y tan cercanos que siempre pueden asestarse ese golpe. Cada cual tiene, al menos potencialmente, la misma capacidad de matar y, por tanto, de ser muerto que cualquier otro. Por ello, en el escenario abierto por Hobbes, da miedo no la distancia que los separa, sino la igualdad que los acomuna en una misma condición. No la diferencia, sino la indiferencia, que aproxima a los hombres, poniéndolos literalmente uno en manos del otro.

En todas las reconstrucciones artísticas, literarias, filosóficas, y aun teológicas, del génesis –piénsese en el mito de la torre de Babel, de la confusión de lenguas que vuelve indistintas las voces singulares–, es precisamente la indiferencia, la ausencia de la línea diferencial que, distanciando a los hombres, los mantiene a salvo de la posibilidad de masacre la impulsora de la comunidad hacia el abismo. La masa, vale decir, la multitud indiferenciada, está destinada en cuanto tal a la autodestrucción. Éste es el presupuesto de los grandes mitos de fundación, que la filosofía moderna no sólo toma, sino que reformula en términos aun más explícitos. Dominado por el deseo ilimitado acerca de todo y por el miedo a que le

den muerte, el hombre del origen no puede otra cosa que autodestruirse. Lo que lo lleva a atacar a los otros es precisamente este juego cruzado de espejos en que cada cual ve su propia agresividad reflejada en la mirada del otro –según esa sensación primitiva, pero nunca desaparecida del todo, que Sartre condensaría en la terrible expresión “el infierno son los otros”– que los otros, es decir, la comunidad misma, es el infierno para cada “yo”. Asusta a los hombres, y por eso los hace chocar en una lucha a muerte por la supervivencia o por la prevalencia, la falta de límites que los pone en contacto directo con otros demasiado similares para no deber, tarde o temprano, golpear a su turno para afirmarse. El punto oscuro, el corazón negro, de la comunidad originaria se detecta en su carácter ilimitado, en una ausencia de límites que imposibilita (aun antes que la diferenciación entre sus miembros) su determinación misma. Siendo todo lo que es, cubriendo por entero el espacio de la vida, aquélla no es determinable, definible, según un principio de identidad. Ni hacia fuera, ni en su interior. También porque –siendo, por naturaleza, ilimitada– ella no tiene, en sentido estricto, un exterior. Y así, por consiguiente, tampoco un interior. Aun más: el elemento que caracteriza a la comunidad originaria es precisamente la falta de diferencia entre interior y exterior, la reversión violenta de uno en el otro.

Si volvemos a dos de las más altas representaciones del lugar originario del cual provenimos, la selva infernal de Dante y la *ingens sylva* de Vico,<sup>2</sup> se nota que ambas son ilimitadas: nada tienen fuera de ellas, ya que el espacio de su “afuera” es incorporado y disuelto en su “adentro”. Por ello, quienes están allí inmersos ya no pueden salir. Porque precisamente no hay un afuera en que refugiarse (el afuera no es más que una proyección imaginaria del adentro). Y en esto reside la pena y el sufrimiento fatal que connota la selva del origen: no la imposibilidad de fuga, sino la ausencia de

<sup>2</sup> Véanse las páginas dedicadas a Dante y a Vico en R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Turín, 2010 [trad. esp.: *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012].

un lugar externo hacia el cual huir. Pero si la comunidad originaria, según la connotan los autores que intentan representarla, no tiene límites externos, tampoco tiene límites internos. Aquellos que la habitan –los pecadores de Dante, los gigantes de Vico, los lobos de Hobbes– no están separados entre sí por nada que los pueda proteger recíprocamente. Están literalmente expuestos a lo que tienen en común, a su ser ninguna-otra-cosa-que-comunidad, nuda comunidad, despojada de cualquier forma. Por ello la violencia puede comunicarse libremente de uno al otro, hasta formar un todo con dicha comunicación. Lo que en la comunidad se comunica es su violencia, y su violencia es la posibilidad ilimitada de dicha comunicación. Escribe Girard: “desde el principio la violencia se nos ha revelado como algo eminentemente comunicable”.<sup>3</sup> Contra las actuales retóricas de la comunicación ilimitada, los clásicos modernos y contemporáneos perciben el riesgo de este exceso de comunicación, de una comunicación que colme de sí todo el espacio del mundo unificándolo en un solo eco siniestro.

Lo recién mencionado –esa relación intrínseca con la comunicación– no pretende significar sólo que la violencia de la comunidad es contagiosa, sino que ella reside precisamente en tal contagio. En una comunidad sin límites, en que no existe un límite preciso entre uno y el otro, porque ellos son iguales como hermanos gemelos, la violencia adopta la forma fluida de la contaminación. Su canal, material y simbólico, para manar es la sangre porque la sangre es el símbolo mismo de la infección. Prosigue Girard: “Tan pronto como se desencadena la violencia, la sangre se hace visible, comienza a correr, es imposible detenerla, se introduce en todas partes, se esparce y se expande de manera desordenada: su fluidez expresa el carácter contagioso de la violencia”.<sup>4</sup> La primera sangre, la sangre de la primera víctima, una vez derramada, infecta a la comunidad entera arrastrándola a la violencia recíproca. Es la misma conexión entre tacto, contacto y contagio que Elias Canetti reconoce

<sup>3</sup> R. Girard, *La violencia e il sacro*, op. cit., p. 51.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 56.

en el leve temblor que aún hoy sentimos cuando notamos que nos toca alguien que no conocemos.<sup>5</sup> Lo que nos hace retraer es, en este caso, la amenaza destinada a nuestra identidad individual, a los límites que circunscriben nuestro cuerpo diferenciándolo del ajeno. Este riesgo atávico, que se remonta a nuestro origen lejano, es lo que no soportamos, lo que nos hace dar un respingo y estremecernos de fastidio. Estriba en el miedo de recaer en la confusión y en la promiscuidad de la comunidad originaria: en esa comunión nefasta de géneros, de sangre y de esperma que Vico veía en la gran selva que, generada por el diluvio universal, precede a la historia humana. En ella no sólo los seres humanos no se distinguían los unos de los otros, amontonados como estaban en una forma indiferenciada, sino que tampoco se distinguían de los animales, con los cuales compartían instintos y apetitos desmedidos. Y precisamente “*bestioni*” los llamaba Vico para señalar su contigüidad con las fieras, así como Hobbes los definía “lobos”. En el discurso filosófico de la Modernidad, esa comunidad originaria, literalmente irrepresentable por carente de identidad, se muestra destinada a la autodisolución. Sea para Hobbes, para Locke o para Vico –pero también, pese a su exaltación del estado de naturaleza, para el propio Rousseau–, en ella la vida no puede preservarse. Es turbada por su dimensión común: la falta de identidad, de individualidad, de diferencia. El *munus* que circula libremente en ella, más que como ley del donativo recíproco, es percibido como un veneno que transmite muerte. Por fuera del *logos*, del discurso, tanto como del *nomos*, de la ley, esa comunidad, exactamente antinómica, constituye una amenaza insostenible para todos sus integrantes.

2. Contra esta amenaza de la comunidad indiferenciada la Modernidad crea, en sus dinámicas reales y en su autointerpretación, un gran aparato de inmunización. Es posible interpretar el concepto

<sup>5</sup> Véase E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburgo, 1960; trad. it.: *Massa e potere*, Milán, 1981, pp. 17 y ss. [trad. esp.: *Masa y poder*, Madrid, Alianza y Muchnik, 1997].

de *immunitas* en directa oposición al de *communitas*.<sup>6</sup> Ambos se relacionan con el término *munus*, del cual etimológicamente provienen, uno en sentido afirmativo y el otro en sentido negativo. Si la *communitas* está caracterizada por la libre circulación del *munus* –en su doble aspecto de donativo y de veneno, de contacto y de contagio–, la *immunitas* es aquello que lo desactiva, que lo deja abolido reconstruyendo nuevos límites protectores hacia el exterior del grupo y entre sus mismos integrantes.<sup>7</sup> Ya la sociedad antigua asignaba al límite una fundamental función de orden con relación a un mundo dado originariamente en común, y por ello destinado al caos y a la violencia recíproca. El único modo de acotarla, si no de abolirla, parecía ser el de fijar límites sólidos, trazar surcos imposibles de vadear, entre uno y otro espacio. El lingüista Émile Benveniste recordó la importancia simbólica de esta actividad de limitación, detectando en ella el más antiguo rol del *rex*; es decir, el de *regere fines*, trazar fronteras rectas e imposibles de cruzar entre una tierra y otra.<sup>8</sup> *Fines* y *limes* son las palabras con las cuales los antiguos romanos señalaban esta necesidad primaria de limitación del espacio. Tanto como para hacer del “término” un dios, el dios *Terminus*.

La muralla china responde, en el otro extremo del mundo, a esa misma necesidad, simultáneamente de protección para quienes se encuentran adentro y de exclusión para quienes están afuera. Como bien explicó Carl Schmitt,<sup>9</sup> el *nomos* tiene el signifi-

<sup>6</sup> Véase R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998), Turín, 2006 [trad. esp.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003].

<sup>7</sup> Véase R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín, 2002 [trad. esp.: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005].

<sup>8</sup> Véase É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1: *Pouvoir, droit, religion*, París, 1969; trad. it.: *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, vol. 1: *Potere, diritto, religione*, Turín, 1976, pp. 294 y 295 [trad. esp.: *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983].

<sup>9</sup> Véase C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Colonia, 1950; trad. it.: *Il Nomos della terra*, ed. de E. Castrucci y F. Volpi, Milán, 1991 [trad. esp.: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Granada, Comares, 2003].

cado inicial de separación. Se instaure al roturar en la tierra la distinción, y aun la oposición, entre lo mío y lo tuyo, entre lo nuestro y lo vuestro. Desde su origen puede decirse que la civilización humana se ejerció en trazar límites, términos, confines, y erigir murallas entre un territorio y el otro. Lo que resultaba importante, para una política a menudo identificada con el arte militar, era impedir que violasen la frontera aquellos que, abatiendo los *termini* protectores, podrían (precisamente) “exterminar” a los habitantes de esa tierra. Pero si esa actividad de delimitación y marcación de confines caracteriza a la civilización humana ya desde los tiempos más remotos, el dispositivo inmunitario puesto en funcionamiento por la Modernidad tiene muy otra potencia. En una situación caótica y sangrienta como la creada, a fines de la Edad media, por las guerras de religión, que parece devolver al riesgo disolutivo de la comunidad originaria, los dos dispositivos conjuntos de soberanía estatal y derecho individual marcan un claro pasaje desde el régimen de lo “común” hacia el de lo “propio”. Hobbes y Locke son los primeros teóricos de este general proceso de inmunización que involucra a todas las categorías políticas modernas: desde la de soberanía hasta la de propiedad, o la de libertad. Si en Hobbes el Estado absoluto nace precisamente de la ruptura con la comunidad originaria, en pro de un orden basado sobre la relación vertical entre todos y cada uno de los súbditos y el soberano, en Locke en cambio es el instituto de la propiedad aquello que divide el mundo en tantas partes cuantos son los hombres que lo habitan y lo trabajan. La idea de derecho natural y la de contrato social convergen en esta obra de inmunización preventiva respecto del riesgo de lo “común”. Contra lo ilimitado de la comunidad *absoluta*, *ex lege*, individuo y Estado nacen bajo el signo de la separación y de la autonomía en el interior de sus propios confines. Para ese entonces límites insuperables recorren ya el mundo entero, separando cada uno de los Estados y, dentro de ellos, a los individuos que los habitan. Sólo esta división de lo que es común puede garantizar la seguridad ausente en la comunidad originaria.

Desde luego, esta seguridad tiene un precio no irrelevante. En el caso de Hobbes lo constituye el ceder al soberano todos los derechos naturales, y esto pone en sus manos todas las decisiones políticas. En el caso de Locke lo configura el pasaje desde el dominio ejercido por cada cual sobre sus propias cosas hasta la paulatina dependencia respecto de éstas, mientras la propiedad se vuelve más fuerte que la identidad misma del propietario. Es lo que Marx teorizará con el concepto de alienación, antes de que Foucault note la conexión estructural entre constitución de la subjetividad y sujetamiento:<sup>10</sup> en el mundo moderno uno se vuelve sujeto sólo si se sujeta a lo que simultáneamente lo vuelve objeto. Dicho costo está, por otra parte, implícito en una lógica, como la inmunitaria, que funciona sólo en negativo: negando la comunidad antes que afirmándose a sí misma. En términos médicos, puede señalarse que cura mediante el veneno, introduciendo en el cuerpo del paciente un fragmento de ese mismo mal del que pretende protegerlo. Aquí se revela el resultado autocontradictorio del entero paradigma inmunitario activado para afrontar la amenaza de la comunidad originaria: todo lo contrario a desaparecer, la violencia de la *communitas* se incorpora en ese mismo dispositivo que debería abolirla. Es lo que Benjamin detecta, por ejemplo, en el funcionamiento del derecho<sup>11</sup> (concebido no como la abolición, sino como la trasposición moderna del antiguo ritual del sacrificio victimario). Antes que eliminada, la violencia es tomada *in proprio* por el poder que debería vetarla. La dialéctica inmunitaria que así se determina es resumible en tres pasajes vinculados. Al comienzo siempre un acto violento –una guerra o una usurpación– funda el orden

<sup>10</sup> De M. Foucault, a este respecto, véase en especial *L'Herméneutique du sujet*, París, 2001; trad. it.: *L'ermeneutica del soggetto*, Milán, 2003 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

<sup>11</sup> Véase W. Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, 1972 y ss., II, 1; trad. it.: "Per la critica della violenza", en *Angelus novus*, Turín, 1962 [trad. esp.: "Para una crítica de la violencia", en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Sur, 1967].



jurídico. Más tarde, una vez fundado, el derecho tiende a excluir cualquier otra violencia externa a sus procedimientos. Pero sólo puede hacerlo violentamente, recurriendo a esa misma violencia que condena. De este modo Benjamin puede llegar a la conclusión de que el derecho no es otra cosa que violencia a la violencia para el control de la violencia. Es el trasfondo, oculto, censurado, de cualquier poder soberano, aunque éste parece deponer su propio derecho de vida y de muerte con relación a sus súbditos. De hecho, también en este caso aquél ejerce por un lado la justicia sobre ellos sin que ellos puedan oponerse a decisión alguna; por otro lado, la suspende cuando, en caso de excepción, su voluntad pasa por encima del orden jurídico que aun así él representa. Por lo demás, el soberano siempre está en libertad de declararles la guerra a otros Estados, desplazando la violencia del interior de sus límites a su exterior. Bien puede decirse, desde este punto de vista, que ya desde el momento de su constitución el poder soberano ejerce su rol inmunitario de preservación de la vida manteniéndola siempre en el límite de la muerte. Haciendo de la muerte el horizonte a partir del cual sólo por vía negativa se identifica la vida. Con respecto a la comunidad sin ley de los orígenes, la sociedad moderna ciertamente está a salvo del riesgo inmediato de extinción, pero en una forma que la expone a una violencia potencial aun más acusada por interna al mecanismo mismo de protección.

Hasta aquí, con todo, no estamos más que en una primera etapa del proceso de inmunización moderna. Éste, en una etapa inicial, tiende esencialmente a asegurar el orden respecto del conflicto que amenaza con disolver a la sociedad en el caos de la comunidad originaria. Sin embargo, su función, y también su intensidad, sufre un neto cambio cuando se determina ese giro general que Foucault fue el primero en caracterizar en términos de biopolítica.<sup>12</sup> En el mo-

<sup>12</sup> De M. Foucault, véase al menos *"Il faut défendre la société"*, París, 1997; trad. it.: *"Bisogna difendere la società"*, Milán, 1998 [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

mento en que la política toma la vida biológica como objeto directo de sus propias dinámicas, el paradigma inmunitario da un salto cualitativo que lo lleva al centro de todos los lenguajes de la existencia individual y colectiva. La cada vez mayor importancia que, ya a fines del siglo XVIII, adquieren las políticas sanitarias, demográficas, urbanas en el gobierno de la sociedad marca un significativo incremento de los procesos de inmunización. A partir de ese momento la vida humana— el cuerpo de los individuos y de las poblaciones— se vuelve la prenda en juego de todos los conflictos políticos decisivos. Lo importante, antes que cualquier otra preocupación, es mantenerla al reparo ante cualquier tipo de contaminación capaz de poner en riesgo su identidad biológica. En esa instancia no sólo la medicina toma un papel cada vez más político, sino que la política misma termina por hablar un lenguaje médico o inclusive quirúrgico: ha de evitarse preventivamente cualquier posible degeneración del cuerpo, mediante la eliminación de sus partes infectadas. Nunca como en este caso es evidente el resultado antinómico que así se determina respecto de las intenciones iniciales: una vez integrado a los dispositivos excluyentes característicos del nacionalismo y, más tarde, del racismo, el paradigma inmunitario, nacido para proteger la vida frente a su deriva comunitaria, se vuelve aquello que prescribe su destrucción.<sup>13</sup> Como es sabido, el nazismo constituyó la cumbre catastrófica de esta reversión de la biopolítica en su opuesto tanatopolítico. Una vez tomada la vida de un pueblo singular como valor último y absoluto que defender y potenciar, es resultado natural que a ella se sacrificase la de cualquier otro pueblo, o raza, que daba la sensación de contaminarla desde su interior. Surgido para contener la potencial violencia de la comunidad originaria, el paradigma inmunitario, a lo largo de una serie de pasajes discontinuos, termina por producir una tanto superior. Los límites, inicialmente instaurados para circunscribir el territorio soberano de cada uno de los Estados, o bien para proteger el cuerpo individual de los ciuda-

<sup>13</sup> A propósito de todo esto, véase R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Turín, 2004 [trad. esp.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006].

danos singulares, en cierto momento quedan impresos, como umbrales excluyentes, en el interior de la vida humana misma para separar una parte declarada superior de otra considerada inferior, tanto como para que no se la evalúe digna de ser vivida. Los cincuenta millones de muertos con que concluye la Segunda Guerra Mundial marcan el punto culminante de este proceso apocalíptico.

3. Contrariamente a las ilusiones de quienes pensaron que la derrota del nazismo –y después, a cuarenta años de distancia, la del comunismo– llevaba a un debilitamiento de los dispositivos inmunitarios, los últimos veinte años los potenciaron en forma adicional.<sup>14</sup> Por otra parte, el proceso de inmunización fue tan intenso e invasivo que resulta difícil imaginar un repentino retroceso suyo. De igual modo, ese nudo entre política y vida, cuya subversión tanatopolítica había engendrado el nazismo, aunque ampliamente modificado en sus modalidades y en sus propósitos, aparece actualmente aun más estrecho que en el pasado. Nunca como hoy en día la demanda de seguridad se volvió un verdadero síndrome obsesivo. No es cuestión sólo de un incremento del umbral de atención al peligro. Es, antes bien, como si se hubiese invertido la relación normal entre peligro y protección. Ya no es la presencia del riesgo lo que demanda protección, sino la demanda de protección lo que genera artificialmente la sensación de riesgo. Después de todo, ¿no fue siempre ésta la lógica de las compañías de seguros, producir un temor cada vez mayor al riesgo para aumentar la entidad de la protección?

Desde luego, para que este mecanismo de recarga haya podido girar a velocidad cada vez mayor, para que el cortocircuito entre protección y riesgo haya podido volverse cada vez más abarcador, algo debe de haber sucedido también en la efectiva configuración del mundo contemporáneo. Y de hecho las últimas décadas marcan la puesta en marcha en gran estilo de esa compleja dinámica a la que se denominó globalización. Qué es esta,

<sup>14</sup> Véase R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Milán, 2008, pp. 105 y ss. [trad. esp.: *Términos de la política*, Barcelona, Herder, 2008].

qué ámbitos involucra, qué variedades de efectos determina no es el tema de esta intervención. Pero lo que sí ha de indicarse –en relación con la potenciación de la lógica inmunitaria generada por la globalización– es su afinidad estructural, y también simbólica, con los rasgos que el discurso filosófico de la Modernidad otorgó a la comunidad originaria. Es decir: a ese mundo caótico e ingobernable –infierno, selva, estado de naturaleza– contra el cual se definió el orden político moderno. Al igual que la comunidad originaria, la globalización no es tanto un espacio, cuanto un no-espacio, en el sentido de que, coincidiendo con el planeta entero, no prevé un exterior y por ende tampoco un interior. Al igual que la comunidad originaria, es ilimitada: no tiene términos ni confines. Es un conjunto fluido e invertebrado, destinado a impulsar al mundo hacia una movilización perenne. Ya no diferenciable entre Norte y Sur, Este y Oeste, Occidente y Oriente, el mundo global ve antes bien estos espacios compenetrarse alternadamente, bajo el impacto de constantes migraciones que derriban cualquier límite. Todo ello sucede mientras, en la dimensión financiera y tecnológica, los flujos de las finanzas y de la informática circulan por el planeta entero en tiempo real. Si la comunidad originaria les parecía a Hobbes, a Locke y a Vico sin frenos –sujeta al lance de impulsos irresistibles– nada parece hoy en día más desenfrenado que el proceso de globalización.

Por supuesto, no cabe confundir la realidad con la imagen que los teóricos de la globalización quieren propagandear (aunque la distinción misma entre realidad e imagen decae en el universo de lo virtual). Lo que tiene la apariencia de una unificación del mundo es antes bien una homologación coaccionada que deja subsistir –y hasta crea continuamente– nuevas y aun más profundas diferencias sociales, económicas, biológicas entre continentes, pueblos, etnias. Podría señalarse que en el modelo actual de globalización el mundo está unificado por su separación misma: que simultáneamente está más unido y más separado de cuanto vez alguna lo haya estado con anterioridad. Pese a todo, el efecto pre-valente que la globalización determina sigue siendo una infinita

comunicación y también contaminación entre hombres, pueblos, lenguajes, para este entonces superpuestos y compenetrados, en grado tal que no deja espacio a diferencia alguna. Contra este incontenible contagio –una vez más, asimilable a la confusión promiscua de la comunidad originaria– trabaja, con aun mayor potencia que nunca, el dispositivo inmunitario. Es cuestión de lo que en términos médicos se llama acción de rechazo. Cuanto más entran en contacto entre sí grupos étnicos, religiosos, lingüísticos, invadiendo sus recíprocos espacios, tanto más se determina un impulso en contrario que apunta a un nuevo localismo, a un nuevo cierre identitario. Nunca se alzaron, en el mundo entero, tantos muros como después de la caída del gran muro simbólico de Berlín. Nunca como en nuestros días, cuando el mundo es todo uno, se siente la necesidad de trazar nuevas líneas de separación, nuevos puntos de retención, nuevas redes de protección capaces de detener, o al menos demorar, la invasión de los otros, la confusión entre adentro y afuera, interior y exterior, nosotros y ellos.

El efecto potencialmente catastrófico de dicho estado de cosas –de este entramado perverso entre lo global y lo local– no demoró en ponerse de manifiesto. Los acontecimientos posteriores al 11 de septiembre de 2001 marcan lo que bien puede definirse una crisis inmunitaria, entendiendo por esta expresión algo no lejano a lo que Girard definía como “crisis sacrificial”, es decir, una explosión del mecanismo victimario que se propaga como mancha de aceite por la sociedad entera, inundándola de sangre. Lo que sucedió –en caso de interpretárselo en su sentido menos superficial– es una rotura del sistema inmunitario que hasta los años ochenta del siglo xx había mantenido unido al mundo mediante la amenaza apocalíptica de la bomba. Sin embargo, el final de un sistema inmunitario produjo otro acaso aun más riesgoso porque está situado entre un fundamentalismo islámico en busca de revanchas sobre Occidente y un fundamentalismo occidental a menudo igualmente fanático, que recién en estos últimos tiempos muestra su agrietamiento, a favor de una lógica menos suicida. Una vez más, el exceso de inmunidad parece producir más violencia de la cuota que logra evitar. Nunca

como en nuestros días los derechos universales parecen proclamaciones carentes de significado real. Nunca como en nuestros días – en la cúspide de la época biopolítica– el primero de estos derechos, el derecho a la vida, se ve traicionado y desmentido por millones de muertos por hambre, enfermedad, guerra en gran parte del mundo. Cuanto más la globalización produce sus frutos venenosos –el último de ellos es la dramática crisis económica que actualmente vivimos–, tanto más parecen cerrarse las fronteras ante quienes buscan reparo y subsistencia fuera de sus propios países de origen.

Sin embargo, atribuir a la globalización la responsabilidad de este estado de cosas –o inclusive pensar en ponerle impedimentos remozando los límites políticos de la Modernidad– no puede llevar a resultado satisfactorio alguno. Tal como en otro tiempo había sucedido con la comunidad originaria, cuando se intentó dividir el espacio del mundo con fronteras inviolables, también los actuales intentos inmunitarios de neutralizar las dinámicas globales están destinados al fracaso. En primer lugar, por imposibles. Y en segundo lugar, porque si fuesen posibles serían contraproducentes: destinados a potenciar en desmesura el conflicto que desearían aplacar. También para la globalización vale, por otra parte, lo que se señaló para la biopolítica: cualquier retorno atrás es impracticable. Hoy sólo la vida –su preservación, su desarrollo, su mejora– constituye fuente de legitimación política. Cualquier programa político que no lo tome en cuenta, que desplace su objetivo desde el cuerpo de los hombres y de las poblaciones hacia otros planes o fines, se vería barrido entre el desinterés general. Pero esto no quiere decir –exactamente como la globalización– que el régimen biopolítico hoy en día dominante sea el único posible. Que no se deba trabajar, después de décadas de biopolítica negativa, de tipo inmunitario, en una biopolítica afirmativa, capaz de entrar en sintonía con esa nueva forma de comunidad que es la globalización. No sólo para la política, sino también, siquiera con herramientas y plazos diferentes, para la filosofía, es cuestión de pensar biopolítica y globalización una dentro de la otra. Por otro lado, nada más global que la vida humana. El mundo unificado mismo adoptó la

forma de un cuerpo biológico que demanda el máximo cuidado, que no tolera heridas en una parte suya sin que se reproduzcan de inmediato en las demás. En este sentido, el sistema inmunitario del mundo ya no debe funcionar produciendo violencia y muerte. De por sí debe volverse custodio y productor de vida. No barrera de separación, sino filtro de relación con aquello que desde su exterior lo interpela. El punto decisivo –y también el problema de máxima dificultad– reside precisamente en ese vuelco de ciento ochenta grados de nuestra perspectiva. Que, aun antes que en el mundo real, debe suceder en nuestra mente: en el espacio del pensamiento, que es tal cuando está en condiciones de anticipar y también, a largo plazo, de influir lo que está sucediendo. Resulta evidente que sin un tipo cualquiera de sistema inmunitario el mundo, así como el cuerpo humano de cada cual, no podría sostenerse. Sin embargo, como el sistema inmunitario de nuestros cuerpos demuestra, ya no ha de entenderse la inmunidad sólo en pugna con la comunidad. Hay que volver al elemento –el *munus*, entendido como donación, expropiación, alteración– que mantiene unidos estos dos horizontes de sentido. Debemos lograr pensar juntos estos principios de unidad y diferencia –es decir, de comunidad e inmunidad– que a lo largo de los siglos y acaso de los milenios chocaron en una batalla ciega y sin perspectivas. Sí, la comunidad siempre remitió a la identidad y a la unidad, así como la inmunidad a la separación y a la diferencia. La historia del mundo es interpretable, al menos hasta nuestro presente, como la lucha que no excluyó golpes entre estos dos principios contrapuestos. En este momento todo consiste en ponerlos en tensión recíproca. En devolver la comunidad a la diferencia y la inmunidad a la contaminación, como por lo demás sucede, en nuestros cuerpos, en todos los trasplantes de órganos, consentidos, y aun propiciados, por lo que se da en llamar tolerancia inmunitaria. Desde luego, traducir en la realidad estas que pueden parecer, y de hecho son, fórmulas filosóficas lo es todo, menos fácil. Pero en la historia del pensamiento –también en la de los hombres–, antes de realizar algo hizo falta pensarlo, y largamente.