

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Año 8, N° 14, JULIO - DICIEMBRE 2023

HISTORICAL CONCEPTS
GESCHICHTLICHE BEGRIFFE
CONCETTI STORICI
CONCEPTS HISTORIQUES
CONCEITOS HISTÓRICOS
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ



Escuela de
Humanidades
EH_UNSAM

**Revista Semestral
Interdisciplinaria**

Biannual
Interdisciplinary
Journal

DOSSIER

**REPRESENTACIÓN, POLÍTICA
Y LENGUAJE**

COORDINADO POR

**Carolina Bruna Castro y
Gonzalo Bustamante**

**RE-Imagi(n)ando Leviatán
por Mónica Brito Vieira**

**Soberanía y representación
política
por Frank Ankersmit**

**“Degeneración” como
metáfora absoluta en el
siglo XIX francés
por Ingrid Sánchez Téllez**

**El campo semántico
conceptual de “crisis” y “crítica”
por María Pía Lara**

TESAURUS

**El concepto de realidad y la
teoría del Estado
por Hans Blumenberg**

RESEÑAS

**El método Rousseau
por Julia Rabanal**

**Descubrir a la Escuela de Ritter
por Juan Manuel Hornos**

**Comunidades políticas y
reconocimiento internacional
por Damián J. Rosanovich**

**Para una historia conceptual
de la Democracia
por Agustín Casagrande**

**The Lord and the Land.
Vladimir Putin, Russian History,
and the Concept of the State
por Sandro Chignola**



EISSN 2451-7925

Centro de Investigaciones
en Historia Conceptual
Forschungszentrum für
Begriffsgeschichte
Research Center on
Conceptual History



UNSAM
EDITA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector Carlos Greco

ESCUELA DE HUMANIDADES

Decana Sillvia Bernaténé

CONCEPTOS HISTÓRICOS

EISSN 2451-7925

Editor responsable Centro de Investigaciones en Historia Conceptual

Redacción Av. Presidente Roque Sáenz Peña 832, 4º piso, CABA, Argentina

Contacto conceptoshistoricos@unsam.edu.ar

Domicilio legal Martín de Irigoyen 3100, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Edición digital María Laura Alori

Corrección Fernando León Romero

DIRECTOR

Claudio Ingerflom (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Sandro Chignola (Universita degli Studi di Padova, Italia)

Giuseppe Duso (Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici, Italia)

Bruno Karsenti (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Elías Palti (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Carlos Ruta (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

SECRETARIADO DE REDACCIÓN

Diego de Zavalía Dujovne (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Pablo Facundo Escalante (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

SECCIÓN DE RESEÑAS

Damián Rosanovich (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

COMITÉ DE REDACCIÓN

Francesco Callegaro (Universidad Nacional de San Martín, Argentina - École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Agustín Casagrande (Universidad Nacional de La Plata - Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Agustín Cosovschi (CETOBaC París - Universidad Católica de Lille, Francia)

Marina Farinetti (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Nicolás Kwiatkowski (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

María Agustina Saracino (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Damián Rosanovich (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Adrián Velázquez (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Silvina Vidal (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Alejandro Agüero (Universidad Nacional de Córdoba - CONICET, Argentina)

Darío Barrera (Universidad Nacional de Rosario - CONICET, Argentina)

José Emilio Burucúa (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Gonzalo Bustamante Kuschel (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Horst Dreier (Universität Würzburg, Alemania)

Gabriel Entin (Universidad Nacional de Quilmes - CONICET, Argentina)

Alexandre Escudier (Fondation Nationale des Sciences Politiques, Francia)

Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco, España)

Noemí Goldman (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Andrei Iurganov (Universidad Estatal en Ciencias Humanas, Rusia)

Oleg Kharkhordin (Universidad Europea de San Peterburgo, Rusia)

Nikolai Koposov (Georgia Institute of Technology, Estados Unidos)

Elena Marasinoiva (Academia de Ciencias de Rusia)

James Melton (Emory University, Estados Unidos)

Mario Molano Vega (Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia)

María Inés Mudrovic (Universidad Nacional del Comahue - CONICET, Argentina)

Faustino Oncina Coves (Universitat de Valencia, España)

Jean-Frédéric Schaub (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Pierangelo Schiera (Fondazione Roberto Ruffilli, Forlì, Italia)

Falko Schmieder (Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin, Alemania)

Luca Scuccimarra (Sapienza Università di Roma, Italia)

José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid, España)



Anónimo francés. Disfraz de quimera: Chaalon, 0,23 x 012 mts, acuarela, circa 1687.

IMAGEN DE TAPA

La tapa de este número corresponde a una ilustración anónima del siglo XVII de un disfraz de Quimera para una representación teatral en Francia. El teatro ocupa un lugar importante en el pensamiento político del barroco y en la elaboración del concepto de Estado. Hobbes cuando presenta su teoría de la representación política, que es la que se encuentra en la base de las democracias liberales, señala que toma las nociones de persona, actor y autor de esta práctica artística. El carácter político del teatro, por su parte, resulta evidente. En esa época, el vínculo material entre el mundo del teatro y los diversos actores políticos se daba mediante el otorgamiento de monopolios, licencias, patrocinios, mecenazgos y censuras. Más relevante aún, la creciente conciencia sobre la teatralidad del poder implicó que en las grandes capitales europeas de la época los gobernantes y sus ministros intentaran capitalizar la popularidad y el atractivo del naciente teatro comercial como parte de diversos programas de propaganda y, más en general, como forma de prestigiar al poder real. En Francia dicho proceso llegó a un extremo cuando en época de Luis XIII y Richelieu se decidió la subvención real directa de las compañías de representantes que se desempeñaban en las únicas salas autorizadas para representar en París: el Hôtel de Bourgogne, el Marais y, más adelante, el Palais Royal, dando lugar a un verdadero teatro del y para el poder real en proceso de absolutización. Así, si el barroco es teatralidad, la comprensión del poder de la representación es omnipresente. La imagen elegida resulta, entonces, particularmente adecuada para ilustrar un número de *Conceptos Históricos* dedicado a la representación. Se trata de una imagen de autor anónimo, como lo son los autores de todos los actos del representante soberano cuya identidad se desvanece en la unidad del pueblo. El objeto representado, a su vez, también resulta significativo: una Quimera, ese monstruo mitológico griego con elementos de cabra, serpiente y león que ya en esa época se utilizaba para designar cualquier invención de la imaginación y que nos recuerda que la idea de Estado también es una creación de nuestra imaginación que sirve de disfraz para diversos y poderosos actores reales.

Diego de Zavalía
María Agustina Saracino

DOSSIER

Representación, política y lenguaje

Presentación	9
Carolina Bruna Castro y Gonzalo Bustamante	
RE-Imagi(n)ando Leviatán	13
Mónica Brito Vieira	
Soberanía y representación política	43
Frank Ankersmit	
La degeneración como metáfora absoluta en el siglo XIX francés	85
Ingrid Sánchez Téllez	
El campo semántico conceptual de “crisis” y “crítica”	113
María Pía Lara	

TESAURUS

De las virtudes del posponer: apuntes introductorios a “El concepto de realidad y la teoría del Estado”	141
Miranda Bonfil	
El concepto de realidad y la teoría del Estado	159
Hans Blumenberg	

RESEÑAS

El método Rousseau	193
Julia Rabanal	
Descubrir a la Escuela de Ritter	197
Juan Manuel Hornos	
Comunidades políticas y reconocimiento internacional	207
Damián J. Rosanovich	
Para una historia conceptual de la Democracia	211
Agustín Casagrande	
The Lord and the Land. Vladimir Putin, Russian History, and the Concept of the State	227
Sandro Chignola	



Presentación

Representación, política y lenguaje

Carolina Bruna Castro

brunasoren@gmail.com

Universidad Austral de Chile. Valdivia, Chile

Gonzalo Bustamante

gonzalo.bustamante@uai.cl

Universidad Adolfo Ibáñez. Santiago, Chile

La Historia Conceptual es muestra del esfuerzo por la reflexión interdisciplinar. Esto es patente toda vez que puede ser incorporada por otras disciplinas, más allá de la mera historia, como un complemento en sociología para dar cuenta de los cambios conceptuales que la aceleración implica para la estructuración o la teoría crítica,¹ como una alternativa para la filosofía política para comprender el papel de los conceptos desde una idea de lo político que excede la filosofía analítica y del lenguaje, como un complemento de la iconografía e historia del arte, lo cual ya se encuentra en el mismo Koselleck, desde su interés en el trabajo de Walter Paatz, sus contactos con la Warburg-Haus y Martin Warnke, son testimonio de ese giro pictórico subyacente en su obra.²

En su entrevista con Narr y Palonen,³ Koselleck indicará lo siguiente:

Por supuesto, mi semántica, mi iconografía e iconología se forman en paralelo. Lo que no es decible puede posiblemente ser decible, y lo que no es

1 Ver Rodrigo Cordero. "The Temporalization of Critique and the Open Riddle of History: On Reinhart Koselleck's Contributions to Critical Theory", *Thesis Eleven*, Vol. 137, N° 1, pp. 55-71.

2 Ver Falko Schmieder. "Ikonologische Transgressionen der Begriffsgeschichte und ihre Historischen Motive im Vergleich 1930/1970", *E-Journal*, Vol. 7, N° 1, 2018, pp. 44-49.

3 Kari Palonen y Wolf-Dieter Narr. "Zeit, Zeitlichkeit und Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Wolf-Dieter Narr und Kari Palonen", en Kari Palonen y Jussi Kurunmäki (eds.): *Zeit, Geschichte und Politik*. Jyväskylä, Jyväskylän yliopisto, 2003, pp. 9-33. Ver también Faustino Oncina Coves. "Memory, Iconology and Modernity: A Challenge for Conceptual History", en Javier Fernández Sebastián (ed.): *Political Concepts and Time. New Approaches to Conceptual History*. Santander, Cantabria University Press/McGraw-Hill, 2011, pp. 305-344.

decible tal vez sea decible. Esta relación hace que mi enfoque se manifieste. Mis criterios de selección son importantes porque, al mostrar algo con su ayuda, es posible que simultáneamente lo silencie. Mostrar es siempre al mismo tiempo silenciar. Esto también corresponde a criterios de selección para conceptos fundamentales con una fuerza significativa similar. En esta medida, muchos elementos de semiótica, de semántica y de iconografía e iconología son legibles de manera análoga. A ella se puede vincular la cuestión de los umbrales comparativos en la evolución del culto a los monumentos y del lenguaje político. A finales del siglo XVIII y principios del XIX se aprecia inequívocamente un impulso democrático en el culto político a los muertos. La democratización del culto a los muertos es un proceso a largo plazo que se inició con la Revolución francesa y en cierto modo llegó a su fin después de la Segunda Guerra Mundial. Hasta la Segunda Guerra Mundial, todos los símbolos y monumentos funerarios, monumentos admonitorios y sitios de memoria estaban orientados hacia el establecimiento de significado. [...] En cualquier caso, el culto a los muertos debía establecer un significado para el espectador. Cualquier paisaje iconográfico tiene ahora como tema principal la imposibilidad de establecer un sentido. En su conjunto, los monumentos dedicados al Holocausto tienen como tema el absurdo como tal.

Koselleck establece un vínculo respecto de la semántica y la iconología. Como ha notado Hubert Locher,⁴ lo particular de la preocupación y aproximación de Koselleck a lo genuinamente pictórico lo que caracteriza su interés por la imagen como cuestión política y eso lo distingue de la investigación de Martin Warnke sobre Iconografía Política, debido a que para él (Koselleck) la imagen puede tener un efecto político no solo a través de un mensaje visualmente explícito, sino también a través de lo que no muestra, sino que oculta, a través de lo que lleva consigo como connotación.

Como ha mostrado Falko Schmieder,⁵ la preocupación por las imágenes en la historia conceptual no se reduce a la persona de Koselleck, sino que es una constante de la *Begriffsgeschichte* en general. Podríamos indicar que en la llamada Escuela de Cambridge ocurre algo similar, al menos en su figura más destacada, Quentin Skinner, quien en sus últimos trabajos combina el giro retórico con el pictórico.

Para Koselleck, se puede pensar más rápido en imágenes que en palabras. Hay un nivel de pensamiento sin palabras, el pensamiento se desliza de imagen en imagen, saltando tan rápido como las imágenes que aparecen ante el ojo: ahí no hay control sobre la “pronunciabilidad”. Aquí está el punto de entrada para el mundo moderno de los íconos políticos, que rodea los campos de visión (anuncios, carteles, pancartas: ¡una imagen antes de que sea una oración!).

4 Ver Hubert Locher. “Spuren der Geschichte im Bild. Zum Interesse der Kunstgeschichte am politischen Bild in Kosellecks Umfeld”, en Bettina Brandt y Britta Hochkirchen (eds.): *Reinhard Koselleck und das Bild*. Bielefeld, Bielefeld University Press, 2021, pp. 161–184.

5 Ver Falko Schmieder. “Ikonologische Transgressionen der Begriffsgeschichte...”.

Quizás, eso que notó Koselleck, ya sea posible rastrearlo en el trabajo de Thomas Hobbes y su representación del Estado moderno en el frontispicio del Leviatán. Es por eso, que hemos incluido un trabajo de Mónica Brito Vieira,⁶ quien deconstruye el significado simbólico del Leviatán para reconstruirlo en artistas contemporáneos. Desde los trabajos artísticos de Do Ho Suh y Ernesto Neto, Brito Vieira propone vías de re-imaginar reconceptualizaciones del cuerpo político a partir de la iconografía del Leviatán.

En sus trabajos, Frank Ankersmit⁷ ha destacado el carácter estético tanto de la política en general como de la representación en particular. En el trabajo que presenta en este volumen, muestra la tensión conceptual existente desde los orígenes de la modernidad entre soberanía y representación política. Es una reconstrucción que desafía y complementa la realizada por autores como Giuseppe Duso,⁸ Elías Palti,⁹ y el mismo Koselleck.¹⁰

Incluimos también en este dossier trabajos que indagan respecto del lenguaje, podríamos decir bajo el eje representación, política y lenguaje. En el caso de Ingrid Sánchez relativo a la literatura y la metáfora en el contexto del siglo XIX francés, que da muestra del uso interdisciplinar de la historia conceptual también en el campo de la literatura. También el artículo de María Pía Lara que indaga respecto de los peligros y metas de las guerras políticas, en relación al uso de los conceptos. María Pía Lara invita a considerar la historia de los conceptos también en relación a propuestas como la de Wittgenstein relativa a los juegos de lenguaje a la hora de considerar el uso que realizamos de los conceptos políticos.

Se podría decir además que, esta edición complementa el trabajo que realizamos como editores del libro *Historia Conceptual Politización de*

6 Mónica Brito Vieira se especializa en historia del pensamiento político y teoría política normativa. PhD. en historia del pensamiento político (Cambridge, 2005). Presidenta de la European Hobbes Society. Ha impartido cursos sobre Reinhart Koselleck. Autora de: *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State* (2009) y co-autora (con David Runciman) de *Representation* (2008).

7 Frank Ankersmit es profesor emérito de historia intelectual y filosofía de la historia en la Universidad de Groninga (Holanda). Es uno de los filósofos de la historia vivos más destacados. Recibió la medalla de honor de la universidad. Miembro de la Real Academia de Ciencias de los Países Bajos. Obtuvo su doctorado con la tesis *Narrative Logic* (1983). Entre sus publicaciones se cuentan: *The Navel of History* (1990), *The Historical Experience* (1993), *History and Topology* (1994), *Aesthetic Politics* (1997), *Historical Interpretation* (2001) y *Political Interpretation* (2002).

8 Ver Giuseppe Duso (ed.). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005.

9 Ver Elías Palti. *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.

10 Ver Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid, Trotta-UAM, 2007.

una Teoría,¹¹ en el que pese haber intentado establecer diálogos entre propuestas diferentes, podríamos decir entre la tradición anglosajona como continental quedábamos aún en deuda respecto de quienes fueron consideradas y considerados para el volumen. Logramos en el trabajo de edición que se presenta en este número salir de una edición masculinizada en la que además la presencia latinoamericana es evidente.

Buenos Aires, 28 de octubre de 2023

11 Ver Carolina Bruna y Gonzalo Bustamante (comps.). *Historia conceptual y politización de una teoría*. Valencia, Tirant Humanidades, 2021.



RE-Imagi(n)ando Leviatán¹

Mónica Brito Vieira

mbv501@york.ac.uk

Universidad de York, York, Reino Unido

Resumen

A lo largo de los años, los especialistas en Hobbes han dedicado gran atención a descifrar la imagen producida para el *Leviathan* por Abraham Bosse con las indicaciones creativas de Thomas Hobbes. En cambio, este artículo se enfoca en la recepción y reinención de esta imagen, posiblemente la más icónica dentro del imaginario estatal. La atención se dirige aquí, en particular, a dos obras de arte contemporáneas: *Some/One* (2005) de Do-Ho Suh y *Leviathan Thot* (2006) de Ernesto Neto. Ambas obras recuerdan visualmente y reproblematican el frontispicio de Hobbes: su escenificación del cuerpo político y las complejas relaciones entre los elementos que lo componen. Por lo tanto, nos ofrecen una curiosa perspectiva desde la cual volver a involucrarnos con la obra de Hobbes y la estética política que la ha inmortalizado.

Palabras clave: imagen, imaginación, representación, ficción.

¹ Publicado originalmente en *Hobbes Studies*, Vol. 31, 2018, pp. 93–119. Traducción al español de Diego de Zavala.

Abstract: RE-Imagi(n)ing Leviathan

Over the years great care has been lavished by scholars of Hobbes on decoding the image produced for *Leviathan* by Abraham Bosse with the creative input of Thomas Hobbes. This article focusses instead on the reception and remaking of this image, arguably the most iconic image in the statist imaginary. Attention turns here, in particular, to two contemporary artworks, Do-Ho Suh's *Some/One* (2005) and Ernesto Neto's *Leviathan Thot* (2006). Both of these artworks visually recall and re-problematize Hobbes's frontispiece: its depiction of the political body and of the complex relationships between the elements comprising it. They therefore offer us a curious perspective from which to re-engage with Hobbes's work and the political aesthetics that has immortalized it.

Keywords: Image, Imagination, Representation, Fiction.



El Capítulo 45 del *Leviathan* (1651) ofrece una aclaración sobre el alcance del significado del término *imagen* [image] en el lenguaje común. En su sentido más estricto, sostiene que una imagen es “la semejanza de algo visible”.² En un sentido más inclusivo, la palabra *imagen* se entiende como cualquier imitación artificial en forma sólida de una apariencia mental, o de una combinación imaginaria de las mismas. A esto, Hobbes agrega un tercer sentido más amplio de la palabra, según el cual “cualquier representación de una cosa por otra”³ es, por transposición, también considerada una imagen. Esto lo lleva a la conclusión de que “una imagen, en el sentido más amplio, es la semejanza o la representación de una cosa visible, o bien ambas cosas a la vez, como sucede en la mayoría de los casos”.⁴

La primera vez que la palabra *representación* [representation] aparece en el *Leviathan* es en referencia a imágenes perceptuales. Las ideas, conceptos o “pensamientos del hombre”, escribe Hobbes en el primer capítulo, “son cada uno una representación o aparición de alguna cualidad u otro accidente de un cuerpo independiente de nosotros, al que comúnmente se llama objeto”.⁵ Aquí se está utilizando *representación* en el

2 Thomas Hobbes. *Leviathan*. Edición a cargo de Richard Tuck. Cambridge, Cambridge University Press, [1651] 1996, p. 447.

3 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 448.

4 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 449.

5 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 13.

sentido general de ser aparente, es decir, como sinónimo de la apariencia virtual de una cosa externamente existente en nuestra mente. Esta comprensión de la representación como una apariencia que no muestra una similitud encaja perfectamente con la teoría de la cognición de Hobbes, construida en contra de las teorías pictóricas, según las cuales nuestras imágenes mentales son signos que nos presentan objetos tal como realmente existen fuera de nosotros.

Volviendo al Capítulo 45, Hobbes selecciona a las imágenes perceptuales como su primer ejemplo de imágenes que son semejanzas de los cuerpos visibles que representan.⁶ Estos dos movimientos parecen contradictorios: afirmar que las imágenes perceptuales representan de manera no pictórica y llamarlas semejanzas o similitudes. Sin embargo, la contradicción se resuelve cuando entendemos que Hobbes se refiere a la psicología en lugar de la realidad de la percepción sensorial. El nombre común de las imágenes perceptuales como semejanzas no se trata de lo que son las imágenes (es decir, nada más que movimiento local en nuestros cuerpos), sino de cómo se perciben (es decir, como cosas que “parecen existir, o tener un ser fuera de nosotros”).⁷ Según la psicología sensacionalista de Hobbes, todas las delusiones de la representación — especialmente la idolatría, entendida como la fusión de la imagen mental y la cosa — tienen su raíz en este engaño “original” de los sentidos.

La psicología imagística de Hobbes reconoce un poder intrínseco en todas las cosas que “vemos”, exactamente como estamos hechos para verlas. Comúnmente se dice que “ver es creer”. O, como lo expresa dramáticamente Hobbes, “no la verdad, sino la imagen produce la pasión”. El poder de la imagen para provocar pasiones, transformar opiniones e impulsar mociones voluntarias representa una oportunidad singular para la estética política de moldear nuestras opiniones y reorientar nuestro comportamiento en el mundo, llegando profundamente a nuestros procesos imaginativos y preparando visualmente nuestras mentes. Como filósofo que abiertamente profesaba su ambición de construir el mundo a imagen de las verdades que descubrió a través de su ciencia política, Hobbes se sintió atraído por desplegar los “efectos maravillosos” de la imaginación “en beneficio de la humanidad” (comenzando por la capacidad de la imaginación para presentar algo como algo, que se encuentra detrás de toda representación, y de la comprensión más específica de Hobbes de la representación como personificación).⁸ Necesitaba

6 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 448.

7 Thomas Hobbes. *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, en: *Opera Philosophica Omnia*. Volumen II. Edición a cargo de Sir William Molesworth, London, [1655] 1839-1845, p. 82.

8 Thomas Hobbes. “Answer to the Preface to Gondibert”, en David F. Gladish (ed.): *Sir William*

imagi(n)ar para inculcar una creencia verdadera y hacer que la gente actúe en consecuencia.

La noción de *imagen* es complicada, sin embargo. Presupone una realidad preexistente que la imagen copia. Hobbes, como hemos visto, realiza un ataque exhaustivo a esta noción, desde su teoría no pictórica de la percepción sensorial hasta su revelación de la semejanza visual como una cuestión de artefacto pictórico. Para él, la representación en las artes tiene una fuerte similitud con la representación en la política, ya que también desempeña un papel constitutivo y disfruta de un grado significativo de soberanía. Tanto en las artes como en la política, Hobbes perturba el orden de prioridad tradicionalmente asumido por las teorías miméticas de la representación. Invierte el esquema de dependencia del representado a la representación, y establece a esta última como un elemento independiente en la construcción de la realidad política. Por esta razón, si no por otras, las imágenes físicas (especialmente los íconos) son para él un problema esencial de la política y deben ser en última instancia sometidas a la autoridad pública.⁹

Como señala acertadamente J.T. Mitchell, “el estudio crítico del ícono comienza con la idea de que los seres humanos son creados ‘a imagen y semejanza’ de su creador”.¹⁰ Hobbes abre el *Leviathan* con una variación de este tema. Para ser más precisos, él presenta al Estado como el paradigma de la obra de arte que tiene su fundamento estético en la mimesis: “LA NATURALEZA (el Arte mediante el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo), como en tantas otras cosas, es imitada también en esto por el arte del hombre en que puede crear un animal artificial”,¹¹ esa maravilla de artificio, nombrada en honor a aquella otra maravilla de la naturaleza, el Leviatán. Hobbes juega aquí con la noción de que la autofundación política sigue a la creación de Dios, y con la noción del sentido común de que el verdadero conocimiento, al igual que el buen arte, representa al mundo tal como es. Pero hay una trampa. Para Hobbes, la naturaleza imita (o más bien es) arte, y si la naturaleza ya es arte, ¿de qué es mimesis? Una respuesta subversiva que invierte el pensamiento convencional se insinúa aquí: que el mundo “es imitación desde el principio”, “que no hay un ‘verdadero original’, que el modelo no es superior a la copia”, “que la naturaleza no tiene un papel normativo”.¹² Después de todo, Leviatán,

Davenant's Gondibert. Oxford, Clarendon Press, [1650] 1971, p. 145.

⁹ Sobre iconos, ver Mónica Brito Vieira. *The Elements of Representation in Hobbes*. Leiden, Brill, 2009, pp. 15–74.

¹⁰ John T. Mitchell. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 2.

¹¹ Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 9.

¹² Paul Dumouchel. “Mirrors of Nature: Artificial Agents in Real life and Virtual Worlds”, en Scott Cowdell, Chris Fleming y Joel Hodge (eds.): *Mimesis, Movies, and Media*. Sydney,

la obra de arte, está destinada a trascender y subsumir la naturaleza. Y dado que es propio de la naturaleza humana ser un animal imaginativo, cuya acción en el mundo sigue a las imágenes en su mente, una obra de arte como el Estado debe convocar a y ser convocada por otra: el frontispicio del *Leviathan*, el primer y quizás el ícono más famoso del imaginario político estatista hasta la fecha.

Los especialistas en Hobbes han prestado gran atención a “la forma correcta de leer”¹³ la imagen producida por Abraham Bosse con la contribución creativa de Hobbes. Esta “lectura” se ha abordado principalmente de dos maneras: refiriendo la imagen al argumento en el libro, es decir, al nuevo pacto de representación en el que “una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando es representada por un hombre o una persona”;¹⁴ y al contextualizarlo en las tradiciones visuales relevantes.¹⁵ En este ensayo, me aparto de esto. No presento un estudio de iconología, es decir, un estudio del *logos* (las palabras, ideas, lógica o ciencia) de un *ícono* (imagen o dibujo) en particular, el frontispicio del *Leviathan*. En lugar de centrarme en descifrar el frontispicio, me vuelvo hacia su recepción y reinención, o cómo el frontispicio ha cobrado nueva vida a través de dos obras de arte contemporáneas que lo evocan y problematizan: *Some/One* de Do-Ho Suh (2005) y *Leviathan Thot* de Ernesto Neto (2006).¹⁶ Sin embargo, bien podría ser el caso de que solo podamos ver verdaderamente una obra de arte a través de otra obra de arte, y que lleguemos a ver cosas nuevas o cosas antiguas bajo una nueva luz al observar al *Leviathan* desde la curiosa perspectiva ofrecida por estas dos obras mucho más recientes.

Bloomsbury, 2016, pp. 51–60, acá p. 52.

13 Keith Brown. “The Artist of the Leviathan Title Page”, *British Library Journal*, Vol. 4, N° 1, 1978, pp. 24–36.

14 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 114.

15 Margery Corbett y Ronald W. Lightbown. *The Comely Frontispiece: The Emblematic Title-Page in England, 1550–1660*. London, Routledge, 1979, pp. 218–230; Maurice M. Goldsmith. “Picturing Hobbes’s Politics? The Illustrations to Philosophical Rudiments”, *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 44, 1981, pp. 232–239; Noel Malcolm. “The Title Page of *Leviathan*, Seen In a Curious Perspective”, en: *Aspects of Hobbes*. Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 200–229, y también Noel Malcolm. “The Name and Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis”, *Intellectual History Review*, Vol. 17, N°1, 2007, pp. 21–39; Thomas Bredekamp. *Hobbes Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651–2001*. Berlin, Akademie, 2006, pp. 39–52; Quentin Skinner. “The Material Presentation of Hobbes’s Theory of the Commonwealth”, en Dominique Colas y Oleg Kharkhordin (eds.): *The Materiality of Res Publica: How to Do Things with Publics*. Cambridge, Cambridge Scholars Press, 2009, pp. 115–159.

16 En la lectura ofrecida aquí, ambas obras de arte se consideran como evocadoras y problematizadoras del *Leviathan*. Sin embargo, debe notarse que mientras Ernesto Neto se refiere explícitamente al *Leviathan*, Do-Ho Suh no lo hace.

Some/One de Do-Ho Suh

Como Hobbes adecuadamente comprendió, *la* ficción política de la política moderna —aquella que le confiere su legitimidad, pero también la que la hace funcionar— es que sin importar la forma particular de gobierno bajo la cual uno termine viviendo, siempre es *el pueblo* el que gobierna. Esto se transmite a través de la formulación paradójica y algo críptica de *De Cive*: “el Rey es el pueblo” (12.8). Sin embargo, en el *Leviathan*, Hobbes aborda la “paradoja” de un pueblo que es simultáneamente gobernante y gobernado a través de una teoría completamente articulada de la representación, la cual, con sus disposiciones de autorización y propiedad, convierte al gobernante en el portador de nuestra persona colectiva y a los gobernados en los autores de cada acto soberano.

La autoría no debe confundirse con la autoridad. El propósito de la ficción “el Rey es el pueblo” no es decir que el pueblo es rey o soberano. Más bien, es prevenir tales afirmaciones al decir que el rey o el soberano es el pueblo, y nunca es posible una disyunción entre los dos. La voluntad y acción del soberano en nombre “del pueblo” es lo que lo convierte en *una* entidad en lugar de una mera colección de cosas. El pueblo entendido como un agente capaz de gobernar no es, por lo tanto, una entidad que ocurre naturalmente. Es una ficción representacional. Es decir, “el pueblo” es el producto del soberano actuando como si los súbditos fueran una persona (colectiva) dotada de una voluntad política unitaria, capaz de actuar con la agencia y el juicio de una persona (natural). Solo el soberano, al cual ellos sometieron voluntariamente su propia voluntad, está facultado para representarlos como tal y así dar vida a “el pueblo” como una realidad autoritativa. De lo contrario, entendido como tal, el pueblo nunca es el sujeto del poder soberano. Permanece como una multitud (aunque ahora pacificada) en un “temor reverente” [awe] de su poder externalizado en el Estado.

El *Leviathan* ofrece a sus lectores una explicación de su relación con el soberano elaborada en términos de los conceptos de representación, autorización y propiedad. Al mismo tiempo, les presenta una imagen de la ficción representacional engendrada y sostenida por esta relación. En el frontispicio, donde se muestra esta imagen, el Leviatán tiene la forma de un cuerpo humano colosal compuesto por los cuerpos individuales de los súbditos: hombres, mujeres, niños, civiles y soldados, algunos de los cuales se arrodillan, en una expresión de reverencia y sumisión apropiada para el culto civil.¹⁷ Los cuerpos de los súbditos se congregan

17 Que esto es un culto civil (a un dios mortal) en lugar de un culto religioso (al Único inmortal) se indica por el hecho de que los sujetos mantienen sus sombreros puestos.



Figura 1. Abraham Bosse. *Frontispicio del Leviatán* (1651) (The Huntington Library).

literalmente en un cuerpo político a medida que sus voluntades se unen contractualmente para autorizar al soberano a representarlos o —la etimología latina es crítica aquí— *personificarlos*. Los contornos de este cuerpo forman el molde en el cual se funde la “verdadera unidad de todos en una y la misma persona”, produciendo así al Leviatán, un “hombre artificial”, “de mayor estatura y fuerza que el natural”.¹⁸

Aunque el frontispicio visualmente evoque la metáfora tradicional del cuerpo, este es un cuerpo político basado no en la presencia física de un soberano humano, sino en una nueva forma estatal. Los individuos dentro de él no representan un cuerpo de personas esperando ser representado, sino un cuerpo de personas incorporado a través de la representación. El Estado instituye al pueblo, no al revés. Por lo tanto, el pueblo entendido como un colectivo capaz de actuar es lo mismo que el estado. El cuerpo del pueblo nunca podría ser el sujeto subyacente de *potestas* o *imperium*. Más bien, sucede que *potestas* o *imperium* existen sin dicho cuerpo. Hobbes deja esto claro con su “nueva y sorprendente explicación del pacto original”, en la cual al estar de acuerdo entre sí en someter sus voluntades a la del soberano, los futuros súbditos crean simultáneamente “el propio poder soberano, el *summum imperium*, y el

¹⁸ Thomas Hobbes. *Leviathan*, pp. 120 y 129.

poseedor o sujeto del poder soberano, el soberano”.¹⁹ Tal es el poder que yace en el Leviatán, el cuerpo artificial del estado.

La imagen del Leviatán es la imagen de un estado soberano, no de un pueblo soberano. Pero ¿cómo podría lucir esta última? ¿Cómo se podría retratar en una imagen una concepción de la soberanía en la que el cuerpo del pueblo sea su sujeto?

El frontispicio del *Leviathan* puede llevar en sí mismo el germen de su propia subversión. Si se quita la cabeza colosal coronada, la imagen resultante podría evocar pensamientos sobre un cuerpo de personas [people] capaces de ser una por sí mismas, es decir, de un macro-sujeto colectivo con las propiedades de juicio y voluntad normalmente atribuidas a las personas individuales.

Tal parece ser la imagen ofrecida por la instalación de Do-Ho Suh *Some/One*. Pero, esto no ocurre hasta mostrar semejanzas superficiales y no tan superficiales con el coloso retratado en el frontispicio del *Leviathan*, que luego son eclipsadas por contrastes más impactantes.

Comenzaré con las semejanzas. La primera se relaciona con cómo *Some/One* aparece ante el espectador. La escultura se presenta como una figura humana más grande que las de carne y hueso. Sin embargo, esto es más una sugerencia que una realidad: la figura humana está efectivamente ausente, todo lo que queda es una túnica metálica hueca, la presencia fantasmal de una ausencia, adoptando la forma de una armadura protectora. La prenda recuerda al frontispicio del *Leviathan*, con su sugerencia del poder forjado en el convertirse en uno de los muchos. En el caso de *Some/One*, los muchos no son sujetos humanos individuales, sino placas de identificación de soldados. Desde la distancia, sin embargo, son difíciles de distinguir y evocan el efecto óptico de las escamas de los peces.

La composición general evoca la doble capa de escamas blindadas tan herméticamente selladas que hacen que el Leviatán, el monstruo marino bíblico del cual Hobbes toma el nombre del estado, sea a la vez impenetrable e invencible. La asociación de *Some/One* con el poder marítimo a menudo la realiza el público, especialmente el coreano, encontrando pistas en el trasfondo cultural del artista. Ven la instalación como la armadura del famoso almirante y héroe nacional coreano del siglo XVI, Yi Sun-Shin, cuya estatua tiene un lugar central en la Plaza Gwanghwamun en Seúl. Yi desempeñó un papel clave en la protección de Corea contra los buques invasores japoneses en el 1590 y se cree ampliamente (pero equivocadamente) que inventó el “barco tortuga”, un

19 Annabel Brett. *Changes of State: Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*. Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 138.



Figura 2. Do-Ho Suh, surcoreano, nacido en 1962. *Some/One*, 2005. Acero inoxidable, identificaciones militares, resina de fibra de vidrio. 193.04 × 297.18 × 345.44 cm (aprox.). Minneapolis Institute of Art, The John R. Van Derlip Fund and gift of funds from the Sit Investment Associates Foundation 2012.77a-d. Art © Do-Ho Suh (Foto: Minneapolis Institute of Art).

buque de guerra cuya cubierta de placas blindadas se asemeja al exoesqueleto de una tortuga.

Pero esta no es la única forma en que *Some/One* resuena simbólicamente con el *Leviathan* de Hobbes. El segundo nivel de conexión no es tanto visual como conceptual. Sin darse cuenta, la experiencia de los visitantes de la instalación se relaciona con la manera en que los sujetos hobbesianos deben concebir y experimentar su relación con su soberano y la nueva persona corporativa y abstracta que él representa. En particular, la interacción con la instalación activa los efectos de identificación y extrañamiento producidos mediante la representación, al tiempo que juega con el doble papel de los súbditos como materiales y creadores, sujetos y autores de su agencia protectora. Para comprender esta experiencia, los visitantes necesitan entrar y enfrentar la espejada superficie hueca del interior de *Some/One*. El efecto reflectante crea una relación ambigua entre el individuo que ingresa en la pieza y la pieza que es ingresada. Él se encuentra envuelto por la armadura: protegido por su abrazo, cómplice en su abrazo y también posiblemente cómplice en la ilusión resultante de seguridad.

Esta experiencia tridimensional resuena poderosamente con el argumento de *Leviathan*. Para Hobbes, la protección es una condición

necesaria de la autoridad jurisdiccional del estado sobre las personas.²⁰ La capacidad del estado para proteger a los súbditos, tanto entre ellos como de enemigos extranjeros, depende de que los súbditos presten al estado su obediencia, poder y apoyo. Como creadores del estado, los súbditos requieren explicaciones individualistas sobre por qué deberían reconocer lo que el estado hace por ellos y en su nombre. Sin embargo, la representación como educación de intereses, por fundamental que sea, es una base demasiado débil para constituir y sostener una comunidad política. Igualmente, si no más importante, es el proceso de desindividualización, mediante el cual los súbditos dejan de pensarse a sí mismos como individuos y se ven como el estado —es decir, como cómplices en cada una de sus acciones— su identidad individual subsumida bajo la identidad del todo que conforman. Pero esta identificación proyectiva tiene sus fisuras. Siempre habrá ocasiones en las que el estado, personificado por el soberano, individualice a los súbditos. Tal es el caso, por ejemplo, cuando en un estado plenamente funcional, el soberano va tras la vida de un súbdito para castigarlo por un crimen, incluido el crimen de desertión, y al hacerlo, de hecho, deja de reconocerlo como súbdito y en su lugar lo considera un agente natural en una condición de guerra. O incluso cuando la ilusión de seguridad se desmorona por completo, a medida que el estado retira visiblemente su presencia y falla en su deber fundamental de protección.

La disposición de las miradas en el frontispicio del *Leviathan* habla del proceso de implicación, desindividualización e identificación que se pretende producir. Como lo ha descrito Horst Bredekamp, “los ojos de cada uno [de los súbditos], sin importar su posición, están dirigidos hacia la cabeza del gigante y regresan a través de sus ojos de vuelta al espectador”.²¹ Aquí hay en acción un efecto de espejo, una especie de acto paradójico de auto-observación, donde el lector al encontrarse con los ojos del coloso “ve su propio Fantasma en un Espejo”, pero a lo que ve también lo “teme como cosas desconocidas, es decir, de un poder ilimitado para hacerles bien o daño”.²² En términos de *Some/One*, lo que ve es que él es la túnica, pero la túnica es un-Otro. Do-Ho Suh describe la experiencia del visitante de la pieza en detalle vívido: “Tienes que seguir los pasos y caminar sobre la pieza y luego rodearla y finalmente

20 Arash Abizadeh. “Sovereign Jurisdiction, Territorial Rights, and Membership in Hobbes”, en Al P. Martinich y Kinch Hoekstra (eds.): *The Oxford Handbook to Hobbes*. Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 397–431.

21 Horst Bredekamp, “Thomas Hobbes’s Visual Strategies”, en Patricia Springborg (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 40.

22 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 441.

enfrentar el frente de la pieza y luego enfrentar la pieza. Y ese momento es muy importante, creo. No solo experimentas la pieza físicamente al pisar las placas de identificación, sino también cuando ves tu reflejo dentro de la pieza. Entonces realmente te conviertes en parte de la pieza. [...] estas muchas placas de identificación crean esta figura gigante. Es ambiguo si eres parte de ella o no. Si eres el dueño de esta túnica cuando ves tu propia imagen allí. Por eso puse el espejo adentro...”.²³ Y aquí tenemos las dos perspectivas que Hobbes pensó esenciales para que el estado llegara a ser: los hombres actuarán como autores racionalmente comprometidos que autorizan continuamente y, de esta manera, habilitan las acciones soberanas, solo por el temor a un estado que creen que existe como una agencia externa virtualmente irresistible. Para este propósito, deben verse a sí mismos tanto como los hacedores *autónomos* del estado como los súbditos *obligados* por el temor a él; como formando el *interior* del estado, como sus partes constitutivas y la fuente de su poder, y como estando *fuera de él*, como una multitud sumisa en temor reverente [awe] ante un poder mucho mayor que el que la mera suma de partes podría haber generado; como en perfecta *identidad* con el estado, como la persona que encarna nuestro interés más fundamental en una convivencia pacífica, y en perfecta *separación* de él, ya que no tienen voz ni derecho a cuestionar las decisiones tomadas por la voluntad gobernante del todo. En resumen, la teoría de la representación de Hobbes nos hace estar frente a un espejo donde cada uno de nosotros se encuentra duplicado en dos partes geminadas pero muy diferentes, que deben ponerse en acción si el estado ha de existir alguna vez.

A pesar de todas las similitudes visuales con el frontispicio del *Leviathan* y de todo el eco conceptual con la teoría de la representación de Hobbes, *Some/One* tiene un matiz subversivo. Hay tres aspectos principales de esta subversión: la figura está sin cabeza; el cuerpo sigue estando (sin embargo) incorporado; y las partes incorporadas son ciudadanos de un tipo particular: soldados ciudadanos.

Al igual que *Leviathan*, *Some/One* ofrece una figura más grande que las reales, como un fantasma. La aparición de *Some/One* como un fantasma se intensifica debido a la oquedad de la figura y al hecho de que está *descabezada*. Hay varios elementos sugestivos en esta “decapitación”, comenzando por el degollamiento del rey Carlos I por traición el 30 de enero de 1649, famosamente representada por Andrew Marvell en la *Oda a Horacio* (1650) como teatralidad encarnada: “Para que de ahí pudiera nacer el actor real / Adornar el escenario trágico, / Mientras

23 Ver la entrevista de Do-Ho Suh en: <https://art21.org/read/do-ho-suh-some-one-and-the-korean-military>, acceso el 21 de septiembre de 2023.

alrededor las bandas armadas / Aplaudían con sus manos ensangrentadas” (versos 53-56). El *Leviathan* a veces se interpreta como un manual que enseña al soberano cómo evitar un escenario trágico similar.²⁴ No muy diferente a Marvell, Hobbes utiliza un vocabulario derivado del drama y el escenario para convertir al soberano en el “Actor” de la persona colectiva de sus súbditos. Implica a cada uno de ellos en la actuación del soberano al convertirlos en los “Autores” de las acciones del soberano. Les recuerda que él es su “Representante Soberano” y que nada de lo que “pueda hacer a un súbdito, bajo cualquier pretexto que sea, puede ser llamado propiamente injusticia o injuria.”²⁵ Pero también advierte a los soberanos sobre la necesidad de desempeñar su papel de manera convincente, honrando los deberes de su cargo y asegurando la protección y prosperidad de los súbditos en todo momento. Necesitan una audiencia a la vez temerosa y apreciativa. La escena teatral de Marvell retrata una versión de este último, pero esta es una audiencia que no muestra gratitud sino un placer morboso. Los suyos son súbditos desencantados que actúan como espectadores distantes, regocijándose en el castigo al soberano por sus acciones (“una guerra librada contra su propio pueblo”, como llegaron a verlo) y desligándose de cualquier responsabilidad.

Las decapitaciones no necesariamente tienen que ser literales para tener consecuencias. Claude Lefort ha argumentado que la “revolución democrática”, o la llegada del pueblo como soberano, implica la “decapitación del rey”. La decapitación que tiene en mente Lefort es simbólica y significa que el poder ya no se entiende como fundamentado en un cuerpo capaz de invocar la consubstancialidad. En cambio, “el locus del poder se convierte en un espacio vacío”, que nunca puede ser completamente ocupado, porque “es tal que ningún individuo o grupo puede ser sustancial con él —y no puede ser representado—.”²⁶ La autoridad política ahora carece de cuerpo y está en una búsqueda continua de legitimidad.

Este nacimiento está preñado de significado. La democracia, explica Lefort, se constituye y mantiene a través de la disolución de todos los marcadores de certeza que implica el borrado de los fundamentos naturales o divinos. Esto abre la sociedad y sus elecciones a la cuestión: “la unidad no puede borrar ahora la división social”.²⁷ Más bien es el caso

24 Noel Malcolm. *Thomas Hobbes: Leviathan*. Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 56-7 y Gabriella Slomp, “Limiting *Leviathan*: An Advice Book for Rulers? Larry May on Thomas Hobbes”, *Social Theory and Practice*, Vol. 41, N° 1, 2015, pp. 149-163.

25 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 148.

26 Claude Lefort. *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1986.

27 Claude Lefort. *The Political Forms...*, pp. 303-304.

de que “una sociedad que ya no puede encarnarse no puede darse a sí misma una imagen de unidad orgánica: se reconoce como irreductiblemente plural.”²⁸ Esto requiere del pluralismo de partidos y la lucha política institucionalizada para asegurar que ningún arreglo social se vea como definitivo o incuestionable.

Al igual que los demócratas de Lefort, Hobbes es un iconoclasta, borrando los cimientos previos del poder soberano para crear espacio para aquel que cree ofrece una mayor certeza: la autopreservación, ahora reducida a una pura necesidad que tiene prioridad sobre todas las demás. Al igual que Lefort, no ve la soberanía arraigada en un cuerpo, ya sea el cuerpo del pueblo o, de hecho, el cuerpo del rey. Tampoco sigue la tradición de concebir la relación entre la república y el soberano como análoga a la que existe entre el cuerpo y la cabeza. Hobbes emplea en su lugar el lenguaje del “alma” y coloca sólidamente al “alma” en el lado artificial (la suya es un “alma artificial” en contraste con el alma “natural” que es mortal), como la propiedad definitoria de un “hombre artificial”, es decir, como la soberanía, o un poder duradero, “que otorga vida y movimiento a todo el cuerpo”.

Reforzando el tema de la artificialidad, Hobbes traslada la soberanía de una ubicación física natural (el cuerpo del rey) a una simbólica (la sede del poder). En la Epístola Dedicatoria del *Leviathan*, declara su intención de no hablar “de los hombres (que lo ocupan), sino (en abstracto) de la sede del poder”,²⁹ o la soberanía misma. Sin embargo, a pesar de toda la despersonalización que ocurre aquí, está lejos de ser la intención de Hobbes dejar vacío la sede del poder o prohibir su representación. El soberano y el estado difieren, sin duda, como la persona artificial que representa y la persona representada por ficción, respectivamente. Pero esta diferencia implica dependencia: uno no puede existir sin el otro: “Pues es la *unidad* del representante, no la *unidad* de los representados, la que hace a la persona *una*.”³⁰ Esto está claro en cómo se utiliza la metáfora del *alma* en el *Leviathan*. A diferencia de *De Cive*, Hobbes ahora está decidido en afirmar que la soberanía es el alma, en lugar de su poseedor. Pero esto no le impide equiparar ocasionalmente el alma con el soberano, ya que es a través del soberano que la comunidad tiene una voluntad: “el soberano es el alma pública que da vida y movimiento a la república; y al expirar, los miembros no son gobernados por ella más de lo que lo es la carcasa de un hombre cuando, aun siendo inmortal, su alma ha partido.”³¹ Quitar al soberano de

28 Claude Lefort. *Le Temps Présent. Écrits 1945-2005*. Paris, Belin, 2007, p. 741.

29 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 3.

30 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 114.

31 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 230.

su posición sin proporcionar un sustituto llevará a encontrarse entre una multitud en guerra que saquea vorazmente el cadáver.

Pero si la democracia radical de Lefort, con su cuerpo disuelto e irrepresentable, puede pensarse hasta cierto punto como la némesis de Hobbes, no está claro que la obra de Do-Ho Suh, *Someone/One*, también hable de ello. Lefort subraya que la democracia surge cuando el cuerpo del rey deja de funcionar como imagen y anclaje de la unidad de una sociedad, cuando la decapitación resulta en la desincorporación de la sociedad. Como resultado, el poder ya no se entiende como sostenido en un cuerpo, ni siquiera el propio cuerpo del pueblo. Entonces se dirá que el pueblo es soberano, no hay duda, pero su cuerpo no está definido y la identidad del pueblo estará “constantemente abierta a cuestionamientos”.³² Lo que los ciudadanos democráticos tienen en común, por lo tanto, no es un bien común, una identidad colectiva compartida o una voluntad general a través de la cual los conflictos puedan ser eliminados, sino un espacio público de debate en el que los conflictos —incluidos los conflictos sobre quién es el pueblo— puedan ser expresados y negociados.

A diferencia de Lefort, la decapitación de *Someone/One* no engendra desincorporación, sino incorporación en una nueva forma, el cuerpo del pueblo, representado simbólicamente por la túnica. Su unión se presenta como forjada por un fuerte sentido de autoidentificación e identidad colectiva (es decir, el nacionalismo) que cobra sentido a través de una lógica de enemistad y sacrificio, y se experimenta como algo tangible a través del servicio militar universal obligatorio. Hecho de placas de identificación de soldados, el cuerpo proyecta la imagen de una unidad homogénea desde lo militar hacia la sociedad en su conjunto a través del concepto del ciudadano-soldado. Esto —a diferencia de lo planteado por Lefort— es una imagen de unidad que borra todas las divisiones sociales.

Como imagen de la ciudadanía armada, *Some/One* se ajusta a la imagen clásica de la república. El teórico Engager Marchamont Nedham fue el primer teórico político moderno en insistir en que las repúblicas deben portar sus propias armas. El pueblo (por el cual Nedham entendía la mejor parte del mismo) debe estar compuesto por soldados. Creía que esto era esencial para la preservación de la libertad del pueblo, tanto en el hogar como en el extranjero. Entre los antiguos romanos, según su análisis, “un ejercicio general de la mejor parte del pueblo en el uso de las armas” se consideraba comúnmente como “el único baluarte de su libertad: se consideraba el camino más seguro para preservarla tanto en el hogar como en el extranjero; la majestuosidad del pueblo quedaba asegurada

32 Claude Lefort. *The Political Forms...*, p. 304.

de esta manera, tanto contra los ultrajes domésticos de cualquiera de sus propios ciudadanos, como contra las invasiones extranjeras de malos vecinos.” Fue cuando Roma se vio obligada “a erigir un ejército continuo de soldados pagos (en tierras extranjeras)” que su “libertad se perdió.”³³

Hobbes discrepaba por completo. Y esto añade una capa irónica a *Some/One*. El servicio militar, que involucra el riesgo de la propia vida, plantea un desafío a la teoría de la obligación política de Hobbes. Una república no puede brindar protección a sus súbditos a menos que empuñe las espadas de la justicia y la guerra. Sin embargo, el reconocimiento de un derecho de autodefensa anterior a la república plantea preguntas sobre el alcance de la obligación de los ciudadanos de luchar y potencialmente arriesgar sus vidas por ella. Los tres tratados políticos de Hobbes insisten en que en el corazón de la soberanía yace el derecho del soberano de levantar ejércitos y obligar a los súbditos a formar parte de ellos si la protección de la república lo requiere. En el *Leviathan*, esta obligación incluso se refuerza. El pacto es ahora un pacto de autorización, y al autorizar al soberano a encarnar su persona (individual y colectiva), los súbditos asumen el deber de ayudarlo con su poder y fuerza.

Sin embargo, al mismo tiempo se reconocen excepciones a este deber. Las palabras pactadas que fundamentan la obligación de asistir al soberano en la guerra, “Autorizo, o asumo todas sus acciones,” insiste Hobbes, no implican ninguna restricción a la anterior libertad natural de resistir o evitar el daño contra uno, porque “al permitirle matarme, no estoy obligado a matarme a mí mismo cuando él me lo ordena.”³⁴ A este argumento de derecho natural, Hobbes agrega un argumento sobre el fin del estado. Si el soberano ordena hacer algo que compromete el propósito detrás de la sumisión voluntaria a la república (es decir, la autopreservación), uno podría legítimamente negarse a obedecer, pero no si esta negativa compromete la capacidad del estado para proteger, o el “fin para el cual se estableció la Soberanía.”³⁵ En la práctica, esto significa que el soberano tiene el derecho de ordenar que uno luche como soldado y de castigar la negativa con la muerte; pero también significa que el súbdito “puede, sin embargo, en muchos casos, negarse sin injusticia; como cuando provee un soldado sustituto en su lugar: porque en este caso no estaría desertando de su servicio a la República.”³⁶ La excusa del miedo está disponible, por lo tanto, para los súbditos que pueden evitar la batalla ofreciendo un sustituto o incluso huir de la batalla si creen

33 Marchamont Nedham. *The Excellencie of a Free State*. Edición de Richard Baron. London, A. Millar and T. Cadell, [1656], 1767, pp. 114–119.

34 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 151.

35 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 151.

36 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 151.

que enfrentan peligro mortal. Cuando cualquiera de estas situaciones ocurre “no por traición, sino por miedo”, es decir, no por razones políticas, sino por preocupaciones por la supervivencia, “no se considera que lo hagan injustamente, sino deshonrosamente.”³⁷ Sin embargo, la excusa del miedo no está disponible de manera similar para el soldado alistado. Al enrolarse voluntariamente en las fuerzas armadas y, en algunos casos, aceptar remuneración a cambio, el soldado señala su consentimiento. Su alistamiento, voluntario o remunerado, constituye un nuevo pacto que produce obligaciones especiales, por encima y más allá de las contraídas por los súbditos ordinarios. A diferencia del súbdito reclutado, aquel “que se enrola como soldado, o presta servicios como mercenario” renuncia, por lo tanto, a “la excusa de una naturaleza temerosa; y está obligado, no solo a ir a la batalla, sino también a no huir de ella sin permiso de sus capitanes.”³⁸ El pacto original crea una obligación general de ayudar en la guerra. Pero el soldado alistado pacta estándares de obligación más exigentes. Renuncia a su “libertad de timidez”; confía a su comandante su derecho al juicio privado sobre sí y cuándo ejercer el derecho de huir; y no está “en libertad de someterse a un nuevo poder mientras el anterior todavía estén el campo de batalla y le proporcione sus medios de subsistencia, ya sea en sus ejércitos o guarniciones: porque en este caso, no puede quejarse de falta de protección y medios para vivir como soldado.”³⁹ Solo cuando incluso esto falla puede “someterse legítimamente a un nuevo Amo.”⁴⁰

Basado en la autopreservación, el estado de Hobbes se contradeciría a sí mismo si se basara en el deber cívico de ser soldado y en el sacrificio extremo de los soldados. Al permitir que los súbditos tengan la excusa del miedo, Hobbes los libera parcialmente de la elección entre el derecho a la autopreservación y el deber de obedecer al soberano cuando este último pareciera amenazar directamente sus vidas. Al permitir un pacto específico para ser soldado y al imponerle responsabilidades especialmente estrictas, abre la puerta para que los súbditos comunes descarguen en los soldados un servicio y un sacrificio que, de otro modo, por derecho y por necesidad, recaerían sobre ellos. “Potencialmente” es importante aquí, ya que está el derecho del soberano a reclutar. Solo él tiene el derecho de juzgar el grado y la extensión de la participación y contribución de los súbditos comunes que es necesaria para defender la república.⁴¹ Concedido esto, sin embargo, se están produciendo cambios

37 Thomas Hobbes. *Leviathan*, pp. 151–152.

38 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 151.

39 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 485.

40 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 485.

41 Ver por ejemplo Thomas Hobbes. *Leviathan*, pp. 126 y 131.

clave: de un servicio militar como una obligación feudal o colectiva a un servicio militar como un asunto individual y pactado; de ser soldado como un deber cívico a ser soldado como un rol especial; de ejércitos de celosos ciudadanos-soldados que valoran la redención espiritual y la felicidad pública por encima de las autoridades establecidas y su propia vida a un “ejército apolítico de ciudadanos mercenarios”.⁴² Este cambio de paradigma explica la ironía de *Some/One* cuando se contrasta con el *Leviathan*. Ninguno intenta retratar una figura similar a Cristo, pero ambos resuenan de alguna manera con componentes del imaginario de Cristo, conceptual y visualmente. El hombre artificial de Hobbes no es muy diferente del Cristo compuesto de los teólogos radicales, la persona en la que todos los sujetos se unen e incorporan como uno solo, pero no lleva ninguno de los signos de la imaginaria de la pasión.⁴³ Con sus mangas extendidas y su reflexión sobre el sacrificio, *Some/One* de Do-Ho Suh hace referencia a Cristo como una figura de *pathos*. Pero la vida y muerte sacrificial de Cristo se convierten en el símbolo de una república sacrificial, de una república forjada en sangre. Los súbditos congregados de Hobbes —arrebatados por la teatralidad de la presencia soberana— son reemplazados en ella por las placas utilizadas para identificar las bajas en el campo de batalla y liberar a los soldados que enfrentan la muerte del miedo a ser olvidados en lugar de ser recordados individualmente y quizás glorificados. Son dispositivos pequeños pero efectivos en contra de la inevitabilidad de la muerte, que es el cimiento mismo del cuerpo político de Hobbes.

A veces se ha sugerido que la creación por parte de Hobbes del cargo de “soldado” y su dependencia de este cargo para la protección de la república reflejan su creencia de que “los súbditos comunes son soldados poco confiables”, sus cualidades personales y las pasiones a las que son propensos (ansiedad, miedo, cobardía) los hacen “un fundamento incierto del poder estatal (y, por lo tanto, del orden social)”.⁴⁴ Sin embargo, yo argumentaría que, hasta cierto punto, esto es confundir el efecto con la causa. Hobbes encuentra en el miedo el cemento de la obligación política. Mientras que el deseo y la esperanza de una vida confortable ofrece una motivación más positiva para pactar, el miedo sigue siendo la “pasión en la que se puede confiar”.⁴⁵ Esto es cierto también dentro de

42 Deborah Baumgold. “Subjects and Soldiers: Hobbes on Military Service”, *History of Political Thought*, Vol. 4, N° 1, 1983, pp. 43–64, acá p. 57.

43 Sobre el concepto de “Cristo compuesto”, ver Christopher Hill. “Covenant Theology and the Concept of a ‘Public Person’”, en: *The Collected Essays of Christopher Hill*. Vol. 3: *People and Ideas in 17th Century England*. Brighton, Harvester Press, 1986, pp. 300–324, especialmente p. 318.

44 Deborah Baumgold. “Subjects and Soldiers...”, p. 57.

45 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 99.

la república. Dada la propensión humana a caer nuevamente en modos de comportamiento incivilizado, el temor a un retorno a los terrores existenciales e indiscriminados de la naturaleza debe mantenerse vivo. Los hombres que pierden este temor están dispuestos a disolver la república, entrar en guerra, buscar seguridad en otros estados o sacrificar la preservación de sí mismos por la preservación del alma. Una inminente sensación de mortalidad es vital para sostener la comunidad política, no solo para evitar que los hombres hagan ciertas cosas, sino también para mantenerlos en los términos del pacto. Como Julie Cooper ha observado acertadamente, en el *Leviathan*, “la meditación ansiosa sobre la mortalidad inspira el reconocimiento de la igualdad humana y, por extensión, sostiene la comunidad política”. La filosofía de Hobbes funciona, por lo tanto, “como un *memento mori*, recordando a los súbditos su finitud en un esfuerzo por asegurar su obligación.”⁴⁶ En consecuencia, aunque la “timidez muchas veces dispone a desertar de la defensa pública”, un grado suficiente de temor se encuentra entre las cualidades de carácter que el estado debe fomentar entre los súbditos ordinarios para lograr un fundamento más seguro del poder estatal y del orden social.⁴⁷ En contraste, algunas de las cualidades de carácter que hacen a un buen soldado —el desinterés, el coraje, la valentía y la intrepidez, a veces extendiéndose hasta el “desprecio de las heridas y la muerte violenta” — es mejor circunscribirlas a unos pocos.⁴⁸ Porque aunque Hobbes considera posible en última instancia la reconciliación de “un valor para la guerra y un miedo a las leyes” en una misma persona, reconoce su gran dificultad y limitado potencial de generalización.⁴⁹ La educación y la disciplina deben combinarse para esta reconciliación, y la segunda se da es en su máxima expresión en el ámbito militar, donde la intrepidez se controla mediante una estructura de mando bien estricta y los deberes, ética y responsabilidades de un rol particular: el rol de soldado.⁵⁰

A través de la delineación de este rol particular, a través de su sometimiento parcial a una lógica de mercado y a través de las restricciones adicionales al derecho de juicio privado que afectan a aquellos que lo desempeñan, Hobbes avanza en la despolitización de la acción en la

46 Julie Cooper. *Secular Powers: Humility in Modern Political Thought*. Chicago, Chicago University Press, 2013, p. 68.

47 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 483.

48 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 483.

49 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 484.

50 Hobbes deja esto claro en *Behemoth*, donde afirma que “La fortaleza es una virtud real; y aunque sea necesaria en hombres privados que sean soldados, para otros hombres, cuanto menos se atrevan, mejor será tanto para la república como para ellos mismos” Thomas Hobbes. *Behemoth or The Long Parliament*. Edición de Ferdinand Tönnies, Chicago: Chicago University Press, [1681] 1990, p. 44.



Figura 3. Do-Ho Suh, surcoreano, nacido en 1962. *Some/One*, 2005. Acero inoxidable, placas de identificación de soldados, resina de fibra de vidrio. 193.04 × 297.18 × 345.44 cm (aprox.). Detalle de las placas de identificación. Minneapolis Institute of Art, The John R. Van Derlip Fund and gift of funds from the Sit Investment Associates Foundation 2012.77a-d. Arte © Do-Ho Suh (Foto: Minneapolis Institute of Art)

guerra y busca mitigar algunos de los peligros que inevitablemente presentan los ejércitos.⁵¹ Como la historia había mostrado repetidamente, un ejército que se encariña en exceso con su comandante y/o que se vuelve independiente de su gobernante —por ejemplo, al creer que sus objetivos trascienden los suyos— podría fácilmente derrocar el poder presente para establecer su propia república. Esto requiere la prudencia de confiar los ejércitos solo a los súbditos más leales. La fuerza de un ejército, sostiene Hobbes, radica “en la unión de su fuerza bajo un solo mando.”⁵² Por lo tanto, cuando “un ejército es tan poderoso y numeroso que es fácil pretender que son el pueblo” (como es el caso en las repúblicas donde

51 Aunque también reconoce que el carácter mercenario de tales soldados es una espada de doble filo, ya que cuando el incentivo para luchar es simplemente la necesidad o la ganancia, podrían ofrecer sus servicios a ricos desleales que compiten por la soberanía. Ver especialmente Thomas Hobbes. *Behemoth*, p. 4.

52 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 126.

todos los ciudadanos son ipso facto soldados y todos los soldados son ipso facto ciudadanos), hay poco que separe tal unión de la “verdadera unidad” de una república.⁵³ Esta es una razón convincente para limitar la actividad militar, tanto como sea posible, a un rol especializado.

Y aquí vemos nuevamente por qué la imagen de un cuerpo del pueblo incorporándose a sí mismos (bajo ningún mando, o quizás bajo la ausente presencia de un comandante discernido bajo una túnica) a través de las virtudes del deber cívico militar es un anatema para Hobbes. Parece ser la imagen que *Some/One* ofrece. ¿Pero lo es? No todo podría ser tan simple como parece. Las ironías al yuxtaponer el *Leviathan* con *Some/One* no deben hacernos perder de vista las ironías que *Some/One* presenta por sí misma. El hecho de que la figura esté hueca y sin cabeza puede hablar de un cuerpo soberano (efectivamente una prenda, sin cuerpo) despojado de su poder para gobernar: aunque sería tentador pensar que cualquiera de las cabezas de los visitantes podría asomar desde la túnica mientras caminan en su interior y actuar como gobernante de manera intercambiable, no pueden hacerlo debido a la altura de la instalación: los sujetos simplemente están representados allí (simbólicamente, mediante las placas de identificación), al mismo tiempo que se les pide que se vigilen a sí mismos (al enfrentar su reflejo en el espejo interior). Además, las placas de identificación que componen la túnica son ficticias, lo ficticio aquí no es sólo un guiño a lo artefactual sino también a la falsificación. Estas no son placas de identificación reales de soldados, sino sobrantes de fábrica, con una serie de caracteres sin sentido grabada en ellas. La placa de identificación representa simbólicamente la interacción entre la individualidad, la colectividad y el anonimato dentro del ejército, lo cual es resaltado por el nombre de la instalación. Individualiza a la persona que la lleva. Pero lo hace a través de un dispositivo que, como muchos en el ejército, en sí mismo es un cuerpo sin rostro, uniforme. Las placas de identificación de *Some/One* pueden ser aleatoriamente únicas, pero no individualizan. Su aleatoriedad es intercambiable y sugiere una desindividualización que roza la deshumanización. Funcionan tanto como una afirmación como un cuestionamiento de la identidad individual y de la identidad colectiva, o cómo esta última podría disolver la primera: Some (pluralidad)/One (unidad)/Someone (un pronombre que acertadamente denota tanto una figura de autoridad como una persona desconocida o no especificada). También hablan de la vida itinerante del propio artista, Do-Ho Suh, entre los Estados Unidos y su nativa Corea del Sur, y la consiguiente fluidez de identidad (no esto, ni aquello, sino alguien). Esto convierte

53 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 120.

a Do-Ho-Suh, el artista, en una de esas piedras “que por la aspereza e irregularidad de su forma”⁵⁴ no se prestan fácilmente como bloques de construcción de un todo colectivo, concibiéndose a sí mismo menos como totalidad que como unidad.

El Leviathan Thot de Neto

La aguda conciencia de Hobbes sobre la importancia política de la imaginación surge de su creencia de que “no la verdad, sino la imagen, provoca la pasión”,⁵⁵ el comienzo de todo movimiento voluntario. Por lo tanto, el pacto —aunque en sí mismo es una ficción útil y una metáfora performativa— es en última instancia una base demasiado delgada sobre la cual forjar la “verdadera unidad” del cuerpo político. La unión requiere más, específicamente el desarrollo de una imaginación compartida, que también es una realidad compartida para aquellos que la imaginan. Sin duda, los súbditos necesitan que se les muestre cómo y por qué crean un estado todopoderoso. Pero es al menos igual de importante que se les muestre ese estado y el pueblo que crea. La imagen y la palabra deben combinarse para proveer esa imagen. Porque “ver” lo que representa una imagen no es, para Hobbes, un acto estrictamente perceptual. Es una actividad interpretativa que requiere la intervención de la propia imaginación, a menudo estimulada por una ayuda verbal. Tal es el poder y la política involucrados en nombrar al estado como *Leviatán*.

Leviatán es la imagen metafórica a través de la cual Hobbes nos hace acceder a su obra.⁵⁶ *Leviatán* es también el nombre a través del cual Neto nos invita a entrar en la suya.⁵⁷ En lugar de un nombre propio, de una figura mítica, Neto nos ofrece dos: *Leviathan Thot*. El monstruo marino bíblico se yuxtapone aquí al “re-ortografiado” (a partir del original

54 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 106. La cita de Hobbes se refiere a las pasiones y las cualidades de carácter que obstaculizan la virtud de la acomodación mutua, tal como se construye a través de la sociabilidad. Por lo tanto, estoy conscientemente utilizándola inapropiadamente.

55 Thomas Hobbes. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edición a cargo de Ferdinand Tönnies. London, Cass, [1640] 1969, p. 68.

56 Y, por lo tanto, también la imagen que utiliza para ilustrarlo, aunque se podría argumentar que hay poco en términos de monstruosidad en su representación del estado leviatánico. Para una postura diferente ver: Magnus Kristiansson y Johan Tralau. “Hobbes’s Hidden Monster: A New Interpretation of the Frontispiece of *Leviathan*”, *European Journal of Political Theory* Vol. 13, N° 3, 2014, pp. 299–320.

57 El estudio más comprensivo sobre la instalación e Ernesto Neto es Eric Alliez: *Undoing the Image. Body Without Organs, Body Without Image: Ernesto Neto’s Anti-Leviathan*. Falmouth, Urbanomic, 2013. Aunque estoy en deuda por algunos aspectos del análisis de Alliez, sigo siendo escéptico acerca de su lectura de la obra de Neto a través de la lente del concepto de *diagrama* de Deleuze y Guattari, deshaciendo la imagen del régimen estético.

“Thoth”) dios egipcio con cabeza de ibis de la sabiduría, la magia y guardián del inframundo (que amenaza continuamente al estado leviatánico, si no se somete a él) en un montaje rítmico casi chamánico: “Than toth than toth than toth than toth slow ly the levi is raised, ...toth than ... than, thot ... than, ...than...”.⁵⁸

Cuando se le pregunta sobre el significado de su obra, Neto explica: “La obra es una oportunidad para pensar de nuevo en el estado y en cómo están las cosas ahora”. La forma estatal contra la cual tiene lugar este pensamiento es la de Hobbes. Esto está claro a partir de la descripción de Neto del Leviatán como “un monstruo mucho más grande que la gente, que tiene dominio sobre la gente y que de alguna manera no se puede ver, pero está en todas partes, casi una cosa divina pero no es un dios, más bien un estado, que ha sido creado por nosotros: nosotros formamos Leviatán”.⁵⁹ Sin embargo, en contraposición a este trasfondo hobbesiano, el compuesto de los dos nombres elegidos por Neto inscribe una tensión en lugar de una dialéctica en el corazón de la obra. Porque, como Hobbes no se cansa de recordarnos, “donde ya se ha erigido un poder soberano, no puede haber otro Representante del mismo pueblo”. Si los hombres “erigieran dos Soberanos; y cada hombre tuviera su persona representada por dos actores, que al oponerse uno a otro, necesariamente dividirían ese poder, que (si los hombres quieren vivir en paz) es indivisible; y con ello reducirían la multitud a la condición de la guerra”.⁶⁰ Leviatán Thot es el nombre de “un Reino dividido en sí mismo”, y dicho reino “no puede sostenerse”.⁶¹

Leviathan Thot fue construido para un lugar específico, el Panthéon. Neto ve este lugar como la encarnación del imaginario político estatista hobbesiano: “Ese Leviatán que es el Panthéon”.⁶² Completado al comienzo de la Revolución Francesa, el edificio anteriormente conocido como Sainte-Geneviève fue renombrado y transformado de una iglesia en un mausoleo para la sepultura de grandes franceses —esto es, de un lugar de culto religioso (a la santa patrona de París) en un lugar de civil (a la república y sus héroes) y de consagración del sentido de sí mismo francés.

A medida que *Leviathan Thot* se apodera de este edificio cargado de significado, el visitante que entra en su inmenso y silencioso recinto se encuentra envuelto en una estructura tentacular gigante, parecida a un

58 Ernesto Neto *au Panthéon*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=bZrL7n-cLoVI>, acceso el 7 de septiembre de 2023. Una posible traducción es “Que toth que toth que toth que toth lentamente el leviatán se eleva, ...toth que ... que, thot ... que, ...que...”.

59 Ernesto Neto *au Panthéon*.

60 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 130.

61 Thomas Hobbes. *Leviathan*, p. 127.

62 Las observaciones de Neto fueron compiladas por Sarah Jeong en *Dossier de presse: Ernesto Neto – Festival d’Automne à Paris 2006*. S. e.

pulpo, que se abre camino a través de las geometrías del Panthéon (ver Figura 4). Este cuerpo invasor compone una especie de parásito monstruoso expansivo, insondable, adhiriéndose a los techos abovedados altos, con sus extremidades multiformes cayendo a diferentes alturas, sus extremos abultados colgando hacia la tierra, con la pesada fuerza de la gravedad trabajando en contra de la materia. Hay aquí una animalidad amenazadora, que da vida a las tensiones entre masa y gravedad, en contraposición a la quietud de la racionalidad geométrica de la arquitectura circundante. Una confrontación entre naturaleza y cultura (*supercivilización*, como Neto a veces se refiere a la cultura europea, de la cual el Leviatán es el guardián) cobra importancia como una amenaza omnipresente. Pero esta naturaleza ya es cultura. Este monstruo de lycra no es una maravilla de la naturaleza. Es un artefacto, un juego de fuerzas, un organismo mecánico.

La composición general evoca el tropo brasileño de antropofagia como una definición metafórica de ingestión y apropiación de la otredad, transculturación e hibridación, que cuestiona la dependencia poscolonial. Existe una clara ironía en esta evocación visual de la perspectiva asimilativa del canibalismo. El ritual de la antropofagia originalmente estaba teñido por una lente colonial, convirtiendo a los indios Tupí Guaraní en un nombre conocido en la Europa del siglo XVII. “Tupí o no Tupí, esa es la cuestión” es la reescritura del dilema de Hamlet de Oswald de Andrade en el *Manifiesto Antropofágico* (1928). La comprensión eurocolonial de la otredad salvaje y canibal fue visualmente diseminada por las ilustraciones de los rituales antropofágicos de Theodore De Bry. De Bry resulta una articulación crucial aquí. Sus grabados de indios norteamericanos inspiraron la dramática interpretación de Hobbes de *Libertas* en el frontispicio de *De Cive*. Allí, sin embargo, los nativos americanos, originalmente grabados persiguiendo ciervos, son reinventados como persiguiendo a otros seres humanos. Su probable destino se representa en el fondo con un caballete del que cuelga un miembro desmembrado, como esos muchos miembros que caen del cuerpo de lycra de Neto. Aparentemente devorando el Panthéon, un “templo de la ilustración”⁶³ secular, en sus entrañas, su monstruo arrebatadoramente visceral satiriza y subvierte el colonialismo cultural. “Queremos la revolución Carahiba. Más grande que la Revolución Francesa”, se lee en el manifiesto. El “salvaje” brasileño antropófago está de vuelta para “canibalizar” el legado simbólico y cultural de los colonizadores, absorbiéndolo y transformándolo para crear una nueva imagen de poder, o un poder que descoloca el dominio de la imagen: en todas partes y en ninguna parte, menos visto

63 Paulo Herkenhoff. “*Leviathan Thot: A Politics of the Plumb*”, *Parkett*, Vol. 78, 2006, pp. 128–143, acá p. 129.

que sentido, sensorialmente sobrecargado, pero en última instancia infigurado en su omnipresencia.

Así es como *Leviathan Thot* podría “aparecer” cuando se lee en relación con la metáfora que lo nombra. Sin embargo, desde un punto de vista puramente visual, la instalación es mucho más insondable. Lo que primero llama la atención su calidad orgánica: desconstruida, casi espeluznante,

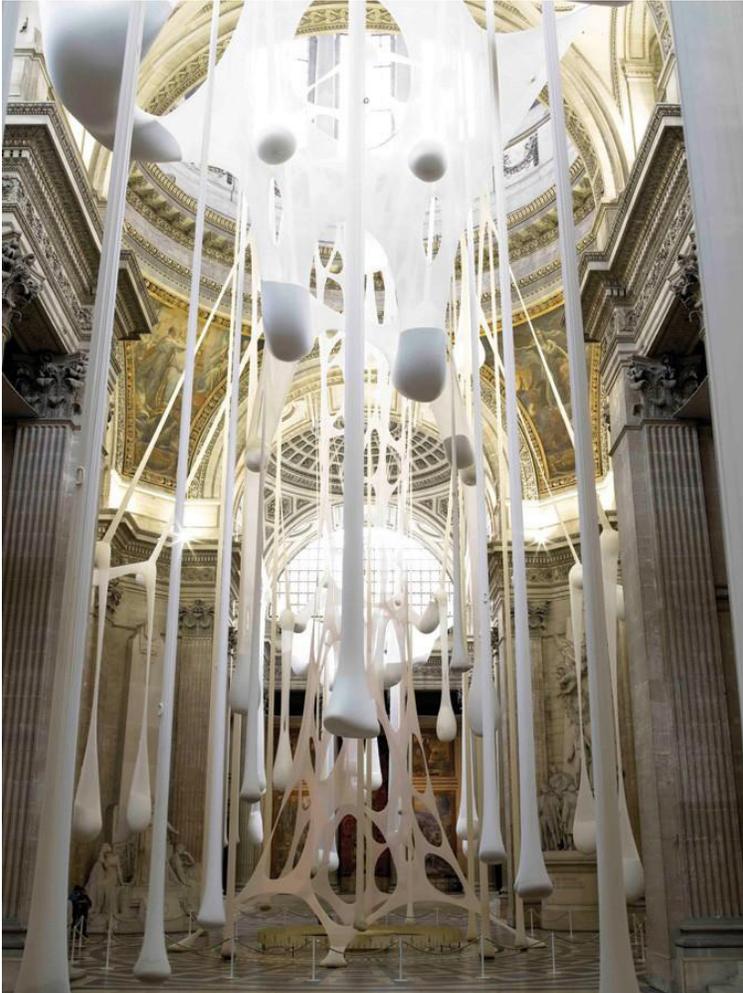


Figura 4. Ernesto Neto. *Leviathan Thot*. 2006. Tul de Lycra, tejido de poliamida, bolas de poliestireno. Dimensión variable. Vista de instalación: Le Festival d'Automne: Panthéon, París, 2006. Foto: Marcus Wagner (Cortesía del artista; Tanya Bonakdar Gallery, New York; y Galeria Fortes Vilaça, São Paulo)

como si estuviera viva. Neto la describe explícitamente como un “cuerpo espacial”. Pero si esto es un cuerpo, está desmembrado, literalmente desarmado. Los cuerpos desmembrados huelen a putrefacción: pero el de Neto se siente menos como un cuerpo en descomposición que como un edén o un cuerpo en crecimiento tropical. Neto habla explícitamente de las partes de la instalación como las partes del cuerpo de un organismo: cabeza, estómago, brazos, dedos, incluso órganos sexuales (senos caídos, testículos, falos), todos ellos desnudos, sin el tejido conectivo que normalmente los uniría como un todo. Este no es un cuerpo al que se le da una forma adecuada para que sus partes puedan desempeñar sus funciones adecuadas. Aunque tiene cierta simetría, este cuerpo no es una metáfora del orden: no intenta retratar un cuerpo político ordenado subsumiendo la identidad de las partes bajo un principio organizativo reconocible.

Hobbes veía —y retrataba— al soberano como la forma de la república, aquello que le daba unidad a lo que si no sería una *multitudo dissoluta*. Uno podría verse tentado a ver esto en la instalación de Neto, ya que divide la soberanía entre Leviatán y Thot y se presenta a los ojos como una *materia informis*. Pero aunque el artista insiste en la independencia de sus partes, éstas no son caóticas. Se mantienen unidas por una mecánica de tensión y contratensión. Esto no produce un cuerpo en movimiento, sino un cuerpo sinuoso que vive en suspensión. La forma aquí es moldeada por esta mecánica, más que por aquello que le da su contorno. Puede que esto no sea inmediatamente obvio. Los planos de piso de Neto para la instalación parecen ser parte de un proceso de formalización de la obra de arte. Pero como el propio artista destaca, la obra de arte se forma solo en el contacto entre el cuerpo y los arneses, y encuentra la identidad de su forma en el equilibrio resultante del conflicto continuo entre materia y gravedad. Su física social, si la hay, es la de un juego mecánico de fuerzas.

Cuando se yuxtapone visualmente al arquetipo del cuerpo, el cuerpo levitante nos golpea como expansivo y amorfo. Pero tiene un centro, ubicado en el corazón del orden racionalista neoclásico del Panthéon. El Panthéon es un edificio cruciforme con una cúpula alta sobre la intersección y cúpulas más bajas en forma de platillo sobre los cuatro brazos. El centro de “Ese Leviatán que es el Panthéon” es la cúpula alta. También es allí donde encontramos el centro de la instalación de Neto, lo que él llama la “columna”. Esta es una vasta estructura reticulada de color rosa pálido que desciende desde la cúpula y se sostiene en el suelo con bolas péndulas, rodeando el péndulo de Foucault. Mientras tanto, la esfera de metal suspendida de la cúpula con un hilo de metal sigue graficando y haciendo visible lo imperceptible —la rotación de la Tierra, la gravedad y la transitoriedad— como si fuera el corazón latiente de un monstruo gigantesco.

La elección del nombre de Neto para esta sección es significativa, ya que la columna junto con el entablamento son los elementos de la arquitectura que muestran la naturaleza de la arquitectura como un conflicto entre la gravedad y la rigidez, soporte y carga.⁶⁴ La interdependencia, el conflicto, eventualmente resuelto sobre la base del poder a través de un proceso de contraposición y negociación tensa, también son conceptos integrales para la física social de Neto. La ligereza de la escultura que gotea no es sin esfuerzo: más bien “proviene de la lucha.”⁶⁵

La imponente columna está perforada en toda su extensión por grandes agujeros. Parecen imitar los paneles octogonales de la cúpula, mientras estiran y distorsionan su rígida geometría. La estructura de la cúpula con paneles, a su vez, recuerda vagamente el patrón del cuerpo del coloso en el frontispicio del *Leviathan*, especialmente en la versión cuasi-anamórfica del manuscrito.⁶⁶ Forman un patrón regular y compacto, que la “columna” estira, perforando agujeros de lado a lado, como deshaciendo el sacrificio óptico de las partes en favor del todo —como si invirtiera la resolución anamórfica del frontispicio—. El Leviatán podía reír “ante el temblor de una lanza”, porque su cota o escamas “están cerradas juntas como con un sello hermético”. La intervención de Neto lo deja mucho más vulnerable al riesgo de perforación.

Si el ojo del visitante sigue la columna hasta la parte superior, verá el óculo de la gran cúpula que se abre a una segunda cúpula cubierta con la *Apotheosis of Sainte Geneviève* de Antoine Gros (1811), cuya parte inferior presenta a cuatro soberanos coronados. La *clef de voûte* de la cúpula es un óculo que se abre a la luz proveniente del tragaluz de la cúpula externa. Como Éric Alliez ha notado correctamente, en un monumento a la república auto-fundadora, esto funciona menos como un acceso a la trascendencia divina que como un acceso que se cierra para ser re-ocupado por “un centro vacío de Poder al cual todo debe someterse por igual”.⁶⁷ En lugar de someterse a tal centro, o de buscar definir y ocupar un centro de poder propio, el “anti-Leviatán” de Neto parece estar decidido a poner sus “coordenadas físicas y metafísicas en y bajo tensión”, incluida su dependencia del

64 Arthur Schopenhauer. *The World as Will and Representation*. Vol. I. New York, Dover, [1819] 1969, p. 214.

65 Como lo explica Neto: “La ligereza proviene de la lucha. Cuando mirás la pieza, hay un cierto grado de ligereza, pero hay una fuerte energía de conflicto entre los elementos involucrados. Para tener todo este entorno en un estado de equilibrio, hay una negociación de poder entre las partes y una atmósfera de interdependencia.” Fernanda Gomes. “Interview: Ernesto Neto and Fernanda Gomes”, *Bomb*, N° 102, 2008, pp. 78–85, acá p. 80.

66 Ver Noel Malcolm. *Aspects of Hobbes*, capítulo 7.

67 Eric Alliez. *Undoing the Image...*, p. 57.

poder de la imagen para proyectar una imagen de poder que se realiza plenamente a sí misma.⁶⁸ Pero este mismo ejercicio presupone un escenario donde el conflicto pueda aparecer, donde la división social y política pueda mostrarse legítimamente y salir a la luz, para eventualmente producir una estasis que no deje atrás el olor putrefacto del desmembramiento. Mientras está bajo presión, el escenario aquí todavía pertenece al estado leviatánico.

Los contemporáneos de Hobbes estaban inmersos en una cultura que creía posible visualizar ideas. Sin embargo, la historia de las ideas políticas sigue siendo principalmente textual, una historia de palabras y argumentos solamente. La utilización de artefactos visuales como dispositivos autónomos o auxiliares para explorar conceptos políticos y su recepción a lo largo del tiempo y el espacio todavía está en pañales. Al escudriñar la relación entre imagen y palabra, todavía luchamos por conferir a la imagen un estatus independiente: tratamos la imagen como una cuestión de palabras e insistimos en leerla discursivamente. Hay en esto una tradición antigua y venerable, en la creencia de que “la imagen espiritual, *imago dei*, no es solo el alma o la mente del hombre, sino la Palabra de Dios.”⁶⁹ Sin embargo, experimentamos las palabras y las imágenes de manera diferente, y esta diferencia necesita ser explicada teórica e históricamente. Que las imágenes merecen ser verdaderos objetos de investigación también está claro a partir de la abundante evidencia de que son formas de representación integrales del modo en que las ideas políticas — especialmente aquellas que configuran imaginarios colectivos que permiten la acción colectiva— surgen, adquieren una fuerza real y se abren camino a la obra. Esto se muestra en la presencia ubicua y materializada (pero muy a menudo inconsciente) del imaginario estatal leviatánico en la producción artística contemporánea, incluyendo las obras aquí analizadas: *Some/One* de Do-Ho Suh y *Leviathan Thot* de Ernesto Neto. Como Alliez y Bonne perceptivamente señalan sobre este último, ofrece un compromiso crítico con “la imagen del poder en relación con el poder de la imagen”⁷⁰ tal como se teoriza y se realiza en el *Leviathan*. Aunque el “lenguaje” de Neto todavía es reconociblemente visual, es muy crítico de nuestra cultura centrada en lo ocular y nuestra predilección por los ojos y los poderes de la visibilidad sobre la experiencia multisensorial, inmersiva y de cuerpo completo que sus obras buscan proporcionar. Mientras que Hobbes

68 Eric Alliez. *Undoing the Image...*, p. 8.

69 John T. Mitchell. *Iconology: Image, Text, Ideology*, p. 34.

70 Eric Alliez. *Undoing the Image...*, p. 48.



Figura 5. Do-Ho Suh, surcoreano, nacido en 1962. *Some/One*, 2005. Acero inoxidable, placas de identificación de soldados, resina de fibra de vidrio. 193.04 × 297.18 × 345.44 cm (aprox.). Minneapolis Institute of Art, The John R. Van Derlip Fund and gift of funds from the Sit Investment Associates Foundation 2012.77a-d. Arte © Do-Ho Suh (Foto: Kent DuFault)

buscaba comandar la esfera pública de la visibilidad —lo que implicaba (como se muestra en el frontispicio) absorber a los espectadores en ella y también aislarlos— Do-Ho Suh y, aún más, Neto, invitan a los visitantes a ingresar literalmente en sus obras de arte, ya sea para atraparlos dentro y dirigir su visión hacia sí mismos (como hace el Leviatán) o para permitirles deambular en una aparente completa libertad. El anti-Leviatán de Neto, en particular, parece ofrecer esta libertad como un antídoto contra las trampas del Leviatán, su arbitrariedad como un antídoto contra la iconicidad del Leviatán, aunque la obra de arte gradualmente está entrando en una nueva iconicidad propia. Hobbes, por su parte, creía que los procesos de iconicidad eran fundamentales para la constitución del orden político (en cualquiera de sus formas), especialmente aquel que reificaba el concepto político más importante, el estado, en una forma de poder simbólico. Y es este símbolo el que encontramos aún alimentando la imaginación de Do-Ho Suh y Neto y siendo reconstruido, a través del recuerdo y la disección, en obras de arte que, a pesar de su resistencia a la imagen del poder de Hobbes, magnifican de manera similar el poder en una presencia que suscita el temor reverente [awe] de los visitantes.

Bibliografía

- Alliez, Eric. *Undoing the Image. Body Without Organs, Body Without Image: Ernesto Neto's Anti-Leviathan*. Falmouth, Urbanomic, 2013.
- Abizadeh, Arash. "Sovereign Jurisdiction, Territorial Rights, and Membership in Hobbes", en Al P. Martinich y Kinch Hoekstra (eds.): *The Oxford Handbook to Hobbes*. Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 397-431.
- Baumgold, Deborah. "Subjects and Soldiers: Hobbes on Military Service", *History of Political Thought*, Vol. 4, N° 1, 1983, pp. 43-64.
- Bredenkamp, Thomas. *Hobbes Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001*. Berlin, Akademie, 2006.
- "Thomas Hobbes's Visual Strategies", en Patricia Springborg (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 29-60.
- Brett, Annabel. *Changes of State: Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*. Princeton, Princeton University Press, 2011.
- Brito Viera, Monica. *The Elements of Representation in Hobbes*. Leiden, Brill, 2009.
- Brown, Keith. "The Artist of the *Leviathan* Title Page", *British Library Journal*, Vol. 4, N° 1, 1978, pp. 24-36.
- Cooper, Julie. *Secular Powers: Humility in Modern Political Thought*. Chicago, Chicago University Press, 2013.
- Corbett, Margery; y Ronald W. Lightbown. *The Comely Frontispiece: The Emblematic Title-Page in England, 1550-1660*. London, Routledge, 1979.
- Do-Ho Suh entrevista por Art21. Disponible en: <https://art21.org/read/do-ho-suh-some-one-and-the-korean-military>, acceso el 21 de septiembre de 2023.
- Dumouchel, Paul. "Mirrors of Nature: Artificial Agents in Real Life and Virtual Worlds", en Scott Cowdell, Chris Fleming y Joel Hodge (eds.): *Mimesis, Movies, and Media*. Sydney, Bloomsbury, 2016, pp. 51-60.
- Ernesto Neto au Panthéon*. Video disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=bZtL7ncLoVI>, acceso el 7 de septiembre de 2023.
- Goldsmith, Maurice M. "Picturing Hobbes's Politics? The Illustrations to Philosophical Rudiments", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 44, 1981, pp. 232-239.
- Gomes, Fernanda. "Interview: Ernesto Neto and Fernanda Gomes", *Bomb*, N° 102, 2008, pp. 78-85.
- Herkenhoff, Paulo. "Leviathan Thot: A Politics of the Plumb", *Parkett*, Vol. 78, 2006, pp. 128-143.

- Hill, Christopher. "Covenant Theology and the Concept of a 'Public Person'", en: *The Collected Essays of Christopher Hill*. Vol. 3: *People and Ideas in 17th Century England*. Brighton, Harvester Press, 1986, pp. 300-324.
- Hobbes, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edición a cargo de Ferdinand Tönnies. London, Cass, [1640] 1969.
- "Answer to the Preface to Gondibert", en David F. Gladish (ed.): *Sir William Davenant's Gondibert*. Oxford, Clarendon Press, [1650] 1971.
- *Leviathan*. Edición a cargo de Richard Tuck. Cambridge, Cambridge University Press, [1651] 1996.
- *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, en: *Opera Philosophica Omnia*. Volumen II. Edición a cargo de Sir William Molesworth, London, [1655] 1839-1845.
- *Behemoth or The Long Parliament*. Edición de Ferdinand Tönnies, Chicago: Chicago University Press, [1681] 1990.
- Jeong, Sarah. *Dossier de presse: Ernesto Neto – Festival d'Automne à Paris 2006*. S. e.
- Kristiansson, Magnus; y Johan Tralau. "Hobbes's Hidden Monster: a new interpretation of the frontispiece of Leviathan", *European Journal of Political Theory*, Vol. 13, N° 3, 2014, pp. 299-320.
- Lefort, Claude. *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge, The MIT Press, 1986.
- *Le Temps Présent. Écrits 1945-2005*. Paris, Belin, 2007.
- Malcolm, Noel. *Aspects of Hobbes*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- "The Name and Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis", *Intellectual History Review*, Vol. 17, N° 1, 2007, pp. 21-39.
- *Thomas Hobbes: Leviathan*. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Mitchell, John T. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
- Nedham, Marchamont. *The Excellencie of a Free State*. Edición de Richard Baron. London, A. Millar and T. Cadell, [1656], 1767.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Vol. I. New York, Dover, [1819] 1969.
- Skinner, Quentin. "The Material Presentation of Hobbes's Theory of the Commonwealth", en Dominique Colas y Oleg Kharkhordin (eds.): *The Materiality of Res Publica: How to Do Things with Publics*. Cambridge, Cambridge Scholars Press, 2009, pp. 115-159.
- Slomp, Gabriella. "Limiting *Leviathan*: An Advice Book for Rulers? Larry May on Thomas Hobbes", *Social Theory and Practice*, Vol. 41, N° 1, 2015, pp. 149-163.



Soberanía y representación política¹

Frank Ankersmit

f.r.ankersmit@rug.nl

Universidad de Groninga, Groninga, Países Bajos

Resumen

La Edad Moderna—el periodo comprendido entre 1500 y 1800—comenzó incorporando al pensamiento político la noción de soberanía y terminó enriqueciéndola con lo que hoy se entiende por representación política. Estas dos nociones han sido consideradas tradicionalmente como los dos pilares que sostienen tanto la democracia moderna como nuestra convicción de que la soberanía popular es lo que convierte a nuestras democracias contemporáneas en el mejor sistema político jamás concebido. Sin embargo, el gran problema es que la soberanía y la representación política son difíciles de reconciliar entre sí: la relación entre ambas es muy parecida a la que existe entre los dos cónyuges de un matrimonio permanentemente al borde del divorcio. Este ensayo trata de explicar por qué esto es así y por qué Rousseau estaba en lo correcto al insinuarlo en su *Contrat social*. Para ello, se analizan los aspectos relevantes de la historia del pensamiento político desde la Edad Media hasta los llamados liberales doctrinarios de principios del siglo XIX. Ello permite reconocer una incoherencia fundamental en el corazón mismo de nuestras democracias modernas, así como sus desagradables consecuencias para quienes ejercen la función de representantes del pueblo.

Palabras clave: Soberanía, representación política, democracia representativa, Bodin, Rousseau, liberalismo doctrinario.

¹ Publicado originalmente en *Redescriptions*, Vol. 17, Nº 1, 2014, pp. 10–43. Traducción al español de Pablo Escalante.

Abstract: Sovereignty and Political Representation

Modern Time—the period from 1500 to 1800—began by adding to political thought the notion of sovereignty and ended by enriching it with what is nowadays understood as political representation. These two notions have traditionally been seen as the two pillars supporting both modern democracy and our conviction that popular sovereignty is what makes our contemporary democracies into the best political system ever conceived. However, the big problem is that sovereignty and political representation are hard to reconcile with each other: the relationship between the two of them is much like that between the two partners in a marriage permanently on the verge of divorce. This essay tries to explain why this is so and why Rousseau was basically right when intimating as much already in his *Contrat Social*. It does so by considering the relevant aspects in the history of political thought from the Middle Ages down to the so-called doctrinaire liberals of the beginning of the 19th century. Doing so compels us to recognize a basic inconsistency at the very heart of our modern democracies and its nasty consequences for the position of the people's representatives.

Keywords: Sovereignty, Political Representation, Representative Democracy, Bodin, Rousseau, Doctrinaire Liberalism.



Es el término representación el que, mal entendido, lo ha enredado todo; y este término ha sido mal entendido porque nos hemos formado una falsa idea de la soberanía y de la libertad.^{2,3}

1. Introducción: el problema

Con la emergencia del orden político de la modernidad temprana, dos nuevos conceptos entraron en la escena del pensamiento

2 Aquí se ha optado por traducir todas las citas textuales que se encontraban reproducidas en su idioma de origen, tanto en el cuerpo del texto, como en las notas al pie de la pieza original. Las traducciones de las citas en latín, cuando las hay, pertenecen al autor. NdT.

3 François Guizot. *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*. 2 vols. Meline, Cans et Cie., Bruxelles, 1851, vol. 2, p. 98. [Traducción española de Marceliano Acevedo Hernández: *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*. Oviedo, KRK Ediciones, 2009.] La característica más sorprendente de este brillante libro—tan bien documentado como penetrante—es que, de cincuenta y un capítulos, solo dos tratan sobre el gobierno representativo en la propia época de Guizot, mientras que los cuarenta y nueve restantes tratan sobre la Edad Media. La transición de la representación política medieval a la moderna—el tema de este ensayo—queda así lamentablemente fuera del análisis de Guizot. Esto es especialmente una pena, ya que la opinión liberal doctrinaria sobre esta transición bien podría ser más interesante que cualquier otra en la época de Guizot.

político: la noción de soberanía y la de representación política. Podría afirmarse que, tomadas en conjunto, estas dos nociones contribuyeron en gran medida a marcar los límites entre el orden político medieval y el Estado moderno, tal y como este se ha desarrollado desde principios del siglo XVI hasta la actualidad.

Esta afirmación de ninguna manera pretende insinuar que la Edad Media no haya poseído sus propios equivalentes de aquellas dos nociones. No obstante, su rol era mucho menos importante por entonces, y su sentido era muy diferente al que se le atribuye actualmente. Veamos el caso de la soberanía. En la Edad Media, ese término era raramente empleado y, cuando lo era, evocaba una jerarquía según la cual ciertas clases de individuos estaban situadas más arriba (o más abajo) de otras. En clara oposición a esta concepción exclusivamente relacionalista de la soberanía, Bodin señaló en sus *Six livres de la République* un *non plus ultra* claramente definido en aquella jerarquía, y lo identificó con el legislador de la nación: una concepción que continúa siendo la que habitualmente adoptamos al pensar la soberanía. Del mismo modo, la Edad Media ciertamente tuvo su propia variante de la representación política en las asambleas de los tres órdenes, a las que cada estado enviaba sus propios representantes para negociar con el príncipe. Sin embargo, estas asambleas de estados tienen tan poco en común con nuestros parlamentos modernos como una catedral medieval con el Capitolio de Washington.

Más importante aún, en la Edad Media no se hizo ningún intento por definir la relación entre soberanía y representación (tal y como estas nociones fueron entendidas en aquella época). Por el contrario, cada una de ellas poseía su propio campo de aplicación y los solapamientos entre ambos eran pocos o nulos. Así pues, no había necesidad de explorar su relación, y ni siquiera de suponer que existiera una relación significativa entre ambas nociones.

Esto cambió con la emergencia del Estado moderno y el nacimiento del pensamiento constitucional. Se esperaba que este último brindara una definición del Estado moderno, de sus tareas, su legitimidad, sus derechos, deberes y de los límites de su poder, el cual debía, por sobre todas las cosas, hallarse libre de contradicciones internas. Tal expectativa nacía de la idea de que cualquier contradicción en la concepción de la soberanía y de la representación—en cuanto pilares sobre los que se asienta el Estado moderno—era susceptible de prestarse a confusiones en el uso de los formidables poderes del Estado e invitar así a abusar de ellos. En ese sentido, existe la idea de que la teoría política occidental y la práctica del Estado democrático moderno han logrado con cierto éxito mantenerse libres de estas fatales confusiones. No hay mejor ejemplo de esta idea que la tan cara noción de soberanía popular. En efecto, ¿no

expresa esta noción una perfecta armonía entre aquellas de soberanía, por una parte, y de representación política del pueblo (soberano), por la otra?⁴ ¿No expresa esta noción la reconciliación final de la soberanía y la representación política, favoreciendo, además, la causa de la libertad, de la legitimidad y de una sociedad justa?

Mi intención en este ensayo es cuestionar aquel consenso casi universal, al menos en lo que respecta al rol de las nociones de soberanía y representación política en nuestro universo político. En este estadio inicial del argumento, basta con observar que ya existen algunos motivos *a priori* para tener dudas a tal respecto. A fin de cuentas, ¿las nociones de soberanía y de representación no fueron desarrolladas en épocas diferentes y con fines totalmente distintos? La noción de soberanía fue una invención del siglo XVI, y estuvo orientada sobre todo a allanar el camino a la monarquía absoluta. La noción de representación política, por su parte, fue desarrollada en el siglo XVIII, con el propósito de llevar a cabo la transición de la monarquía absoluta a la democracia. ¿Puede haber una distancia más grande que la que existe entre la monarquía absoluta y las democracias contemporáneas que resultaron precisamente de una larga y sangrienta lucha contra ese régimen? ¿No se habrá equivocado Tocqueville, tal vez, al insistir tanto en la continuidad entre la monarquía absoluta y la democracia (contemporánea)? Al sostener esta tesis, ¿no percibió acaso la afinidad entre la monarquía absoluta y los estrechos vínculos que la soberanía mantiene con la autocracia, o el conflicto bastante evidente de la democracia con ambas? ¿Acaso no tiene razón Kelsen cuando sostiene (en palabras de Nadia Urbinati) que la representación sanciona “la muerte de la soberanía”⁵ y que, por lo tanto, el intento de reconciliar ambas nociones es, en efecto, como buscar la cuadratura del círculo? ¿Acaso la soberanía no evoca la prioridad de la concordancia del orden jurídico, mientras que la representación está orientada ante todo a poner de manifiesto los deseos del

4 La noción misma de soberanía popular ya debería suscitar sospecha. Si el pueblo es soberano, ¿quiénes son sus súbditos entonces? ¿El mismo pueblo? ¿Cómo puede decirse que el pueblo es a la vez soberano y súbdito de este amo soberano sin tergiversar lo que corrientemente se entiende por los términos “soberano” y “súbdito”? Uno no puede obligar a la propia voluntad, como insistía Bodin: *nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit* (“ninguna obligación puede existir que dependa de la voluntad de quien promete”). Jean Bodin. *On Sovereignty: Four Chapters From the Six Books of the Commonwealth*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 12. Uno tampoco puede darse leyes a sí mismo—ni renunciar al derecho a cambiarlas—sin dejar de ser, mediante ese acto, un ser soberano. La noción de soberanía popular es así profundamente problemática, por más simpática que parezca.

5 Así es como Nadia Urbinati ha sintetizado brevemente la concepción de Kelsen sobre la relación entre ambas. Ver Nadia Urbinati. “Representative Democracy and Its Critics”, en Sonia Alonso, John Keane y Wolfgang Merkel (eds.): *The Future of Representative Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 23–49, particularmente la p. 40.

electorado, sean estos concordantes o no entre sí? Por sobre todas las cosas, ¿quién debe juzgar esta concordancia? ¿La lógica, el derecho, la historia, o aquello que funcione en la práctica?

Desde el siglo XVIII, varios teóricos políticos insisten en la incompatibilidad de las dos nociones,⁶ aunque sin advertir correctamente sus consecuencias más graves para el fundamento teórico de lo que se entiende en la actualidad como “democracia representativa”. Rousseau lo tuvo más claro que ninguno de sus contemporáneos, posiblemente porque simpatizaba con la soberanía popular más que cualquiera de ellos, y, por lo tanto, era más sensible que la mayoría de sus coetáneos a las inconsistencias conceptuales de esa noción. Es por ello que, a la hora de explorar la posibilidad de reconciliar las nociones de soberanía y representación política, el mejor camino sea volver a estos debates del siglo XVIII, prestando especial atención al rol que Rousseau desempeñó en ellos.

Por último, y antes de concentrarnos en la filosofía política de hace dos siglos, una *fabula de te narratur*. Bajo la superficie traicioneramente lisa de los muros de nuestras instituciones políticas hay muchas grietas y fisuras que hemos heredado de nuestro accidentado pasado político y constitucional. Si queremos evitar que las paredes se nos vengán encima, conviene descubrir esas grietas y fisuras. Esto es ahora más cierto de lo que fue nunca en el último medio siglo. Las democracias occidentales no están en buena forma, ni en este lado del Atlántico, ni en el otro. El balance más optimista sería decir que vivimos un periodo de transición. Si tal balance es correcto, tenemos más razones aún para estar bien informados sobre las grietas y fisuras ocultas en los muros políticos de nuestras instituciones democráticas actuales: cualquiera que decide reconstruir su casa, debería conocer bien sus puntos débiles de su estructura actual, para evitar que se derrumbe al comenzar la obra.

2. Soberanía y representación política en la Edad Media

En la Edad Media occidental, el orden político no constituía un orden cerrado en el sentido de encontrarse organizado por un marco

6 Para los comienzos del periodo analizado en este ensayo, pueden traerse a colación las palabras de John Cotton (1585-1652) a Lord Say y Seal, gobernador de Massachusetts: “si el pueblo es quien gobierna, ¿quién será el gobernado?” Citado en Edmund S. Morgan. *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. New York, W.W. Norton, 1988, p. 45. [Traducción española de Julio Sierra: *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.] Hacia el final del periodo en cuestión, Guizot ridiculiza la teoría de la soberanía popular: ¿qué clase de teoría es esta en la que “hay un soberano que no solo no gobierna, sino que obedece, y un gobierno que manda, pero que no es soberano?”. François Guizot. *Histoire du gouvernement représentatif...*, p. 103.

preexistente, claro y perfectamente definido, en función del cual quienes vivían en él pudieran definirse a sí mismos y precisar su relación con los demás. En otras palabras, solo existían relaciones recíprocas, y no había un sistema fijo de coordenadas políticas que permitiera definir objetivamente tales relaciones. El orden público medieval era como un océano en el que los peces solo se tienen a sí mismos para saber dónde están. Por el contrario, el orden público moderno es más bien como un acuario en el que cada pez individual se localiza principalmente al determinar su distancia con respecto de la superficie del acuario, sus lados y su fondo.

Esto tuvo consecuencias para las nociones de soberanía y representación política. Como Bernard de Jouvenel subrayó, la Edad Media conoció una “jerarquía de mando” y un complejo sistema “derechos estamentales” que permitía a los nativos del orden político medieval establecer si alguien era “superior” (*senior*) o “inferior” en ese orden.⁷ Con todo, esta jerarquía no permitía hablar del nativo “más alto” o “más bajo” de ese orden, ya que simplemente no poseía los criterios para definir aquello que podía ser identificado como el punto “más alto” o “más bajo”. En este aspecto, se asemejó a la aritmética, en donde siempre puede precisarse si un número es mayor o menor que otro sin necesidad del número “más alto” o “más bajo”. Así pues, desde un punto de vista conceptual, la matriz política medieval no tiene nada de excepcional. La desventaja consiste, en todo caso, en el trabajo de fijar el lugar que cada quien ocupa en ese orden a partir exclusivamente de las propias relaciones con los demás, un procedimiento mucho más engorroso e incierto que si puede confiarse en unas pocas coordenadas políticas objetivas para hacerlo.⁸

La ausencia de tales coordenadas objetivas puede explicar por qué en la Edad Media la discusión política sobre cuestiones de la esfera pública tuvo una tendencia congénita a desviarse hacia disputas jurídicas que se dirimían en términos de derecho privado (a menos, por supuesto, que se prefiriera decidir el asunto por la fuerza). El derecho público mismo no ofrecía suficientes indicadores fiables para resolver aquellos conflictos,

7 Bertrand de Jouvenel. *De la souveraineté. À la recherche du bien publique*. Paris, Librairie de Médecis, 1955, p. 219. [Traducción española de Leandro Benavides: *La soberanía*. Granada, Comares, 2000.]

8 Desde un punto de vista teórico, de hecho, uno se encuentra en un dilema muy parecido al del científico quineano que debe confrontar sus teorías con la red de todas las teorías científicas existentes. Este es el punto donde el orden político medieval coincide con lo que hoy en día se conoce como “antifundacionalista”, mientras que el orden político moderno es “fundacionalista”. Si el neoliberalismo contemporáneo puede ser visto como un “renacimiento del feudalismo”, en la medida en que ambos privilegian lo privado sobre lo público, puede decirse así que la agenda política del antifundacionalismo promueve la causa del neoliberalismo. Huelga decir que con esto no insinúo que antifundacionalistas como Richard Rorty hayan sido conscientes de lo que han sido, en su propia opinión, los perversos efectos políticos del antifundacionalismo.

de modo que el derecho privado fue la alternativa obvia a la que recurrir. El derecho privado ocupaba gran parte del campo que hoy en día se asigna al derecho público. Esto también explica por qué la Edad Media fue un período en el que los abogados y los notarios públicos tuvieron un protagonismo en la vida pública igualado en la actualidad solo por los Estados Unidos de América. Explica, por último, por qué Fukuyama no se equivoca cuando atribuye a la Edad Media europea el descubrimiento del “Estado de derecho” en cuanto “imperio de la ley”.⁹ Sin embargo, sería más apropiado hablar del “Estado de derechos” (en plural) o del “imperio de *una* ley”, que del “Estado de derecho”. Ciertamente, en la Edad Media, las leyes individuales no formaban un todo más amplio y global, como las personas sometidas a tales leyes tampoco formaban parte de un orden público omnicomprendido y perfectamente definido.

Algo parecido ocurrió con la representación política. Esta noción era igual de corriente en la Edad Media que la de soberanía, y también poseía un significado muy diferente del que adquirió en la modernidad. En la Edad Media existía ciertamente la representación política, como cuando, por ejemplo, el príncipe convocaba a los representantes del Tercer Estado con el fin de obtener de ellos los medios financieros para llevar adelante una guerra, su política exterior o cualquier otra empresa costosa. En tales ocasiones, podían identificarse dos partes en conflicto, más que dos partes cooperando en alguna cuestión de interés público reconocida y compartida como tal por ambas.¹⁰ Cada una de estas ocasiones seguía más o menos el mismo guión. En términos generales, tanto el príncipe como el Tercer Estado tenían sus propias agendas; pero, si el príncipe necesitaba apoyo financiero para algún asunto personal (con el que los estados a menudo se sentían muy poco identificados), convocaba los estados ante sí; y, si todo iba bien, se llegaba entonces a algún acuerdo aceptable para ambas partes. En casos como este último, en el que los representantes del Tercer Estado estaban dispuestos a satisfacer las demandas del príncipe, con frecuencia se pedía a cambio al príncipe la promesa de conceder ciertos privilegios o inmunidades a las corporaciones por ellos representadas.

9 Francis Fukuyama. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. London, Profile Books, 2011, Parte III. [Traducción española de Jorge Paredes: *Los orígenes del orden político. Desde la prehistoria hasta la Revolución francesa*. Barcelona, Deusto, 2017.]

10 Locke se mantuvo próximo a esta forma de pensar. Sus escritos evitan deliberadamente la noción de soberanía por sus connotaciones hobbesianas, lo cual deja a Locke solo con “fideicomitentes” (los ciudadanos) y un “fideicomisario” (el Estado), de los que se espera una cooperación entre sí en base a la mutua confianza. Esto es lo que entendió como “gobierno por consentimiento”. Ver Ian M. Wilson. *The Influence of Hobbes and Locke in the Shaping of the Concept of Sovereignty in Eighteenth Century France*. Banbury, Voltaire Foundation, 1973, pp. 36–38.

Naturalmente, este tipo de acuerdo coincide con lo dicho previamente sobre el sistema jurídico medieval. En primer lugar, el dinero pagado al príncipe por el Tercer Estado tenía más el carácter de subsidios sujetos a negociación, que el de impuestos regulares. En segundo lugar, los privilegios e inmunidades *sui generis* tenían habitualmente la forma de excepciones a acuerdos públicos previos y, por lo tanto, se asemejaban a contratos privados entre el príncipe y partes privadas. Estas características subrayan la tendencia incesante del sistema jurídico feudal a pasar de la generalidad a la fragmentación y a acuerdos concretos (mientras que, a la inversa, la validez universal es una condición *sine qua non* de la legislación del Estado moderno, al menos hasta nuestra época, con la emergencia del neoliberalismo, el cual promueve de nuevo la invasión del derecho público por el derecho privado). En síntesis, la privatización del dominio público fue la deriva fundamental del ordenamiento jurídico medieval.

En lo que refiere a la representación política, el panorama es el siguiente. La interacción relevante entre el príncipe y los representantes del Tercer Estado tenía el carácter de un acuerdo entre dos partes privadas, acuerdo en el cual la relación entre los representantes del Tercer Estado y a quiénes representaban se hallaban totalmente fuera del alcance del príncipe. El príncipe no podía interferir en la forma en que estos representantes representaban a las ciudades, gremios o distritos que los habían elegido. Así pues, dado que el “gobierno” es identificado con las prerrogativas del príncipe, la representación política no formaba una parte constitutiva de él. En ese sentido, un miembro de la Cámara de los Comunes podía todavía afirmar en una fecha tan tardía como 1677 que “no nos consideramos parte del gobierno, porque de lo contrario el gobierno no sería una monarquía”.¹¹ De hecho, subyace una lógica bastante convincente detrás de esta forma de concebir las cosas. Si los representantes del pueblo forman parte del gobierno, entonces no queda más que estar de acuerdo con aquella pregunta retórica de John Cotton: “si el pueblo es quien gobierna, ¿quién será el gobernado?”¹²

Sin embargo, sería precipitado considerar que se trata simplemente de una pregunta retórica. Como Morgan señala, este tipo de acuerdo entre el príncipe y los representantes del Tercer Estado solo podía funcionar en la práctica si el príncipe podía esperar que quienes eran representados por los representantes respetaran el acuerdo.¹³ A su vez, ello re-

11 Citado en Edmund S. Morgan. *Inventing the People...*, pp. 45–46.

12 Citado en Edmund S. Morgan. *Inventing the People...*, p. 45.

13 “El mismo poder que una comunidad local debía otorgar a su representante abría el camino a este último para elevarse por encima de esa comunidad”. Edmund S. Morgan. *Inventing the People...*, p. 47.

quería necesariamente que los representantes dispusieran de los medios para hacer cumplir a su electorado el acuerdo cerrado con el príncipe. Ciertamente, los representantes eran enviados al príncipe con un mandato imperativo, pero eso no alteraba el hecho de que eran *ellos* quienes firmaban el acuerdo y quienes eran responsables de su correcta aplicación. Ello implica, a su vez, que los representantes debían poseer cierta “autoridad” (como quiera que haya sido definida) sobre su electorado, de modo que en la relación que unía a ambos nacía espontáneamente una suerte de gobierno alternativo o, más bien, paralelo. La relación entre el príncipe y los representantes de los estados generó así silenciosamente una jerarquía política completamente nueva entre estos últimos y sus electorados.¹⁴ De este modo, el orden jurídico y político medieval engendró involuntariamente a su propia némesis y dio a lugar a la emergencia del Estado moderno como su rival. En el largo plazo, este rival resultó ser infinitamente más exitoso que su creador involuntario: lo que hoy en día se entiende por democracia representativa está mucho más próximo a cómo se relacionaban los representantes del Tercer Estado con sus electorados que a cómo se relacionaba el príncipe medieval con los propios representantes o con sus representados.

Tal ha sido la dialéctica de la representación política en la transición de la Edad Media a la Modernidad. La pregunta de Cotton expresa así un *impasse* que se extiende hasta la actualidad: ¿cómo proyectar la dicotomía entre gobernantes y gobernados sobre aquella existente entre el representante medieval y a quien representaba (y, sobre todo, aquella existente entre el representante y el ciudadano en una democracia representativa moderna)? Cualquiera que sea la respuesta que se dé a esta pregunta, se trata, en el fondo, de una simple patraña política, ya que no existe respuesta coherente posible.

Para finalizar, aunque el retorno a la noción medieval de representación política sea totalmente impensable, ello no debe conducir a perder de vista que, al menos en un aspecto, es conceptualmente superior a su sucesora moderna. En efecto, ella establecía una clara distinción entre los representantes del pueblo y el príncipe, mientras que, en nuestras democracias representativas, el representante es *simultáneamente* representante y legislador. Este es uno de los puntos débiles más importantes de nuestros sistemas políticos modernos. Desde un punto de vista lógico, estas dos funciones son irreconciliables: no se puede *defender* con

14 Dentro de esta jerarquía, anticipando en cierto modo de manera escalofriante la representación política moderna, las tareas legislativas y ejecutivas tendieron a fundirse. Ver Bertrand de Jouvenel. *De la souveraineté...*, p. 223. Llamativamente, Rousseau vio con buenos ojos esa fusión del legislativo y el ejecutivo. Ver Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social, ou Principes du Droit Politique*. Paris: Garnier/Flammarion, [1762] 1962, p. 305. [Traducción española de Gabriela Domecq: *El contrato social*. Buenos Aires, Colihue, 2017.]

sinceridad los intereses del pueblo de la forma en que se espera que lo haga un representante y a la vez *decidir* también al respecto. Un abogado no puede ser al mismo tiempo juez en un pleito. Obligado a desempeñar el rol de juez, el abogado se vería tentado de hacer una interpretación tendenciosa de la ley; y un juez que tuviese que actuar como abogado del demandado asistiría probablemente mal a su cliente. Del mismo modo, el representante del pueblo, en cuanto representante, debe encontrar difícil de *ver* el interés público, y, en cuanto legislador, de *escuchar* los deseos del electorado. El hecho de que el representante del pueblo se vea obligado a realizar este continuo cambio de roles es sin duda uno de los defectos más graves de nuestras democracias representativas,¹⁵ no solo desde el punto de vista del representante, por cierto, sino también desde el del ciudadano, quien jamás puede estar seguro de qué rol asume su representante cuando le dirige la palabra. ¿Le está hablando un amigo de confianza que defiende su caso hasta el final, o un amo severo y soberano? O bien, tercera posibilidad: ¿debería aceptar que sus representantes le dirijan la palabra siempre en dos lenguas?

Corresponde señalar a continuación que la noción medieval de soberanía y la de representación política pueden coexistir pacíficamente. La concepción de la soberanía como una jerarquía política en la que no existe un punto fijo con el que quienes se hallan dentro de ella puedan relacionarse inequívocamente no apoya ni obstaculiza la teoría y la práctica medievales de la representación política, y viceversa. No cabe esperar ninguna incoherencia del hecho de disponer simultáneamente de ambas nociones.

Tales incoherencias se volvieron inevitables con la transición al Estado (democrático) moderno.

3. De la Edad Media a la modernidad temprana

Aunque las nociones medievales de soberanía (popular) y representación política tal y como han sido esbozadas en el apartado anterior sobrevivieron hasta el final del *Ancien Régime*,¹⁶ en la transición de la Edad Media a

15 Así como Locke y Montesquieu previnieron sobre la concentración de los poderes legislativo y ejecutivo en un mismo cuerpo, tendría sentido también prevenir de manera semejante sobre la idea de convertir al representante del pueblo en su representante y a la vez en su soberano.

16 El sentido medieval está todavía presente en el artículo sobre la representación que d'Holbach escribió para la *Encyclopédie*. Ver Richard Fralin. *Rousseau and Representation: A Study of the Development of his Concept of Political Institutions*. New York, Columbia University Press, 1978, p. 26. Como se verá más adelante, incluso la concepción de la representación del propio Rousseau estuvo estructurada en gran medida a partir de la medieval.

la modernidad surgió una concepción esencialmente nueva de ambas. Es posible afirmar que, en la Edad Media, el hecho indiscutible de que algunas instituciones políticas tuvieran un rango superior a (cualquier) otra (u otras) no implicaba la existencia de una noción coherente de máxima autoridad política. Ciertamente, podía señalarse tal autoridad si se quería hacerlo—el emperador alemán era el candidato más probable—, pero ello era más bien causa de disputas sobre *préséances* diplomáticas, y no una realidad legal y constitucional concreta y palpable. “Superior” e “inferior” era todo lo que hacía falta. La misma lógica aplica cuando en la actualidad se rechaza (con la excepción de filósofos como Alvin Plantinga)¹⁷ el argumento ontológico de San Anselmo, según el cual la existencia de un último ser superior y supremo puede ser deducida lógicamente del hecho indiscutible de la existencia de una jerarquía de los seres: *id quo nihil maius cogitari potest* (es decir, Dios).

No obstante, en el siglo XVI, San Anselmo entró en la política, por así decirlo, para fundar el Estado moderno. Por aquel entonces, fue acuñada una definición clara y distinta de aquello que debía entenderse como máxima autoridad política: a saber, el soberano. Como es bien sabido, esta definición fue ofrecida por Bodin en 1576, en sus *Six livres de la République*, en donde la expuso en los siguientes términos:

Quienes son soberanos no deben hallarse en modo alguno sujetos al mandato de otros y deben poder dictar la ley a sus súbditos, y anular o derogar las leyes ineficientes, para reemplazarlas con otras, lo cual no puede ser realizado por alguien que se halla sujeto a las leyes, o a quienes tienen poder o mando sobre su persona.¹⁸

Bodin la articuló también en pocas palabras: “concluiremos que la primera prerrogativa (*marque*) de un príncipe soberano consiste en el poder de dictar la ley a todos en general y a cada uno en particular”.¹⁹

Es por ello que, según esta definición, aquel poder que en una comunidad política podría ser definido como el *id quo nihil maius cogitari potest* de San Anselmo es esencialmente el legislador. Convencionalmente, cuando se emplea la noción de soberanía, es necesario distinguir

17 Ver Alvin Plantinga. *The Nature of Necessity*. Oxford, Clarendon, 1974. NdT.

18 Jean Bodin. *On Sovereignty...*, p. 11. En acuerdo con Bodin, Charles L'Oyseau definió la soberanía en 1609 de la siguiente manera: “consiste en un poder absoluto y completo en todos los aspectos, al que los canonistas llaman plenitud de poder. Por consiguiente, no tiene por encima un rango superior; pues el que tiene un superior no puede ser supremo y soberano; ni posee limitación de tiempo, pues de lo contrario no sería poder absoluto, y ni siquiera señorío, sino un poder bajo custodia o bajo fianza”. Citado en Bertrand de Jouvenel. *De la souveraineté...*, p. 230.

19 Jean Bodin. *On Sovereignty...*, p. 56.

el contexto en el que se inserta la relación entre el soberano y quienes se encuentran sometidos a su persona de aquel que enmarca la relación entre diferentes soberanos (o Estados soberanos). En este último caso la definición ofrecida por Bodin lógicamente no tiene sentido.²⁰ Sin embargo, cuando se trata de definir la naturaleza de la soberanía dentro de un Estado individual, la definición de Bodin ha perdido poco de su verosimilitud y poder de persuasión en los últimos cuatro o cinco siglos. Kelsen, por ejemplo, todavía definía la soberanía de un modo que se aproxima bastante a la definición del propio Bodin: “La afirmación de que la soberanía es una cualidad esencial del Estado significa que el Estado es una autoridad suprema. La ‘autoridad’ suele definirse como el derecho o poder de expedir mandatos obligatorios” (es decir, leyes. F. A.).²¹ Más aún, la idea de soberanía popular se encuentra tan ampliamente aceptada hoy en día por los simples ciudadanos y, a la vez, por los especialistas en teoría constitucional, como la idea de que la voluntad del pueblo es expresada por el legislador. Relacionar ambas ideas conduce, de hecho, a concluir que el soberano es el legislador.

La definición de soberanía de Bodin obtiene todavía más defensores si se recuerda en qué circunstancias surgió y a qué fines pretendía servir. Se ha señalado con frecuencia que la definición de Bodin fue, al menos en parte, una respuesta a la guerra civil entre católicos y hugonotes en

20 Philpott ha sugerido que la soberanía es como Jano: por un lado, puede referirse a la relación entre un Estado y su súbdito, o a un aspecto importante de ella, y, por otro lado, a aquella que existe entre distintos Estados. Ambas relaciones son comprendidas por la definición de soberanía como “posesión de la autoridad suprema dentro de un territorio”. Daniel Philpott. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shape Modern International Relations*. Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 16. Ciertamente, la noción de soberanía es diluida acá para admitir ambos tipos de relaciones. Krasner ha optado por una estrategia alternativa. Este autor ha distinguido cuatro tipos de soberanía: 1) soberanía interna, 2) soberanía interdependiente (a saber, la capacidad de los gobiernos para controlar los movimientos transfronterizos), 3) soberanía internacional (por la cual los Estados se reconocen mutuamente como Estados soberanos) y 4) soberanía westfaliana (es decir, la variante de 3) que se desarrolló en Europa en el periodo posterior a la Paz de Westfalia de 1648). Ver Stephen D. Krasner. *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 9 y ss. [Traducción española de Ignacio Herrera: *Soberanía. Hipocresía organizada*. Barcelona, Paidós, 2001.] La estrategia de Krasner es preferible a la de Philpott, ya que respeta la idiosincrasia de la soberanía interna y la soberanía de un Estado con respecto de los demás. Naturalmente, emerge el interrogante sobre si esta última puede modelarse a partir de la primera. Esta es la cuestión que Vattel intentó resolver en 1758 con su *Droit des gens*, en el que los Estados fueron considerados como individuos en sentido amplio, de modo que las teorías contractuales del estilo de las Hobbes o Locke podían ser trasladadas al ámbito de las relaciones internacionales.

21 Hans Kelsen. *General Theory of Law and State*. Cambridge, Harvard University Press, 1946, p. 383. [Traducción española de Eduardo García Máynez: *Teoría general del Derecho y del Estado*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.] Asimismo, en otra obra escribió: la soberanía “no es otra cosa que la eficacia del ordenamiento jurídico estatal”. Hans Kelsen. *Reine Rechtslehre*. Wien, Deuticke, 1960, p. 292. [Traducción española de Gregorio Robles: *Teoría pura del derecho. Introducción a los problemas de la ciencia jurídica*. Madrid, Trotta, 2011.]

la Francia de la segunda mitad del siglo XVI. Por entonces, pareció necesaria una autoridad que pudiera elevarse por encima de las partes en conflicto y resolver la disputa entre ellas antes de que la nación pereciera en un gesto desesperado de suicidio religioso. En ese sentido, a pesar de lo que se piense del absolutismo monárquico, es preciso reconocer que, una vez que los poderes soberanos que Bodin había reclamado para príncipe le fueron concedidos, la paz pudo ser restablecida gradualmente una vez más en países que habían sido desgarrados por la guerra civil religiosa. Es más, la concepción de la soberanía de Bodin confinaba explícitamente la autoridad del príncipe a su propio territorio, de modo de inhibir a los gobernantes de inmiscuirse en la lucha interna de otros países. La doctrina *cuius regio, eius religio*, formulada inicialmente en la Paz de Augsburgo de 1555, recién entonces pudo pasar realmente a formar parte de la práctica política. El resultado fue lo que en las últimas décadas se ha dado en llamar “el sistema de Westfalia”.²²

Si estos fueran todos los méritos de la definición de Bodin, bien podría habérsela abandonado una vez que la paz religiosa y la integridad territorial fue alcanzada en Europa. Sin embargo, la definición no perdió en absoluto su valor. La explicación es que, en la transición de la Edad Media a la modernidad temprana, la sociedad europea se complejizó rápidamente en casi todos los aspectos imaginables. Ofrecer ejemplos sería insistir sobre lo obvio. El resultado fue que la sociedad se vio necesitada urgentemente de una legislación que diera orden a todas estas nuevas realidades económicas, sociales y políticas—de manera semejante a cuando los automóviles empezaron a circular en las rutas y los gobiernos tuvieron decidir si debían hacerlo por la derecha o por la izquierda de la calzada—. El derecho consuetudinario y los diligentes intentos bartolistas de adaptar el derecho romano a las realidades de la sociedad (medieval/feudal) eran ya insuficientes para hacer frente a todas estas nuevas realidades. En una palabra, mientras que el príncipe en la Edad Media podía dedicarse simplemente a ser juez, en la modernidad debió convertirse en legislador. Esto colocó en el orden del día el problema de cómo rendir cuentas—legal y constitucionalmente—de la nueva legislación, así como a quién debía serle concedido el derecho de dictar la nueva legislación y bajo qué condiciones. Fue a estas cuestiones a las que la concepción de la soberanía de Bodin dio una respuesta más que adecuada.²³

22 Tal expresión refiere al hecho de que la Paz de Westfalia (o de Münster) de 1648 codificó formalmente todas aquellas tendencias en las relaciones internacionales.

23 Esto puede servir para explicar aquello que está bien y aquello que está mal en la concepción de la soberanía de Schmitt. Al exponer sus ideas sobre la soberanía, Schmitt comenzó (como casi todo el mundo) con la definición que Bodin sintetiza en los siguientes términos: “la

Situar la teoría de la soberanía de Bodin dentro de este contexto puede ayudar a superar la gran resistencia que ella ha suscitado en tanta gente. En primer lugar, Bodin sostuvo claramente que la soberanía es una e indivisible (doctrina que sería reiterada dos siglos más tarde por los revolucionarios franceses). En efecto, al interrogarse sobre la posibilidad de “dividir los derechos y las prerrogativas de la soberanía y formar un Estado que fuera simultáneamente aristocrático, monárquico y democrático”, Bodin concluye diciendo: “yo respondo que tal Estado nunca ha existido y que ninguno de esa naturaleza puede ser establecido o incluso imaginado, porque las prerrogativas de la soberanía son indivisibles”. Ciertamente, Bodin expresó así su rechazo al gobierno mixto. Julian Franklin percibe en este argumento de Bodin una apología del absolutismo monárquico²⁴—la combinación de la indivisibilidad de la soberanía con el rechazo al gobierno mixto ofrece sin duda un fuerte argumento a favor del absolutismo monárquico—. No es mi intención negar que Bodin, hijo de su tiempo, haya favorecido el absolutismo monárquico como la aplicación más cabal de su concepción de la soberanía. Sin embargo, basta con continuar la lectura del pasaje que acaba de ser citado para reconocer que esto no es todo lo que hay para decir al respecto:

En efecto, el que tenga el poder de dictar ley a todos, es decir, de mandar o prohibir lo que quiera, sin que nadie pueda apelar su decisión, ni siquiera oponerse a sus órdenes, prohibirá también a los demás el hacer la

soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república”. Carl Schmitt. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago, University of Chicago Press, [1922] 2005, p. 8. [Traducción española de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez: *Teología política*. Madrid, Trotta, 2009]. Sin embargo, Schmitt evitó cuidadosamente establecer acá la identificación que Bodin realizó entre el soberano y el legislador; y, al emitir comentarios en discusiones posteriores sobre la soberanía, asoció el soberano al Estado, la ley, el imperio de la ley, o a la soberanía de la ley, pero, como desde el primer momento, jamás al legislador. No es difícil explicar el por qué. La noción del soberano como el legislador es la adversaria más evidente y creíble frente a su propia concepción del soberano, según la cual es soberano la persona o institución que tiene el poder de decidir sobre el estado de excepción. Por consiguiente, Schmitt mantuvo en cierta forma esa definición de soberanía al margen, con el fin de hacer espacio para la suya propia. No obstante, puede percibirse cierta coincidencia con Bodin. Schmitt definió la excepción de la siguiente manera: “una norma general, como la que se encuentra representada en cualquier prescripción legal vigente, nunca puede abarcar una excepción absoluta, ni, por lo tanto, brindar completamente fundamento a la decisión de reconocer la existencia de un caso excepcional auténtico”. Carl Schmitt. *Political Theology...*, p. 6. La excepción es, por así decirlo, “demasiado amplia” para poder ser definida dentro del sistema existente de prescripciones legales. Acá es donde Schmitt estaba en lo correcto, pero no reparó en que el Estado moderno se enfrentó *continuamente* desde el siglo XVI a este tipo de desafío debido a las nuevas realidades económicas, sociales, políticas y culturales. Así, *la excepción se convirtió en regla*, y entonces ya no puede considerarse una “excepción” en el sentido excesivamente dramático que Schmitt otorgó a ese término. Acto seguido, se encomendó al legislador soberano inspirado por Bodin la tarea de fijar normas sobre cómo tratar estas “excepciones” que aparecen permanentemente en todo lugar de la sociedad moderna.

24 Jean Bodin. *On Sovereignty...*, p. XXII.

paz o la guerra, el recaudar impuestos, el jurar lealtad y rendir homenaje sin su permiso.²⁵

Si uno no se deja llevar por el lenguaje ciertamente aciago y desalmando de Bodin, solo cabe darle la razón. ¿O estamos dispuestos a conceder a cualquier institución de nuestras democracias contemporáneas ajena al órgano legislativo (como sea que este sea definido) el derecho a dictar leyes, declarar la guerra o concluir la paz y recaudar impuestos, pasando por encima del propio órgano legislativo? Eso significaría el fin de nuestros Estados democráticos,²⁶ y también de los que no lo son, ya que ningún Estado sobreviviría a semejante demolición del poder legislativo.

En segundo lugar, hay quienes incluso ven en el apoyo de Bodin al absolutismo monárquico una defensa del despotismo. Nuevamente, no hay dudas de que Bodin utilizó palabras duras para exponer su caso:

Si el príncipe soberano está, pues, exento de las leyes de sus predecesores, mucho menos está obligado por las leyes y ordenanzas que él mismo ha dictado. En efecto, aunque uno puede recibir la ley de otra persona, es imposible por naturaleza darse a sí mismo una ley, así como ordenarse a sí mismo hacer algo que depende de la propia voluntad [...] Del mismo modo que el papa no puede atarse las manos, como dicen los canonistas, un príncipe soberano tampoco puede atarse las manos.²⁷

Sin embargo, una vez más las apariencias engañan. En primer lugar, Bodin afirmó inmediatamente después de este pasaje que el príncipe está obligado a respetar la ley divina y natural. A continuación, Bodin distinguió claramente entre leyes y contratos, y aseguró que el príncipe estaba obligado por los contratos que había celebrado con sus súbditos.²⁸ De hecho, lo que Bodin reclamaba para el soberano no iba más allá del justo pedido de que el soberano—entendido como legislador—no se

25 Jean Bodin. *On Sovereignty...*, p. 104.

26 Sin duda, podría objetarse acá que la globalización y la “cesión de la soberanía” a organizaciones supranacionales como la OTAN, la UE o la ONU presentan un panorama diferente. Sin embargo, en este punto puede acordarse con Krasner: “el incremento de los flujos de transacciones no ha hecho impotente al Estado a la hora de perseguir agendas políticas nacionales; el control estatal continúa siendo una realidad”. Stephen D. Krasner. *Sovereignty...*, p. 13. Por consiguiente, la afirmación de que la transmisión de la soberanía del nivel nacional al supranacional debería significar su fin es tan patentemente errónea como el argumento de que si cien personas contribuyen cada una con un libro para crear una (pequeña) biblioteca, estos libros inevitablemente serán extraviados. De hecho, como demuestra la historia de la aparición de los Estados federales, el procedimiento puede redundar en realidad en un incremento del poder soberano. Pensemos la soberanía como agua en un vaso: ¿desaparece el agua si se vierte fuera del vaso?

27 Jean Bodin. *On Sovereignty...*, pp. 12-13.

28 “Debe quedar así fuera de toda duda que un príncipe que ha contratado con sus súbditos está obligado por su promesa”. Jean Bodin. *On Sovereignty...*, p. 36.

hallara sometido a la ley vigente, a saber, que pudiera dictar nuevas leyes, derogar aquellas que considerara reñidas con el interés público o bien adaptarlas a las nuevas circunstancias. Esto es lo que era necesario cuando Europa entró en una nueva fase de su historia en la que la sanción de nuevas leyes fue una condición *sine qua non* para evitar que el dominio público y el privado se desintegraran en un caos total. De hecho, esta tarea del legislador soberano ha sido desde entonces cada vez más urgente. Consideremos la legislación necesaria hoy en día para internet, los medios de comunicación, la biociencia, la eugenesia, la eutanasia o los productos financieros. Más que nunca, el legislador soberano de Bodin es lo que nos separa del fin de la civilización bajo la forma de un caos jurídico.

La adopción de la noción de soberanía de Bodin y del legislador soberano significó también el fin de la concepción medieval de la representación. Como se vio recién, la concepción medieval excluía la posibilidad de que existiera un interés compartido entre el representante y el príncipe. Es posible afirmar que ese interés común existía entre el representante y las ciudades, gremios o distritos a los que representaba. No obstante, como se vio en el apartado anterior, la relación entre el príncipe y el representante del Tercer Estado (o de cualquiera de los tres estados) se parecía mucho a un encuentro entre embajadores de dos potencias extranjeras. El acuerdo entre ambos era más que bienvenido, pero ninguno podía imponer realmente un arreglo a entera satisfacción. La aceptación de la noción de soberano de Bodin significó la introducción de un centro de gravedad único en el ámbito político, y a cuya atracción gravitatoria debían obedecer tanto el príncipe como el representante. El resultado fue que el príncipe—o, más bien, la persona o grupo de personas a quienes se concedió los poderes de legislar—se ubicó a partir de entonces en ese centro de gravedad, mientras que los representantes del pueblo se encontraron obligados a orbitar a su alrededor. Desde entonces, la discusión sobre la naturaleza del Estado moderno se ha convertido en una discusión sobre cómo dilucidar la relación entre ese centro de gravedad, los representantes del pueblo que orbitan a su alrededor y, por último, el propio pueblo.

Una respuesta obvia fue modelar la relación entre el legislador y los representantes del pueblo a partir de lo que se había heredado de la Edad Media. Tal es el caso de la noción hobbesiana de representante. El derecho privado había sido en la Edad Media el modelo para definir la relación entre el príncipe y los representantes del pueblo. Lo mismo ocurre con la concepción hobbesiana de la representación política:

Una Persona es aquella cuyas palabras y acciones son tomadas, o bien como propias, o bien en representación de las palabras y acciones de otro

hombre, o de cualquier otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con Verdad o por Ficción. Cuando ellas son tomadas como propias, entonces se la llama *Persona Natural*; y cuando son tomadas en representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una persona *Imaginaria* o *Artificial*. [...] De las Personas Artificiales, algunas poseen sus acciones y palabras como Propiedad de aquellos a quienes representan. Así pues, la Persona es el Actor; y el que es dueño de sus palabras y acciones es el AUTOR: en este caso el Actor actúa por Autoridad.²⁹

Así pues, la situación entre un procurador y la persona representada por él fue acá el modelo de la relación entre el Estado y las personas—es decir, los súbditos del Estado—a las que el primero representa. El derecho privado continuó siendo el modelo del derecho público, como lo fue en la Edad Media. Sin embargo, la propuesta de Hobbes acerca del representante fue, al mismo tiempo, parte de una de las defensas más poderosas del derecho público modernista jamás concebidas. En otras palabras, el nacimiento y la introducción de la noción moderna de soberano ejercieron una fuerte presión sobre la concepción de la representación política, con la consecuencia de que, tarde o temprano, una de las dos tuvo que ceder lugar a la otra. En el caso de Hobbes, el ámbito político se vio entonces unificado bajo la égida de un poder soberano indivisible, mientras que, al mismo tiempo, gran parte de lo que había esperado conseguir con ello fue deshecho de nuevo por su dependencia de la concepción medieval e imperativa de la representación, la cual se hallaba en la base de su explicación sobre cómo este soberano podía representar a la nación. Si uno se centra en la línea principal de la propuesta de Hobbes, la soberanía expulsa a la representación; pero si se mira bajo las piedras de algunos de sus argumentos más técnicos, ocurre lo contrario.

En todo caso, las tensiones entre soberanía y representación se acentuaron progresivamente en el transcurso del siglo XVIII y durante la Revolución francesa, y, en ese sentido, es posible discernir en los escritos de Burke, Rousseau, Sieyès, Constant y de los liberales doctrinarios algunos intentos explícitos o implícitos de forzar la cuestión hacia un lado o hacia otro.

4. Burke

Mientras que el argumento de Hobbes en el *Leviatán* sobre la representación fue un peculiar remanente medieval en una filosofía política

29 Thomas Hobbes. *Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, [1651] 1991, pp. 83–84. [Traducción española de Carlos Balzi: *Leviatán*. Buenos Aires, Colihue, 2019.]

enteramente modernista, con Burke ocurrió lo contrario, como veremos pronto. Comencemos primero por sus ideas sobre la soberanía.

Debido a su impaciencia con las “especulaciones vagas y metafísicas”, Burke no se interesó mucho por las sutilezas legales y constitucionales de la noción de soberanía. Con todo, en las relativamente escasas ocasiones en que empleó esa palabra, o la insinuó —y parece haberlo hecho con cierto grado de precisión—, optó por una “especie de término medio” entre la concepción de la soberanía medieval y la moderna.³⁰ Hay en su concepción un soberano que constituye la fuente de la legalidad de la nación (esta es la parte moderna), pero esta fuente no puede ser localizada en ningún lugar concreto de la constitución de la nación (lo que recuerda a la concepción medieval de la soberanía):

Mientras que la estructura bien abroquelada de nuestra Iglesia y nuestro Estado, el santuario, el Lugar Santísimo de esa antigua ley, defendida por la reverencia, defendida por el poder, una fortaleza a la vez que un templo, [...] mientras que la monarquía británica, no tan limitada como cercada por los órdenes del Estado, [...] mientras que nuestro señor soberano el rey y sus fieles súbditos, los lores y los comunes de este reino, la solemne y francamente jurada promesa constitucional de esta nación, [...] mientras que todo esto perdure, mientras que el duque de Bedford esté a salvo, todos estaremos a salvo en conjunto: los de arriba lo estarán de las plagas de la envidia y de los despojos de la expoliación; los de abajo lo estarán del puño de hierro de la opresión y del insolente desdén del desprecio.³¹

La soberanía se coloca acá en la constitución de la nación, o, más bien, en cómo la constitución sintetiza la forma en la que la Iglesia y el Estado, el Rey, los lores y los comunes han cooperado entre sí desde tiempos inmemoriales. Sin duda, la imposibilidad de precisar la ubicación exacta del soberano en la constitución de la nación concedió a Burke una libertad de maniobra que él explotó con entusiasmo cuando fue necesario, evitando de este modo un conflicto abierto con sus concepciones mucho más acentuadas sobre la representación política.

Un ejemplo ilustrativo del desdén de Burke por la noción de soberanía lo constituye su crítica, al comienzo de sus *Reflections on the*

30 Como también lo hizo respecto de los derechos del hombre: “los derechos del hombre se encuentran en una suerte de punto *medio*: no pueden ser definidos, pero definirlos no es imposible (itálica de Burke). Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*, en id.: *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*. 12 vols. Boston, Little, Brown, and Company, 1865-1867, vol. 3, p. 313. [Traducción española de Carlos Mellizo Cuadrado: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid, Alianza, 2003.] Así pues, si el soberano, obligado a imponer el respeto de los derechos humanos, está en “una especie de término medio”, estos derechos también deben estarlo, y viceversa.

31 Edmund Burke. *Letter to a Noble Lord on the Attacks Made on Mr Burke and His Pension*, in id.: *Works...*, pp. 20, 211.

Revolution in France, a la comparación que hace el Dr. Price entre la Revolución Gloriosa de 1688 y la Revolución francesa de 1789. Burke ciertamente se vio obligado a admitir que “hubo en la Revolución, en la persona de Guillermo III, una pequeña y temporal desviación del estricto orden en una sucesión regularmente hereditaria”³²—aunque acá la simple expresión “una pequeña y temporal desviación” sería sin duda, para la gente que presenció los acontecimientos de 1688, el eufemismo del año—. No obstante, al colocar la soberanía en algún lugar indefinido de la constitución inglesa, Burke logró con éxito reducir la Revolución Gloriosa a un acontecimiento de escasa importancia—al tiempo que en otros escritos la enaltecía como la manifestación suprema de la libertad británica—. Su descripción, un poco más adelante, de Jacobo II como “un mal rey con un buen título, y no un usurpador”³³ es aún más problemática. Si Burke hubiera llamado a Jacobo “usurpador” (una acusación bastante inofensiva, como cabría suponer—lo cual conduce a preguntar ¿por qué eso era ya demasiado para Burke?—), podría haber argumentado que Jacobo abusó de *aquella* parte de la soberanía de la nación que había sido confiada al rey. Aunque no es un argumento muy convincente y elegante, tiene al menos la virtud de respetar la lógica constitucional. Sin embargo, al negar explícitamente que Jacobo *hubiera* sido un usurpador—hurtando así, sin llamar la atención, cualquier tipo de soberanía que se consideraba atribuida al rey—la soberanía comienza a pulverizarse en la constitución de la nación de la forma más impredecible e irresponsable.³⁴ No caben dudas de que esto es lo último que Burke hubiera deseado legalizar. Sin expresarla explícitamente, su opinión era que en 1688 el Parlamento tuvo, al menos en la práctica, derecho a intercambiar a Jacobo II por Guillermo III. Desde este punto de vista, su tendencia a repartir uniformemente la soberanía por toda la constitución habría quedado reducida, en última instancia, a la soberanía parlamentaria. Este es, ciertamente, un punto de vista honorable y consecuente,³⁵ pero Burke no ofrece en ningún escrito un argumento formal apoyándolo.

Esto me trae a la parte moderna de la filosofía política de Burke: su teoría de la representación política. Burke expuso sus puntos de vista

32 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 253.

33 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 261.

34 Al hallarse en un aprieto semejante, Locke encontró una salida más convincente mediante la admisión de dos significados para el término *legislativo*. Por un lado, el término podía significar el legislativo en el sentido propio de la palabra y, por otro, el pueblo ante el cual el legislativo es responsable. Ver Ian M. Wilson. *The Influence of Hobbes and Locke...*, p. 37.

35 Tal y como lo defendió Adam Dicey en 1885, en su influyente *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, donde expuso lo que se conocería como el “modelo de Westminster”.

sobre la representación en un discurso a sus votantes en Bristol. Este discurso le costó probablemente la reelección, lo que obligó al marqués de Rockingham a buscarle un burgo podrido para asegurar su presencia en la Cámara de los Comunes. El célebre y relevante pasaje dice así:

Ciertamente, señores, la felicidad y la gloria de un representante consiste en vivir en la más estricta unión, la más estrecha correspondencia y la más irrestricta comunión con sus electores. [...] Sin embargo, su opinión imparcial, su juicio maduro, su conciencia ilustrada, no debería ser ofrecida en sacrificio a ustedes, a ningún hombre, ni a ningún conjunto de hombres existente. Vuestro representante os debe, no solo su industria, sino también su juicio; y os traiciona, en lugar de servirlos, si lo sacrifica a vuestra opinión. [...] Las instrucciones *autoritativas*, los *mandatos* emitidos, que el representante está obligado ciega e implícitamente a obedecer, a votar y a defender—aunque sean contrarios a la más clara convicción de su juicio y de su conciencia—, son todas cosas totalmente desconocidas para las leyes de esta tierra, y surgen de un error fundamental en el completo orden y tenor de nuestra Constitución. [...] El Parlamento no es un *congreso* de embajadores de intereses diferentes y hostiles, los cuales cada uno debe preservar, como agente y defensor, contra otros agentes y defensores; el Parlamento es una *asamblea deliberativa* de una nación, con un interés—aquél de la totalidad—, en donde no deben regir los objetivos ni los prejuicios locales, sino el bien general, resultante de la razón general de la totalidad. Ustedes eligen a uno de sus miembros, en efecto, pero una vez elegido, no es ya un miembro de Bristol, sino un miembro del *Parlamento*.³⁶

Esto supone una ruptura fundamental con la concepción medieval de la representación en dos aspectos. El representante ya no se encuentra ligado por un mandato imperativo a quién representa y, asimismo, ya no representa al distrito que lo envía al Parlamento.³⁷ Es posible percibir acá, una vez más, la adhesión a la soberanía parlamentaria—tanto más cuanto que recién ha sido señalada ya la predilección de Burke por ese tipo de gobierno—. Esta adhesión redundaba en la adopción de una variante particular de la aristocracia, a saber, la aristocracia parlamentaria.

Ahora bien, conceptualmente no hay, una vez más, nada de malo en la aristocracia como forma de gobierno en la que cierta minoría posee autoridad soberana. Se trata de un tipo de gobierno que se puede ser defendido consecuentemente. No hay ningún problema al respecto. Sin embargo, dos problemas se presentan en la construcción de Burke. En primer lugar, habría que preguntar qué consecuencias tuvo esto sobre la perspectiva constitucionalista de Burke acerca de la soberanía, tal y como ha sido expuesta. En efecto, la noción de representación de Burke

³⁶ Edmund Burke. *Speech at the Conclusion of the Poll*, in id.: *Works...*, vol. 2, pp. 95–96.

³⁷ Burke no había sido el primero en realizar esta afirmación. Morgan menciona en este contexto a Sir Edward Coke, Algernon Sydney y Sir Henry Parker. Ver Edmund S. Morgan. *Inventing the People...*, pp. 49 y ss.

introduce al votante también en la escena política. Así pues, es innegable que el votante también forma parte de “la constitución”. No obstante, si, en los términos de Burke, la soberanía se ubica en la constitución, de ello se deduce necesariamente que la soberanía está en cada parte de *todo el trayecto* que va desde el rey hasta el más humilde de sus súbditos. Sin embargo, como es bien sabido, lo que está en todas partes, en la práctica no está en ninguna. Ello significaría la disolución de la noción de soberanía. Ante este problema, Burke probablemente recurriría a su tesis de la soberanía parlamentaria, pero, en tal caso, ¿qué papel significativo podría tener entonces la representación en una aristocracia? En caso de tenerlo, la aristocracia no es ya una aristocracia, sino una variante de la democracia, y si no tiene ninguno, la representación es una mera fachada pseudodemocrática para lo que es, en la práctica, una aristocracia. Para todos los teóricos políticos desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad, queda claro que lo que se llama con tanto cariño *democracia* representativa es, en la práctica, una *aristocracia* electiva.³⁸

Por consiguiente, o bien se atribuye la soberanía a una aristocracia (parlamentaria o de cualquier otra denominación)—pero entonces tanto la representación medieval como la moderna son meras apariencias que pretenden hacernos desviar la mirada de la verdadera realidad aristocrática—, o bien se opta por la representación. En este último caso, se presentan dos posibilidades: la representación medieval y la moderna. En la representación medieval, la soberanía desaparecería de la vista, puesto que sería claramente ridículo presentar como el soberano a las ciudades, gremios, etc., representados por sus representantes. La otra posibilidad es la representación política moderna. Sin embargo, acá la representación se encuentra sometida a la soberanía, ya que, como se vio, una democracia representativa es, en la práctica, una aristocracia electiva, y esta concesión de la soberanía anula el papel de la representación. Así pues, soberanía y representación se excluyen mutuamente. Este es, pues, el callejón sin salida al que nos conduce inevitablemente la argumentación de Burke—y que Rousseau le habría señalado, si hubiera estado familiarizado con el pensamiento político de Burke—.

5. Rousseau

Mientras la representación expulsa a la soberanía en el pensamiento de Burke, en el de Rousseau ocurre lo contrario—aunque, como veremos,

38 Ver Frank Ankersmit. “What if Our Representative Democracies Are Elective Aristocracies?”, *Redescriptions*, Vol. 15, N° 1, 2011, pp. 21–44.

con una salvedad bastante importante—. Las concepciones de Rousseau sobre la soberanía y la representación política han sido largamente discutidas desde la publicación del *Contrat social* hace dos siglos y medio. Así pues, carece de sentido cualquier pretensión de añadir algo sustancial a todo lo que se ha dicho ya sobre los argumentos relevantes de Rousseau. No obstante, creo que un aspecto de la crítica de Rousseau a la representación política ha sido atendido hasta ahora de manera insuficiente. En 1762, el blanco de la crítica de Rousseau en el *Contrat social* era, en concreto, la representación *medieval*, y no la variante *moderna*—lo que puede ayudar a explicar por qué no compartimos la sorpresa casi universal ante la adopción condicional por parte de Rousseau de esa variante moderna en sus escritos políticos posteriores a 1762, como, por ejemplo, sus *Considérations sur le gouvernement de Pologne*—.

Así pues, comencemos por el célebre y discutido pasaje sobre la representación en el *Contrat social*:

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón por la que no puede ser alienada; esta consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa en absoluto: o bien es la misma, o bien es otra, no hay punto medio. Así, los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes; no son más que sus comisionados; no pueden tomar ninguna decisión definitiva. [...] El pueblo inglés se piensa libre, pero se equivoca seriamente: no lo es más que durante la elección de los miembros del parlamento; tan pronto como estos han sido electos, deviene esclavo, no es nada. En los breves períodos de libertad, el uso que hace de ella bien amerita que la pierda.³⁹

Casi todos los lectores de Rousseau han visto en ese pasaje un rechazo de lo que en este ensayo se llama representación política “moderna” o burkeana.⁴⁰ No es difícil explicar por qué. En primer lugar, puesto en esos términos, el argumento de Rousseau tiene bastante sentido. En efecto, en la concepción burkeana de la representación política, en la que el representante ya no está ligado por un mandato imperativo a aquellos a quienes representa, el representante tiene el poder de promulgar leyes que no son aceptadas por sus votantes. Dado que, como es bien sabido, Rousseau fue de manera consecuente un ferviente e implacable defensor de la soberanía popular, era de esperar que se opusiera a este aspecto de la representación “moderna”. En segundo lugar, Rousseau se

39 Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social, ou Principes du droit politique*. Paris: Garnier/Flammarion, [1762] 1962, p. 302. [Traducción española de Gabriela Domecq: *El contrato social*. Buenos Aires, Colihue, 2017.]

40 Un ejemplo elocuente es Guizot. Ver François Guizot. *Histoire du gouvernement représentatif...*, pp. 82, 83. Debo confesar que yo mismo he cometido también este error. Ver Frank Ankersmit. “Representative Democracies Are Elective Aristocracies?...”.

refería explícitamente a la representación política en la Inglaterra de su propio tiempo y que es asociada inmediatamente con la representación “moderna” tal y como fue analizada por Burke.⁴¹

Sin embargo, tal interpretación es incorrecta. Esto queda claro cuando se presta atención a los pasajes inmediatamente *anteriores* y *posteriores* al célebre que ha sido citado. En efecto, de estos pasajes se deduce que Rousseau no discute en ellos lo que se ha dado en llamar democracia representativa, sino la representación medieval. Ciertamente, en las líneas inmediatamente anteriores al célebre pasaje, Rousseau expresa su desacuerdo con la forma en que la nación era representada en la Edad Media por los tres estados, y agrega a continuación: “La idea de representantes es moderna: proviene del gobierno feudal, de ese gobierno inicuo y absurdo en el que la raza humana es degradada, y en el que el nombre de hombre está en deshonra”. Así pues, Urbinati evidentemente no se equivoca al afirmar que, cuando Rousseau “escribió en el *Contrat social* que la representación era una institución moderna, se refería precisamente a la tradición feudal”.⁴²

Al incorporar este detalle en su propia interpretación de la célebre cita, Urbinati concluye que Rousseau había querido expresar con ella su rechazo a la confusión entre *res privata* y *res publica*, propia del sistema feudal. No caben dudas de que esto es así. En efecto, la distinción entre el interés privado y el interés público y la necesidad de evitar que el segundo sea sofocado por el primero es un tema que circula por todo el *Contrat social*, si no es que lo hace por todos los escritos políticos de Rousseau. Con todo, el punto de su argumento está claramente en otra parte; se trata, a fin de cuentas, de una declaración sobre la imposibilidad de representar la soberanía—esto es lo que afirma más explícitamente: “la soberanía no puede ser representada, [...] la voluntad no se representa en absoluto”—, o, mejor dicho, la soberanía *popular*—esto era sin duda lo que Rousseau tuvo continuamente en mente al escribir el *Contrat social*—. Por consiguiente, el célebre pasaje no debería ser interpretado como un rechazo de la representación burkeana “moderna”, sino como un planteamiento sobre la incompatibilidad entre sí de las nociones medievales de soberanía y de representación.

Sería apropiado agregar que esto no implica necesariamente que Rousseau haya sido hostil a la idea misma del representante medieval, ligado a quien representaba por un mandato imperativo. De hecho, Rousseau parece haber sido bastante consciente de que, en un mundo

41 Urbinati sugiere que el término “representación” fue asociado principalmente con su significado “moderno” solo a partir de los primeros años de la Revolución francesa. Ver Nadia Urbinati. “Representative Democracy and Its Critics...”, p. 30. Así pues, en 1762—fecha de publicación del *Contrat social*—el término poseía todavía su sentido anterior.

42 Nadia Urbinati. “Representative Democracy and Its Critics...”, p. 34.

imperfecto, esto es lo más cerca a respetar la voluntad del pueblo que se puede llegar, en tanto y en cuanto el pueblo no esté en condiciones de expresar su voluntad por sí mismo. Todo lo que Rousseau dice y quiere decir acá es que ese tipo de representación no puede ser armonizada con la noción de *soberanía* de Bodin, y que él se debía a sí mismo el ser sincero al respecto. En este punto, no se puede sino estar de acuerdo con Rousseau. En efecto, la concepción de la soberanía de Bodin reúne todo el ámbito político en una totalidad, y, entonces, el representante medieval se convierte inevitablemente en el campo de batalla entre el legislador soberano y el electorado representado por sus representantes. Como hemos visto, la representación medieval poseía el gran mérito de ser coherente consigo misma: el representante nunca se veía obligado a renunciar a su rol de representante y a decidir, *también*, sobre su contribución *como* representante. Toda decisión de esta naturaleza era o sería tomada por aquellos a los que representaba, y a los que estaba ligado por un mandato imperativo. No obstante, como Rousseau subrayó, esto supone la inexistencia de la soberanía. En lugar de la soberanía, lo que existía en el sistema medieval eran negociaciones entre el príncipe y los representantes del Tercer Estado. No había ningún poder soberano por encima de ellos que tuviera derecho a interferir en modo alguno en tales negociaciones. La jerarquía política simplemente terminaba en ellos dos.

Sin embargo, cuando la representación medieval se vio forzada dentro del modelo unitario encapsulado en la noción de soberanía de Bodin, el enfrentamiento entre representación y soberanía se volvió inevitable. Este enfrentamiento se puso de manifiesto principalmente en la función del representante del pueblo. A partir de entonces, este debía representar al pueblo y decidir sobre la propuesta que había hecho como su representante. En cierto modo, era como si el representante medieval hubiera transgredido, por así decirlo, la línea mágica que siempre había separado al príncipe de los representantes del Tercer Estado.

El gran mérito de Rousseau fue el de centrarse en la representación medieval para demostrar que ella esconde una gran contradicción. Mientras la representación política medieval quede fuera del análisis y la democracia representativa sea el modelo en mente, esta contradicción será ciertamente imperceptible. Solo al confrontar nuestro análisis con el de Rousseau es posible reconocer lo inconveniente de combinar la representación y el ejercicio de la soberanía en el representante del pueblo, ya que supone una invitación permanente a confundir estas dos labores constitucionales esencialmente diferentes. Depende de las circunstancias si esta confusión da lugar a un abuso de poder (soberano) por parte del representante, o si más bien socava el ejercicio de sus tareas y responsabilidades constitucionales. Con respecto de esta última

opción, debería tenerse presente que llevar a cabo una tarea desarrollada en torno a una gran contradicción nunca es fácil. Así pues, en general, el representante se ve socavado por la contradicción, más que estimulado para encontrar en ella una oportunidad para el abuso de poder. La historia política demuestra que tal intuición es correcta.

Estas reflexiones se encuentran en sintonía, por supuesto, con la idea convencional de que Rousseau consideraba que la representación política y la soberanía son incompatibles entre sí. En este punto, quisiera agregar tres breves comentarios. En primer lugar, si un filósofo político de la talla de Rousseau llega a semejante idea, no se pueden descartar de plano sus conclusiones al calificarlas como apresuradas e irrelevantes. En efecto, esta incompatibilidad no solo tiene interés en el marco del estudio de sus escritos políticos, sino que deberíamos preguntarnos también sobre las consecuencias de su pensamiento para la reflexión contemporánea sobre la naturaleza del Estado democrático. En segundo lugar, en las genealogías de la democracia representativa se tiende a hacer hincapié en la Grecia clásica cuando se trata de los orígenes de la democracia, en detrimento de la representación en la Edad Media. Rousseau deja en claro que la representación política en la Edad Media merece más atención de la que se le presta en la actualidad. En tercer lugar, como se verá pronto, Rousseau no detiene su reflexión en la tesis de la inevitable tensión entre soberanía y representación política. Sin renegar en absoluto de sus planteamientos expuestos en los párrafos precedentes, logró crear entre la representación y la soberanía la distancia necesaria para evitar que ambas nociones se chocaran inmediatamente una contra la otra.

Para estar en condiciones de percibir esto, es preciso recordar cuál era la pregunta absolutamente fundamental a la que Rousseau había querido responder en su *Contrat social*:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y, a través de la cual, cada uno, al unirse a todos, no obedezca más que a sí mismo, y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución brinda el *Contrat social*.⁴³

Esto ofrece efectivamente el marco en el que Rousseau desarrolló su filosofía política en el *Contrat social*, y determina cómo deberíamos interpretar su concepción de la representación política. Propio de este marco es que este propone un movimiento desde una situación inicial

43 Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social...*, p. 243.

a la que, por la vía de alguna turbación violenta—a saber, la fase de asociación—, se regresa luego, pero en un plano superior en el que las libertades iniciales del individuo le han sido restituidas en una versión superior y socializada.⁴⁴

Esta es la matriz de gran parte de la obra de Rousseau, y es posible encontrarla no solo en su filosofía política, sino también en su antropología filosófica y en su filosofía de la historia. En todos los casos, una unidad inicial resulta dividida, y todo el esfuerzo y la perspicacia filosóficas de Rousseau son consagrados al servicio de averiguar si es posible deshacer o no tal división—y, en caso afirmativo, en qué medida—. En términos generales, Rousseau se muestra pesimista sobre este punto, pero es un filósofo demasiado sutil como para caer en las generalizaciones.⁴⁵ Horowitz capturó muy bien el movimiento al describir cómo este funciona tanto en el plano del individuo humano como en el de la historia de la sociedad civil:

En la inmediatez de su vida psíquica, el salvaje ofrece un prototipo de la felicidad humana. Debe entenderse que un prototipo no es un ideal, sino el patrón original. El ideal de felicidad de Rousseau—tal como se encontrará en el *Émile*—es un retorno dialéctico al equilibrio psíquico del salvaje.⁴⁶

Tal y como Horowitz ha expresado en otra parte de su estudio, la socialización del salvaje que causa su entrada en el orden social produce una especie de “desdoblamiento de la personalidad”, alienándolo de su verdadero yo.⁴⁷ Rousseau había afirmado en el segundo *Discours* que tal desdoblamiento de la personalidad es la fuente de todos los males de la sociedad civil,⁴⁸ y que esta última puede ser reducida a la victoria del *amour propre* sobre el *amour de soi*. De este modo, emerge una sociedad

44 En palabras de Kelsen: “El argumento rousseauiano de que el sujeto renuncia a toda su libertad para recuperarla como ciudadano es muy significativo, porque en esta distinción entre súbdito y ciudadano se encuentra la clave para comprender los dos diversos órdenes de las relaciones sociales y el planteamiento completo del problema”. Hans Kelsen. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Tübingen, Mohr, 1929, p. 12. [Traducción española de Juan Luis Requejo Pagés: *De la esencia y valor de la democracia*. Oviedo, KRK Ediciones, 2009.]

45 Solo es posible estar de acuerdo con la valoración que hace Kelsen de Rousseau como “quizás el teórico más importante de la democracia”. Hans Kelsen. *Vom Wesen und Wert...*, p. 6.

46 Asher Horowitz. *Rousseau, Nature and History*. Toronto, University of Toronto Press, 1987, p. 131.

47 El “yo” se convierte en un mero nodo en una red de fuerzas externas, pero que inicialmente le pertenecían en cuanto estaban “formadas de su propia sustancia”. Asher Horowitz. *Rousseau...*, p. 127.

48 Claramente, el planteamiento de Rousseau en este punto es muy próximo al de Freud en su *Malestar en la cultura*. Para un desarrollo de esta cuestión, ver mi “Freud as the Last Natural Law Philosopher”, en Frank Ankersmit: *Political Representation*. Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 60–91.

en la que los individuos han perdido aquello que los anclaba a sí mismos, por así decirlo, lo que explica por qué solo pueden relacionarse con los demás mediante la emulación o la expropiación constantes. El destino del individuo y el de la sociedad civil son, nuevamente, bastante similares, como si la historia ontogenética del individuo recapitulara la historia filogenética de la sociedad civil, para expresarlo con la terminología de Ernst Haeckel.⁴⁹

Idealmente, este desdoblamiento es lo que la política debería intentar superar. Podría haber sido superado si tan solo hubiera existido una persona que hubiera experimentado este desdoblamiento de la personalidad, ya que la reconstitución de su antiguo yo en un nivel superior hubiera sido relativamente fácil y apenas un desafío para un solo individuo. En palabras de Rousseau:

Hubiera deseado nacer en un país donde el soberano y el pueblo tuviesen un solo y mismo interés, de modo que todos los movimientos de la máquina tendieran siempre y exclusivamente a la felicidad común. Dado que eso no es posible a menos que el pueblo y el soberano sean una sola y misma persona, se deduce que yo habría deseado nacer bajo un gobierno democrático y sabiamente moderado.⁵⁰

Sin embargo, somos “arrojados” a una sociedad civil⁵¹ constituida por los mecanismos del *amour propre* y sus equivalentes sociales, de modo que solo en “circunstancias de laboratorio” muy particulares (como las descritas en el *Émile*) puede superarse el desdoblamiento de la personalidad. En todo caso, lo importante es que ello *permanece* como algo que resulta posible: la lógica política de Rousseau no excluye radicalmente esa posibilidad.

Volvamos ahora a la representación política teniendo en cuenta todo lo anterior. Encontraremos acá, una vez más, la matriz expuesta recién. Resulta crucial en este punto la noción de *volonté générale* en oposición a la *volonté de tous*. La primera expresa el interés general genuino, sin las distorsiones causadas por los intereses privados.⁵² Sin duda, el interés privado produce en el ámbito político el mismo efecto que aquel que el *amour propre* causa en el individuo dentro la sociedad civil: ambos conducen a un desdoblamiento de la personalidad que aliena al individuo

49 Ver Ernst Haeckel. *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Deszendenz-Theorie*. 2 vols. Berlin, Reimer, 1866. NdT.

50 Citado en Richard Fralin. *Rousseau and Representation...*, p. 53.

51 Hans Kelsen. *Vom Wesen und Wert...*, p. 8.

52 “La voluntad general es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública”. Jacques Rousseau. *Du contrat social...*, p. 250.

de sí mismo. Así pues, la lógica de Rousseau incita a reconocer la *volonté générale* como la voluntad que puede restaurar el cuerpo político a su pristina unidad. Esto puede ser útil para aclarar la famosa y categórica acusación de Rousseau acerca de la representación política que fue citada anteriormente: “La soberanía no puede ser representada, por la misma razón por la que no puede ser alienada; esta consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa en absoluto: o bien es la misma, o bien es otra, no hay punto medio.”⁵³ Ahora bien, nótese que Rousseau sostiene acá explícitamente que la soberanía no puede ser representada *porque* de serlo corre el riesgo de ser alienada. De ello se deduce que la soberanía *puede* ser representada siempre y cuando esta *no* sea alienada.⁵⁴ Esto es claramente lo que sucede cuando el soberano expresa la *volonté générale*, de acuerdo con la afirmación de Rousseau (en el mismo pasaje citado), según la cual “la soberanía [...] consiste esencialmente en la voluntad general”.

A modo de conclusión en esta exposición larga y compleja, quienes estudian a Rousseau (como Urbinati) sin duda están en lo correcto al afirmar que la deriva general de la filosofía política de Rousseau conduce a la idea de que la soberanía y la representación política se excluyen mutuamente. Sin embargo, esta exclusión no es el producto de una *lógica*, sino de *cuestiones históricas y sociales* que impiden la reconciliación de la soberanía y la representación política. Esta salvedad es importante, no solo para comprender mejor a Rousseau, sino también para entender la relación entre las nociones de soberanía y representación política, y para una discusión de esa relación a principios del siglo XIX (a la que referiré pronto).

Richard Fralin publicó en 1978 un libro serio y erudito en el que analiza detenidamente todo lo que Rousseau había dicho sobre la representación política a lo largo de su carrera como filósofo político. A Fralin le

53 Los estudiosos de Rousseau suelen seguir el ejemplo del propio Rousseau, pasando de esta cuestión a la más académica que se interroga sobre la posibilidad o no de representar las voluntades. Sin embargo, creo que se trata de un callejón sin salida que nos aleja de lo que realmente está en juego. Ver Nadia Urbinati. “Representative Democracy and Its Critics...”, p. 25; Richard Fralin. *Rousseau and Representation...*, p. 81; y el acuerdo explícito de Kelsen (Hans Kelsen. *Vom Wesen und Wert...*, p. 85) con la tesis de Rousseau sobre la imposibilidad de representar la voluntad: “la voluntad es en realidad intransferible”.

54 Esto puede ayudar a resolver una flagrante contradicción de Rousseau cuando discute en otra parte la representación de la *volonté générale*. En efecto, en el capítulo III del libro II, Rousseau desarrolla de forma bastante ingenua la forma en que la *volonté générale* (definida allí como el ejercicio del poder soberano [252]) podría ser recolectada a través de alguna operación sobre la *volonté de tous*, a pesar de que poco antes había afirmado categóricamente que las voluntades no pueden representarse en absoluto (250). Con todo, esta contradicción desaparece si se parte del supuesto de que una *volonté générale* representable no es una contradicción en los términos, aunque en la práctica resulte inaccesible debido a la forma en la que la sociedad civil distorsiona la concepción que se tiene de ella.

llamó la atención el hecho de que, aunque Rousseau rechazó inflexiblemente la representación en su principal texto político—*Du contrat social*—, parecía haber sido mucho más transigente con la representación tanto antes como después de 1762.⁵⁵ Antes de ese año, sus ideas sobre la representación no habían madurado aún y, por lo tanto, tendió a sumarse al esfuerzo de los enciclopedistas (como d'Holbach) por sustituir la representación de los tres estados por algo más moderno y cercano a lo que hoy en día se entiende por representación política.⁵⁶ A continuación, en 1762, vino la crítica radical de la representación en el *Contrat social*, la cual, como cabría de esperarse, debería haber marcado el tenor de todas sus declaraciones posteriores sobre el tema. Sin embargo, ocurrió exactamente lo contrario. Con el caso de sus *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771), podría pensarse que el gran tamaño de ese país y su difícil situación política obligaron a Rousseau a añadir un poco de agua al esopo vino de la representación. Con todo, sorprende enterarse que llegó incluso a defender el *liberum veto*, al que todo el mundo en el siglo XVIII señalaba como la principal fuente de la parálisis política del país.⁵⁷ Resulta ciertamente difícil concebir que alguien tan insistente en la unidad y la indivisibilidad de la soberanía como Rousseau pudiera estar dispuesto a realizar una concesión tan disparatada.

En cualquier caso, cabe esperar algo distinto para las *Lettres écrites de la montagne* (1764). ¿Acaso Rousseau no confesó abiertamente que había pensado en Ginebra al escribir el *Contrat social*? De hecho, ¿no era Ginebra un tipo de Estado ideal para aplicar los principios fundamentales de aquel libro? Es más, ¿acaso Rousseau no estaba especialmente bien informado sobre las instituciones políticas ginebrinas y su historia gracias a todo el trabajo de investigación que había realizado para escribir sus *Lettres*? Con todo, Rousseau extrañamente se acerca en las *Lettres* a las ideas de Burke sobre la representación política. En efecto, en abierta contradicción con la defensa de la soberanía popular (que no debe confundirse, desde luego, con la concepción moderna de la democracia representativa) realizada en el *Contrat social*, Rousseau defiende acá la soberanía del *Gran Consejo* (que representaba a la burguesía ginebrina).⁵⁸ De hecho, llega incluso a negar al pueblo el derecho a la iniciativa legislativa—subrayando de este modo, como Burke, la autonomía del

55 Richard Fralin. *Rousseau and Representation...*, p. 10. Urbinati llegó a una conclusión bastante parecida. Ver Nadia Urbinati. "Representative Democracy and Its Critics...", p. 36.

56 Richard Fralin. *Rousseau and Representation...*, capítulo 1.

57 Richard Fralin. *Rousseau and Representation...*, p. 185.

58 En este punto, su insistencia en que la representación política es deseable para el ejecutivo está, desde luego, totalmente concordancia con el *Contrat social*. Ver Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social...*, p. 302.

representante con respecto al pueblo al que representa—, a la vez que reduce explícitamente el papel constitucional del pueblo a la simple ratificación de lo decidido por sus representantes.⁵⁹ En estos escritos, Rousseau expresa ahora—en contraste con el *Contrat social*, publicado apenas dos años antes—una asombrosa simpatía hacia Inglaterra.⁶⁰

¿Cómo se explica esta sorprendente *volte-face*? Ciertamente, Fralin estaría en parte en lo correcto al decir que Rousseau simplemente cambió de parecer. ¿Por qué no? ¿Acaso no lo hacemos frecuentemente nosotros mismos? A fin de cuentas, *il n'y a que les imbéciles qui ne changent pas d'avis*.⁶¹ En todo caso, el cambio de parecer de Rousseau es probablemente menos acentuado si se tiene en cuenta lo expuesto en los párrafos precedentes. Como hemos visto, en efecto, aunque la crítica de la representación política por parte de Rousseau se basaba en su afirmación sobre la incompatibilidad de la representación y la soberanía, su argumento aún dejaba lugar para la representación política en circunstancias ideales. Muy poco, pero, aun así, algo de lugar. Esto le confirió cierta libertad de maniobra a la hora de tener que aplicar su filosofía política sobre el implacable hecho político concreto.

6. Sieyès, Constant y los liberales doctrinarios

Lo que Rousseau colocó en la agenda de la filosofía política ocupó por mucho tiempo a los teóricos. En términos generales, se admitía que el problema no poseía solo un interés académico, sino que también tenía consecuencias inmediatas para el funcionamiento concreto de las democracias representativas que emergían en la Europa del siglo XIX. Resultaba evidente que, para su correcto funcionamiento, era crucial alcanzar una claridad absoluta sobre el rol constitucional del representante del pueblo. En efecto, el representante del pueblo era la piedra angular de todo el sistema, y la falta de claridad en su estatus y en sus funciones constitucionales podía estropearlo todo. No era difícil darse cuenta de que los debates sobre el representante debían concentrarse en la forma en la que este podía ser el representante del pueblo y, al mismo tiempo, en su calidad de legislador, su soberano. Evidentemente, la noción de soberanía popular sintetizaba todas en contradicciones en los límites trazados a las funciones constitucionales del representante. Por consiguiente, ¿qué otra solución era más lógica que volver de algún

59 Richard Fralin. *Rousseau and Representation...*, p. 109.

60 Richard Fralin. *Rousseau and Representation...*, capítulo 8.

61 Antiguo proverbio francés: "Solo los necios no cambian de parecer". NdT.

modo (con Hobbes, aunque de forma más sistemática) al modelo medieval de representación y separar de nuevo radicalmente representación y legislación (o soberanía)? Este fue, pues, el remedio prescrito por Emmanuel Sieyès.

Es posible resumir la propuesta principal de Sieyès de la siguiente manera. En primer lugar, es preciso establecer un Tribunado⁶² elegido por el pueblo y ligado a él por mandato directo. Este Tribunado registrará “objetivamente” los deseos y expectativas del pueblo, y no posee autonomía alguna con respecto del electorado. Por otra parte, se establecerá un ejecutivo, elegido también por el pueblo, conforme a la propuesta de Rousseau en el *Contrat social*. Finalmente, un legislativo, elegido también por el pueblo. En las sesiones del legislativo, los diputados del Tribunado y del ejecutivo debatirán los pros y los contras de las propuestas que fueron presentadas por el Tribunado, y, tras escuchar a ambas partes, el legislativo tomará una decisión.⁶³

A primera vista, pareciera que esta construcción tan ingeniosa es capaz de resolver el problema planteado por la representación moderna: da la impresión que la contradicción en el corazón del representante ha sido eliminada mediante la separación del Tribunado y el legislativo. En efecto, en la propuesta de Sieyès, el representante es *o bien* representante (como miembro del Tribunado) *o bien* legislador (como miembro del legislativo), nunca las dos cosas al mismo tiempo. Así pues, todo parece indicar que la propuesta de Sieyès—de llevarse a cabo—protegería nuestras actuales democracias representativas de la acusación de ser en realidad aristocracias electivas.⁶⁴ Sin embargo, en el contexto del debate

62 El término ha sido evidentemente tomado de la institución romana del tribunado.

63 “1. Existirá, con el nombre de tribunado, un cuerpo de representantes, tres veces superior en número a los departamentos, con la misión especial de velar por las necesidades del pueblo, y de proponer al poder legislativo cualquier ley, reglamento o medida que considere útil. Sus reuniones serán públicas. 2. Existirá, con el nombre de gobierno, un cuerpo de representantes, en número de siete, con la misión especial, tanto de velar por las necesidades del pueblo y por las propias de la ejecución de las leyes, como de proponer a la legislatura cualquier ley, reglamento o medida que considere útil. Sus reuniones no serán públicas. 3. Existirá, con el nombre de legislatura, un cuerpo de representantes, nueve veces superior en número a los departamentos, con la misión especial de juzgar y pronunciarse sobre las propuestas del tribunado y sobre aquellas del gobierno. Sus decisiones, antes de ser promulgadas, llevarán el nombre de decretos”. Emanuel Sieyès. “Opinion de Sieyès, sur plusieurs articles des titres IV et V du projet de constitution, prononcé à la Convention le 9 thermidor de l’an troisième de la République”, en Id.: *Œuvres de Sieyès*. 3 vols. Paris, Edhis, 1989, vol. 3, doc. 40, pp. 22–23.

64 Es posible afirmar que el sistema de Sieyès es “democrático”, ya que tanto la entrada como la salida de ese sistema tienen su fuente exclusiva en aquello de lo que el pueblo lo alimenta. Ver Frank Ankersmit. “Representative Democracies Are Elective Aristocracies?...”. Esta afirmación se sostiene incluso en los casos en los que el pueblo se encuentra dividido sobre una cuestión política determinada. En efecto, el sistema garantiza que cualquiera que sea la decisión que se tome en última instancia, siempre estará de acuerdo con al menos una parte de los deseos del electorado. En este sentido, pues, la propuesta de Sieyès constituye

actual, el defecto de este sistema es que solo separa *parcialmente* soberanía y representación. En efecto, los miembros del legislativo son elegidos por el pueblo *y a la vez* tienen la última palabra en las discusiones entre los diputados del Tribunalado y el ejecutivo. Por consiguiente, en lo que a *ellos* respecta, todo el problema se les volverá a presentar nuevamente—y confieso que no veo ningún remedio para esto en el marco de la propuesta de Sieyès—.

Veamos, pues, cómo abordó este problema Benjamin Constant. Las ideas de Constant son acá objeto de interés, ya que fueron desarrolladas explícitamente como una respuesta a Rousseau. En efecto, Constant desarrolló el hábito de contemplar la Revolución francesa—y, sobre todo, el régimen del terror de Robespierre—como si fuera una especie de experimento de laboratorio capaz de permitir identificar con precisión los elementos negativos de la filosofía política de Rousseau. Sin duda, esto introduce un sesgo específico en su argumento, en la medida en que este tiende a centrarse en la forma en que las ideas de Rousseau sobre la soberanía y la representación podrían invitar a abusos del poder soberano como ocurrió con el caso de Robespierre. Las pruebas apuntan como principal culpable a la noción de soberanía de Rousseau. O, mejor dicho, a *todo* recurso a, o adopción de, la soberanía. Constant emplea muy ocasionalmente este término, y opta por un equivalente más o menos cercano de factura propia: *autorité sociale*—un término ambiguo que no fue claramente definido en ninguna parte, y que debería ser interpretado como una noción edulcorada de la soberanía—. Así pues, mientras que la respuesta de Sieyès a Rousseau consistió en otorgar el máximo grado de separación posible a la representación y la soberanía, la propuesta de Constant pretendió convertir esta última en una noción políticamente inofensiva.

No es fácil sintetizar las ideas relevantes de Constant, ya que en algunos casos son bastante confusas.⁶⁵ Su ataque a la noción de *volonté générale* de Rousseau comienza por objetar que cualquier forma de gobierno—como la teocracia, la monarquía o la aristocracia—sea solo legítima si cuenta con el apoyo de la *volonté générale*.⁶⁶ Sin duda,

sin duda—desde el punto de vista de la democracia—una mejoría con respecto a nuestras democracias representativas contemporáneas, donde tales garantías no existen. No obstante, desde el punto de vista de un gobierno eficaz, esto bien puede ser considerado una desventaja, ya que en política uno se ve obligado con frecuencia a llegar a arreglos que no tienen precedente en las posiciones políticas de las que nace el acuerdo. Ver Frank Ankersmit. *Political Representation...*, pp. 206–213.

65 En palabras de Holmes: "sus escritos [los de Constant], aunque nunca oscuros, son escurridizos y difíciles de sintetizar porque responden a aspectos muy opuestos de los problemas de su propio interés". Stephen Holmes. *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven, Yale University Press, 2011, p. 3.

66 Ver Benjamin Constant. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*

Constant no tiene en mente acá la *volonté générale* de Rousseau que formula los mandatos del soberano, sino la decisión sobre quién o qué será el soberano, dos cosas que Rousseau siempre mantuvo cuidadosamente separadas⁶⁷ (aunque no resulta inconcebible que, en el caso de que Rousseau hubiese debido apresurar una definición al respecto, hubiera estado de acuerdo en última instancia con Constant sobre la idea de que cualquier constitución debería contar con el apoyo del mayor número posible de las personas que conforman el pueblo). Un problema similar se presentó cuando Constant abordó lo que considera el mayor defecto de la filosofía política de Rousseau, a saber, su insistencia en que no existen límites a los poderes del legislador.⁶⁸ Como Constant subraya, es precisamente esto lo que volvió posible el régimen del terror de Robespierre; no habrían sido posibles abusos de poder tan execrables si se hubieran respetado los límites correspondientes a todo ejercicio de la soberanía. Dos consideraciones vienen al caso en relación con estas ideas de Constant.

En primer lugar, tales abusos solo pueden ser impedidos *si existe un poder soberano que los prohíba*. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 a la que el propio Constant hace referencia acá no es una revelación capaz de inspirar ni acciones concretas ni mucho menos todo un sistema político al momento mismo de penetrar la mente de alguien (como la de Jérôme Champion de Cicé⁶⁹). En efecto, para impedir y castigar cualquier infracción cometida, es preciso su ratificación por parte de las instituciones públicas, como la *Assemblée Nationale* en agosto de 1789. Así pues, en ausencia de una institución que tenga la *autoridad soberana* para hacerla cumplir y que tenga el deber de rendir cuentas de cómo ha hecho uso de su autoridad, la *Déclaration* continuará siendo una pieza vacía de retórica política. La pregunta inevitable es entonces: ¿de dónde proviene esta autoridad? ¿Por qué debemos obedecerla? ¿De qué manera cualquier respuesta a esa pregunta resuelve la cuestión de la autoridad soberana? Esto me trae a una segunda—y más relevante—observación. El defecto decisivo del planteamiento de Rousseau era, según Constant, la suposición de que, si en el contrato original, todos se

représentatifs. Berlin, De Gruyter, 2011, p. 101. [Traducción española de Víctor Goldstein: Principios de política aplicables a todos los gobiernos. Buenos Aires, Katz, 2010].

67 "Este (quien redacta la constitución) es el mecánico que inventa la máquina, aquel (el príncipe) no es más que el trabajador que la monta y la pone en marcha". Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social...*, p. 260.

68 A través de su insistencia en que deberían existir límites al poder del legislativo, Constant sigue claramente los pasos de Locke. Ver Ian M. Wilson. *The Influence of Hobbes and Locke...*, p. 38.

69 Ver Marcel Gauchet. *La Révolution des droits de l'homme*. Paris, Gallimard, 1989, pp. 36–59. NdT.

entregan a todos los demás, entonces nadie se entrega a nadie en particular. Sin embargo, como Constant sugiere:

La acción que se hace en nombre de todos, al estar necesariamente, por común acuerdo o por la fuerza, a disposición de uno solo o de algunos, redundan en que, cuando nos entregamos a todos, no sea cierto que no estemos entregándonos a nadie. Por el contrario, estamos entregándonos a aquellos que actúan en nombre de todos. De aquí se sigue que, al entregarse por entero, uno no se entrega en una condición igual para todos, puesto que algunos se aprovechan exclusivamente del sacrificio del resto.⁷⁰

Ahora bien, Constant repite acá portentosamente el propio argumento de Rousseau. En efecto, todas las sospechas de Rousseau con respecto de la representación tenían por fuente última, como se ha visto arriba, su desconfianza hacia las personas que hablan “en nombre de otros”—y de quienes dicen representar!—. En otras palabras, no hay ninguna razón para suponer que Rousseau hubiera sido menos crítico que Constant al condenar el régimen del terror de Robespierre como un ejemplo atroz de lo que puede ocurrir cuando los representantes se creen la encarnación del poder soberano.

Pasemos ahora a la teoría de la representación política de Constant. En primer lugar, descubriremos con cierto desconcierto que en las 859 páginas⁷¹ de su principal obra sobre filosofía política (la cual lleva incluso la expresión *gouvernement représentatif* en su título), Constant no abordó en ninguna parte la representación política. Sin embargo, afortunadamente lo hace en otros textos, particularmente en su célebre discurso de 1819 sobre la libertad de los antiguos y de los modernos. Constant califica allí el gobierno representativo como un descubrimiento “moderno”,⁷² del mismo modo que Rousseau había calificado la representación como institución “moderna” por sus orígenes en la Edad Media. Sin embargo, también es “moderno” en el sentido de ser el sistema político de la época en la que los ciudadanos—a diferencia de los de la Atenas o la Roma clásicas—no tienen ya el tiempo para debatir y decidir por sí mismos las cuestiones políticas y, por lo tanto, prefieren delegar esta tarea a sus representantes. En palabras de Constant:

De ahí viene, señores, la necesidad del sistema representativo. El sistema representativo no es más que una organización mediante la cual una nación

70 Benjamin Constant. *Principes de politique...*, p. 116.

71 En la reciente edición de sus *Œuvres complètes* (Berlín, De Gruyter, 2011).

72 Benjamin Constant. *The Liberty of the Ancients Compared With That of the Moderns*, en Id.: *Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 310. [Traducción española de Carlos Patiño Gutiérrez: “Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos”, *Libertades*, Nº 3, 2013, pp. 83–95].

encarga a unos cuantos individuos que hagan lo que ella misma no puede o no quiere hacer. Los pobres se ocupan de sus propios asuntos; los ricos contratan procuradores. [...] El sistema representativo es una procuración conferida a un cierto número de hombres por la masa del pueblo, que quiere que sus intereses sean defendidos y que sin embargo no tiene tiempo de defenderlos siempre por sí mismo. [...] Los pueblos que, con el fin de gozar de la libertad que les corresponde, recurren al sistema representativo, deben ejercer una vigilancia activa y constante sobre sus representantes, y reservarse—para épocas con intervalos relativamente breves—el derecho de apartarlos en caso de que hayan engañado su confianza y revocar los poderes de los que hubiesen abusado.⁷³

No caben dudas de que esta es una idea sumamente razonable y ofrece una imagen perfectamente aceptable de la práctica de nuestras democracias representativas contemporáneas. Sin embargo, el verdadero problema teórico se difumina. En efecto, supongamos que existe el conflicto entre el pueblo y los representantes del pueblo al que alude Constant. ¿Quién apartará a estos últimos? ¿El pueblo, iniciando tal vez una revolución contra sus gobernantes? ¿O, hipotéticamente, apelando de forma más pacífica a una institución a la que pueda hacer llegar sus quejas y que tenga el poder de actuar en consecuencia? Tal institución existe afortunadamente: el Parlamento. Por desgracia, esta es precisamente la institución contra la que el pueblo se rebela y que, al parecer, tiene una visión del asunto en cuestión diferente a la del pueblo. Evidentemente, si no fuera así, no existiría conflicto alguno entre el pueblo y sus representantes. Así pues, esta idea no contribuye a resolver el problema ocasionado por la imagen optimista que Constant tiene de los sistemas representativos, y, por consiguiente, el conflicto conceptual entre representación y soberanía reemergerá inevitablemente. En el esquema de la democracia representativa de Constant, el teórico burkeano probablemente optará por la representación, mientras su rival rousseauiano optará por la soberanía. En todo caso, el único mérito de la forma en que Constant plantea el dilema es que es tan vaga que vuelve invisible al dilema junto con todas sus implicaciones.

Llegamos así, finalmente, a la forma en la que los liberales doctrinarios desarrollaron la cuestión que ocupa la atención de este ensayo. Rosanvallon ha escrito sobre la concepción que los liberales doctrinarios poseían de la soberanía y la representación: “Sus desarrollos sobre este punto marcan una ruptura brutal con la mayoría de los escritos anteriores. El término ‘representación’ adquiere para ellos un sentido nuevo. [...]”. Conciben al

73 Benjamin Constant. *Liberty of the Ancients and Moderns...*, pp. 325–326. Constant retoma acá la teoría de la representación de Sieyès, quien, a su vez, la había desarrollado aplicando a la política la teoría de la división del trabajo de Adam Smith.

gobierno representativo, ante todo, como un operador social dinámico”.⁷⁴ Sería apropiado agregar que los liberales doctrinarios permanecieron bastante cerca de Constant. Para empezar, retomaron de él la idea de que, en una democracia representativa, los ciudadanos delegan su soberanía en sus representantes.⁷⁵ Es más, su principal tesis proponía una “soberanía de la razón”, anticipada ya por Benjamin Constant en su *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, publicado en dos partes en 1822. Dos elementos pueden ser claramente identificados en la idea de la soberanía de la razón.

En primer lugar, se produce acá un alejamiento del voluntarismo de la *volonté générale* de Rousseau⁷⁶ hacia un cognitivismo en el sentido de que el ejercicio de la soberanía consiste, ante todo, para los liberales doctrinarios, una cuestión de averiguar lo que es verdadero, justo, prudente, y que sirve al interés público. En segundo lugar, tales verdades solo pueden ser descubiertas en la interacción entre el gobierno y la sociedad, y es precisamente esto lo que pretende revelar la representación política: “Lo propio del sistema representativo, y también su gran ventaja, consiste en revelar sin cesar la sociedad a su gobierno y a sí misma, y el gobierno a sí mismo y a la sociedad”.⁷⁷ Así pues, la representación es un espejo en el que la sociedad y el gobierno pueden reconocerse mutuamente y descubrir la verdad social y política que debe guiar las acciones del gobierno.

De esto se desprenden otras dos conclusiones más. En primer lugar, aquel giro cognitivista en la forma de concebir la soberanía implica que ninguna persona o institución puede proclamarse depositaria de la verdad soberana. No hay más que una búsqueda continua de esa verdad, y eso requerirá una entrega permanente tanto de la sociedad como del gobierno. En palabras de Guizot:

El derecho de soberanía no pertenece a nadie, porque el conocimiento pleno y continuo, la aplicación fija e imperturbable de la justicia y de la razón no pertenecen a nuestra naturaleza imperfecta. [...] Lo que digo es que el gobierno representativo no atribuye el derecho de soberanía a nadie, que todos los poderes se agitan en su seno para descubrir y ajustarse de forma fiel a la norma que debe regir su acción, y que el derecho de soberanía solo les es reconocido a condición de que lo justifiquen incesantemente.⁷⁸

74 Pierre Rosanvallon. *Le Moment Guizot*. Paris, Gallimard, 1985, p. 55. [Traducción española de Hernán M. Díaz: *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Buenos Aires, Biblos, 2015.]

75 “Es cierto que la soberanía está en ti y solo en ti; pero, sin perderla, puedes delegarla. Lo haces todos los días, confías a tu procurador la gestión de tus asuntos, a tu médico la de tu salud, a tu abogado la de tus litigios”. François Guizot. *Histoire du gouvernement représentatif...*, pp. 83–84. Un cínico nos recordará acá el proverbio: “quien delega, abdica”.

76 “Los propios votantes no dicen de antemano a sus diputados: ‘Esta es nuestra voluntad, que sea ley’”. François Guizot. *Histoire du gouvernement représentatif...*, vol. 1, p. 74.

77 Citado en Pierre Rosanvallon. *Le Moment Guizot...*, p. 55.

78 François Guizot. *Histoire du gouvernement représentatif...*, vol. 1, pp. 72–73. Ver también

Podría afirmarse que este es el núcleo del liberalismo de los liberales doctrinarios: negar que cualquier persona o institución pueda presentar sus ideas como la verdad política absoluta (aunque exista siempre el deber de intentar aproximarse a ella lo más posible) es, de hecho, la reivindicación más práctica y elegante que pueda ser concebida de la libertad política—y que fue reiterada por los pensadores liberales del siglo XX, como Popper y Hayek—.79 Sin embargo, más importante aún es un cambio fundamental en la forma de concebir la representación. La concepción liberal doctrinaria de la soberanía de la razón asigna a la representación la tarea de recolectar las semillas de la razón diseminadas por toda la sociedad y transportarlas a la asamblea de la nación y al espíritu de los políticos que deben decidir sobre los asuntos de interés público. La representación ya no tiene acá la tarea de establecer de algún modo en la capital una copia en miniatura de la nación en su conjunto más o menos fiel, sino que más bien debe ser considerada como una delgada red de conductos construidos sobre toda la superficie de la sociedad, a lo largo de la cual todas las ideas provechosas sobre cómo dirigir el país son conducidas hasta los responsables de la toma de decisiones públicas.⁸⁰ Es este desplazamiento en la noción de representación lo que Guizot tenía en mente cuando escribió el pasaje que ha sido citado como epígrafe al comienzo de este ensayo.

La perenne tensión entre soberanía y representación ha desaparecido acá. De hecho, cada una de las dos se apoya ahora en la otra. La representación es necesaria para otorgar a la soberanía de la razón su contenido concreto en casos individuales de toma de decisiones públicas; y la soberanía de la razón es necesaria para garantizar que la sabiduría política (“la sabiduría de las multitudes”, como se dice hoy en día) adquirida en el proceso de representación triunfe en el debate político y se materialice en decisiones políticas. Ambas nociones—representación y soberanía—han sido *sociologizadas* en el sentido de que expresan procesos fundamentalmente sociológicos y ya no deben considerarse como categorías que definen la relación constitucional entre el electorado y el Estado.⁸¹ En palabras de Rosanvallon: “Es así, de una manera socioló-

pp. 82–85.

79 Se puede recordar acá también la observación de Kelsen: “Por eso el relativismo es la cosmovisión que presupone el pensamiento democrático” Hans Kelsen. *Vom Wesen und Wert...*, p. 101.

80 “Todas las combinaciones de la máquina política deben tender, pues, [...] a extraer de la sociedad todo lo que ésta posee de razón, de justicia, de verdad”. François Guizot. *Histoire du gouvernement représentatif...*, vol. 2, p. 75. Ver también vol. 1, p. 95.

81 “Sociedad y gobierno se involucran mutuamente; no hay ya sociedad sin gobierno, como tampoco gobierno sin sociedad”. François Guizot. *Histoire du gouvernement représentatif...*, vol. 1, p. 68.

gica, que los doctrinarios resolvieron el problema planteado por la presencia-ausencia del derecho de soberanía. Superaron las contradicciones prácticas del pensamiento liberal corriente por medio de la sociología”.⁸²

7. Epílogo

Tras la sociologización, por parte de los liberales doctrinarios, del conflicto entre soberanía y representación, la cuestión tratada en este ensayo desapareció de la agenda de la filosofía política. Sería precipitado, a mi parecer, inferir que la solución liberal doctrinaria del conflicto fue aceptada universalmente.⁸³ Probablemente esté más próximo a la verdad el pensar que la sociologización e historización de la filosofía política en el siglo XIX volvió a la mayoría de los filósofos políticos indiferentes a lo que tanto había ocupado a la generación de los Burke, los Rousseau, los Sieyès y los Constant. Así ha permanecido hasta la actualidad. Con una excepción elocuente, sin embargo. Al declarar la guerra a la sociologización del pensamiento constitucional con su *Reine Rechtslehre*⁸⁴ (“teoría pura del derecho”), Hans Kelsen desenterró todos estos viejos problemas de nuevo. Al discutir el rol del representante (burkeano) moderno, escribió:

En efecto, es solo con esta declaración de independencia del Parlamento respecto del pueblo que nace originalmente el Parlamento moderno, el cual se diferencia claramente de las antiguas asambleas estamentales, cuyos miembros, como es bien sabido, estaban ligados por los mandatos imperativos de sus electores, ante los cuales debían rendir cuentas. La ficción de la representación busca legitimar el parlamentarismo desde la perspectiva de la soberanía popular.⁸⁵

Así pues, ¿cómo debemos reaccionar a esto? Quizá un enfoque práctico sea lo más recomendable: ¿pueden las discusiones de hace casi dos siglos arrojar alguna luz nueva sobre la complicada situación política actual?

82 Pierre Rosanvallon. *Le Moment Guizot...*, p. 93.

83 Es indudablemente cierto, sin embargo, que, en la moderna teoría de los sistemas (Luhmann y Willke) y en la teoría contemporánea de la gobernanza —posiblemente la filosofía política de nuestro tiempo—, tanto la soberanía como la representación política han sido sigilosamente suprimidas de una manera bastante parecida a aquella con la que los liberales doctrinarios lograron el mismo propósito dos siglos atrás.

84 “De una manera completamente acrítica, la jurisprudencia se ha confundido con la psicología y la sociología, con la ética y la teoría política”. Hans Kelsen. *Reine Rechtslehre...*, p. 1. En su teoría pura del derecho, Kelsen intentó emancipar el pensamiento jurídico de tales influencias.

85 Hans Kelsen. *Vom Wesen und Wert...*, p. 30–31.

Personalmente, me inclinaría por una respuesta afirmativa. Es posible afirmar que nuestros representantes contemporáneos se sienten cada vez más divididos por su tarea de representar al pueblo, por un lado, y por su rol de legisladores, por otro. Dos acontecimientos relativamente recientes revisten especial importancia en este contexto: la desideologización de la política en las dos últimas décadas y el carácter cada vez más técnico de nuestros principales problemas políticos. Mientras el ciudadano y su representante estuvieron unidos por una ideología compartida, y mientras el ciudadano pudo tener un conocimiento razonablemente preciso de los principales dilemas políticos del momento, la tensión entre representación y legislación pudo mantenerse imperceptible. Sin embargo, es posible que haya llegado el momento en que el representante tenga que decidir si prefiere ser un tribuno popular al estilo de Sieyès o el nieto tecnocrático del representante de Guizot, a la búsqueda permanente de “la soberanía de la razón”.

Bibliografía

- Ankersmit, Frank. *Political Representation*. Stanford, Stanford University Press, 2002.
- “What if Our Representative Democracies Are Elective Aristocracies?”, *Redescriptions*, Vol. 15, Nº 1, 2011, pp. 21–44.
- Bodin, Jean. *Les Six livres de la République*. Paris, [1567] 1583. [Traducción española de Gaspar de Añastro Isunza: *Los seis libros de la República*. 2 vols. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.]
- *On Sovereignty: Four Chapters From the Six Books of the Commonwealth*. Edición y traducción de Julian H. Franklin. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Burke, Edmund. *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*. 12 vols. Boston, Little, Brown, and Company, 1865–1867.
- Constant, Benjamin. *The Liberty of the Ancients Compared With That of the Moderns*, en Id.: *Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 307–328 [Traducción española de Carlos Patiño Gutiérrez: “Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos”, *Libertades*, Nº 3, 2013, pp. 83–95].
- *Œuvres complètes*. Berlin, De Gruyter, 2011.
- *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs*. Editado por Kurt Kloocke. Berlin, De Gruyter, 2011. [Traducción española de Víctor Goldstein: *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*. Buenos Aires, Katz, 2010.]
- Fralin, Richard. *Rousseau and Representation: A Study of the Development*

- of his Concept of Political Institutions*. New York, Columbia University Press, 1978.
- Fukuyama, Francis. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. London, Profile Books, 2011. [Traducción española de Jorge Paredes: *Los orígenes del orden político. Desde la prehistoria hasta la Revolución francesa*. Barcelona, Deusto, 2017.]
- Guizot, François. *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*. 2 vols. Meline, Cans et Cie., Bruxelles, 1851. [Traducción española de Marceliano Acevedo Hernández: *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*. Oviedo, KRK Ediciones, 2009.]
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, [1651] 1991. [Traducción española de Carlos Balzi: *Leviatán*. Buenos Aires, Colihue, 2019.]
- Holmes, Stephen. *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven, Yale University Press, 2011.
- Horowitz, Asher. *Rousseau, Nature and History*. Toronto, University of Toronto Press, 1987.
- Jouvenel, Bertrand de. *De la souveraineté. À la recherche du bien publique*. Paris, Librairie de Médicis, 1955. [Traducción española de Leandro Benavides: *La soberanía*. Granada, Comares, 2000.]
- Kelsen, Hans. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Tübingen, Mohr, 1929. [Traducción española de Juan Luis Requejo Pagés: *De la esencia y valor de la democracia*. Oviedo, KRK Ediciones, 2009.]
- *General Theory of Law and State*. Cambridge, Harvard University Press, 1946. [Traducción española de Eduardo García Máynez: *Teoría general del Derecho y del Estado*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.]
- *Reine Rechtslehre*. Wien, Deuticke, 1960. [Traducción española de Gregorio Robles: *Teoría pura del derecho. Introducción a los problemas de la ciencia jurídica*. Madrid, Trotta, 2011.]
- Krasner, Stephen D. *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton, Princeton University Press, 1999. [Traducción española de Ignacio Herrera: *Soberanía. Hipocresía organizada*. Barcelona, Paidós, 2001.]
- Morgan, Edmund S. *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. New York, W.W. Norton, 1988. [Traducción española de Julio Sierra: *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.]
- Philpott, Daniel. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shape Modern International Relations*. Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Rosanvallon, Pierre. *Le Moment Guizot*. Paris, Gallimard, 1985. [Traducción española de Hernán M. Díaz: *El momento Guizot. El liberalismo*

- doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Buenos Aires, Biblos, 2015.]
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social, ou Principes du droit politique*. Paris: Garnier/Flammarion, [1762] 1962. [Traducción española de Gabriela Domecq: *El contrato social*. Buenos Aires, Colihue, 2017.]
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago, University of Chicago Press, [1922] 2005. [Traducción española de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez: *Teología política*. Madrid, Trotta, 2009.]
- Sieyès, Emanuel. *Œuvres de Sieyès*. 3 vols. Paris, Edhis, 1989.
- Urbinati, Nadia. "Representative Democracy and Its Critics", en Sonia Alonso, John Keane y Wolfgang Merkel (eds.): *The Future of Representative Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 23-49.
- Wilson, Ian M. *The Influence of Hobbes and Locke in the Shaping of the Concept of Sovereignty in Eighteenth Century France*. Banbury, Voltaire Foundation, 1973.



La degeneración como metáfora absoluta en el siglo XIX francés¹

Ingrid Sánchez Téllez

ingrid.sanchez.tellez@gmail.com

Universidad Central de Chile, Santiago, Chile

Resumen

El objetivo de este artículo es aplicar la metodología histórico-filosófica propuesta por Hans Blumenberg, la *metaforología*, para rastrear la historia de la metáfora *dégénérescence* en el siglo XIX francés que repercutió en la literatura de la época. Para tal fin, el artículo indaga en un conjunto de metáforas socialmente relevantes y una metáfora transversal con la cual adquiere sentido el lenguaje en los textos históricos, literarios y filosóficos. El artículo está dividido en tres partes. La primera parte estudia el concepto de *degeneración hereditaria* como uno de los principales modos de representación histórica y médica de la época. Desde su comienzo en Francia a finales del siglo XVIII con la publicación de tratados y tesis sobre las enfermedades transmitidas de una generación a otra, la *degeneración* dio cuenta de una ideología degenerativa de la moral en la sociedad decimonónica. La segunda parte documenta la aparición del término *dégénérescence* y describe su formación como concepto histórico y médico de Francia entre 1871 y 1893. La tercera parte ejemplifica las principales metáforas descritas en la obra de Émile Zola, *Les Rougon-Macquart*, para explicitar de qué manera la herencia degenerada, en el pensamiento decimonónico, justificó las reformas arquitectónicas, las discriminaciones

¹ Agradezco los comentarios y las sugerencias de los pares ciegos, quienes ayudaron a robustecer y afinar los supuestos y las implicaciones de este trabajo.

raciales y los antagonismos de clase que se describieron en la literatura de la época. Como conclusión, el estudio del funcionamiento de la metáfora absoluta *dégénérescence* permite postular que no puede entenderse el naturalismo sin las teorías biológicas del cuerpo enfermo y, por extensión, de la decadencia social del Imperio, la monarquía y la nación.

Palabras clave: *degeneración*, metaforología, Émile Zola, naturalismo francés, narrativa del siglo XIX.

Abstract: Degeneration as an Absolute Metaphor in Nineteenth-Century France

The objective of this article is to apply the historical-philosophical methodology proposed by Hans Blumenberg, *the metaphorology*, to trace the history of the *dégénérescence* metaphor in the French nineteenth century that had repercussions on the literature of the time. To this end, the article traces a set of socially relevant metaphors and a transversal metaphor with which language acquires meaning in historical, literary and philosophical texts. The article is divided into three parts. The first part studies the concept of *hereditary degeneration* as one of the main modes of historical and medical representation of the time. Since its beginning in France at the end of the eighteenth century with the publication of treatises and theses on diseases transmitted from one generation to another, *degeneration* has revealed a degenerative ideology of morality in nineteenth-century society. The second part documents the appearance of the term *dégénérescence* and describes its formation as a historical and medical concept in France between 1871 and 1893. The third part exemplifies the main metaphors described in the work of Émile Zola, *Les Rougon-Macquart*, to explain how the *hereditary degeneration*, in nineteenth-century thought, justified architectural reforms, racial discrimination and class antagonisms. In conclusion, the study of the operation of the absolute metaphor *dégénérescence* allows us to postulate that naturalism cannot be understood without the biological theories of the sick body and, by extension, of the social decline of the Empire, the monarchy and the nation.

Keywords: *Degeneration*, Metaphorology, Émile Zola, French naturalism, Nineteenth-century narrative.

Recibido el 4 de abril de 2023

Aceptado el 16 de mayo de 2023



El siglo XIX fue una época en que los diversos avances y descubrimientos científicos conquistaron otros campos del saber, tales como la literatura y las artes. La gran mayoría de la literatura decimonónica estuvo atravesada por una pretensión científica, una necesidad por mostrar que la “verdad” del conocimiento o de las pasiones humanas podía retratarse en las páginas de una novela. Durante la primera mitad del siglo XIX, el argot de los bajos fondos utilizado en obras literarias sirvió como uno de los componentes principales para satanizar los callejones y las tabernas. Por el contrario, en la segunda mitad, la jerga utilizada asimiló a los obreros y campesinos como una clase social más cercana y no como una raza opuesta. En ambos casos, la “verdad” de una época se plasmó en la literatura a través del lenguaje, de los modos de vida y de las enfermedades.

El objetivo de este artículo consiste en una revisión metaforológica de la *degeneración* en los textos literarios. Para tal fin, el artículo rastrea, en algunos textos literarios del siglo XIX francés, algunas obras historiográficas y tratados médicos el uso de la palabra *dégénérescence* y su actual significado: la desviación patológica de la psique.

La hipótesis de este artículo es que la metáfora *dégénérescence* permite explicar la producción literaria del periodo referido, precisamente porque se trata de un concepto histórico fundamental, tal como fue postulado por la obra de Reinhart Koselleck. Por tal razón, el motivo de fondo de este artículo es postular la importancia de estudiar la metáfora degenerativa como un modo de historicidad, ya que es índice de realidad y factor de cambio histórico.

La metodología utilizada, la *metaforología*, rastrea las condiciones sociohistóricas para probar cómo los fenómenos literarios son efecto, en ocasiones, de transformaciones históricas, científicas y médicas. Hans Blumenberg planteó la *metaforología* en *Paradigmas para una metaforología* en el Seminario de Hermenéutica y Poética en los años 1960.² La metaforología surgió como respuesta a lo que ni la hermenéutica ni la historia conceptual daban cuenta: los conceptos inconceptuales que sólo pueden evidenciarse por medio de las metáforas que los describen. Los conceptos inconceptuales no pueden seguir un registro totalmente histórico; es por ello que requieren del estudio de la metáfora y sus usos en el habla coloquial. Blumenberg rastreó cómo el lenguaje natural y el lenguaje filosófico poseen en su origen un lenguaje poético. Además,

2 El Seminario de Hermenéutica y Poética consistió en una serie de conferencias y debates de historia conceptual generados para evitar las tensiones epistemológicas entre la historia y la teoría. En él surge la metaforología como aportación de Blumenberg a la discusión entre Hans-Georg Gadamer y Reinhart Koselleck. Gadamer apuesta por la hermenéutica, por el sentido universal en el libro *Verdad y método*; Reinhart Koselleck, por la historia conceptual y funda el *Diccionario de historia de los conceptos fundamentales*.

probó en su libro, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, que la historia de las ciencias físicas y matemáticas no estaban exentas de esta prescripción. Tanto la astronomía moderna como el giro copernicano tuvieron un origen metafórico, un origen que provino de una raíz poética.

La metaforología planteada por Blumenberg no es un método exacto, sino un análisis metaforológico del concepto de *verdad* como luz. Blumenberg rastrea desde Platón a Descartes cómo la verdad es metáfora de la luz frente a la oscuridad como falsedad o desconocimiento. Por lo tanto, la metaforología es un estudio histórico-teórico (sincrónico y diacrónico) de las metáforas. El proceso metodológico de la metaforología consiste en la exploración de la dimensión simbólica que puede o no estar en la metáfora. Como metodología, la metaforología es un instrumento que ayuda a identificar cómo algunas metáforas cristalizan modos de historicidad; puesto que son índices de realidad y factor de cambio histórico. Nos ayudan a identificar, distinguir y separar épocas por medio del uso e intensificación de algunas metáforas.

La historia conceptual de Blumenberg resulta fundamental para develar las relaciones existentes entre la literatura y los diversos campos de estudio; labor que la filosofía ha cargado. Aunque la historia conceptual surgió en el seno de un cruce disciplinario, las ciencias de la literatura (nombre designado en Alemania) no obtuvieron desarrollos tan intensos como en otros campos.

La historia de los conceptos literarios no ha logrado consolidarse debido, entre otras razones, a que la historia sigue utilizando los textos literarios como fuente histórica y no a la inversa. Los textos históricos pueden también interpretarse como textos con potencial literario. En el caso de esta investigación, el análisis de los textos literarios se realiza con el mismo rigor historiográfico que un texto del pasado y, al mismo tiempo, los textos históricos son reconstruidos para fines estrictamente literarios. Estudiar la realidad para determinar la creación novelística e imaginativa de Émile Zola posee un potencial ideológico importante que, en los estudios culturales corresponden a las entrevistas o a la memoria. El potencial subversivo de la ficción, en el caso específico de Zola, consiste en que la literatura naturalista se convierte en un instrumento contra el orden político establecido, contra el proyecto de nación francesa, contra la idea de progreso y contra las consecuencias del capitalismo industrial. El pensamiento histórico está presente en la narrativa.

Por consiguiente, la metaforología aplicada a la literatura de Émile Zola permite estudiar cómo es que la *degeneración* activa la narrativa mientras devela los desarrollos históricos. De igual modo, dicha metáfora enmarca las tradiciones científicas, los avances metodológicos y

las concepciones literarias en un tiempo y espacio específico: la Francia decimonónica.

Está claro que la formación de una teoría literaria como el naturalismo está precedida por una serie de reflexiones médicas, patológicas, nosográficas y científicas que conducen a una labor moral del escritor. Es por lo que estudiar cómo opera la *degeneración* en las diversas metáforas orgánicas a lo largo de la narrativa zoliana posibilita el estudio de espacios sociales, problemas políticos y dilucidaciones ideológicas de una época, que atraviesan el campo literario.

Por lo anterior, el aporte de la investigación consiste en argumentar que la *degeneración* literaria evidencia espacios invisibilizados por la sociedad decimonónica. De manera que la metáfora literaria *dégénérescence* es una biologización de la herencia. La metáfora *dégénérescence* es la articulación literaria entre la ideología científica y la moral de una época. Resulta relevante para este estudio el proceso en que un concepto médico (*dégénération*) se asimila como parte del lenguaje cotidiano (*dégénére*) hasta transformarse en una metáfora literaria (*dégénérescence*), ya que permite acceder a un momento histórico en que el desarrollo de la ciencia se convirtió en un proyecto discursivo científico que permeó en la literatura. El control higiénico, las remodelaciones y los tratados degenerativos tienen historicidad; están ligados a las prácticas médicas, políticas y literarias. El higienismo y los tratados degenerativos en la literatura naturalista visibilizan espacios de representación del conflicto social, ya que la lógica política de la Francia del siglo XIX queda altamente codificada por los usos sociales de la medicina. La literatura naturalista expresa este proceso.

Los lugares en las novelas de Émile Zola, así como los tejidos del cuerpo, pueden analizarse por su composición, estructura y características, pueden estudiarse por las metáforas que evidencian accidentes hereditarios y cambios en los temperamentos e instintos de los personajes. Las metáforas espaciales muestran los vicios hereditarios o las lesiones orgánicas de los miembros familiares de *Les Rougon-Macquart*, así como también reflejan el pensamiento de una época: los problemas sociales como enfermedades médicas. Por tal razón, resulta necesario examinar de qué manera la metaforología médica es importada por Émile Zola a la literatura para surgir después como metáfora de una época en el uso de la palabra *dégénére*.

Conviene aclarar que este estudio no consiste en un catálogo exhaustivo de todas las metáforas –tarea imposible e infructuosa–; por el contrario, la metodología permite seleccionar las metáforas que son histórica y socialmente significativas. Como argumentó Reinhart Koselleck para el caso de la formación de los conceptos, algunas metáforas operan

como conceptos históricos fundamentales.³ La diferencia entre el método histórico conceptual de Koselleck y el método metaforológico de Blumenberg radica en que para el segundo, las metáforas no sólo operan como conceptos históricos fundamentales, sino que estructuran el mundo para determinar la totalidad de la realidad. La historia de las palabras para Blumenberg constituye una forma de acceder a las transformaciones históricas que han establecido sistemas, escuelas o movimientos político-sociales. La degeneración, como concepto histórico fundamental, permite comprender gran parte de la lógica de una época: textos filosóficos, políticos, literarios. La metáfora degenerativa en la literatura y en los tratados médicos de la época se ubica entre lo biológico y lo maquínico; forma parte de un tercer campo semántico que organiza la relación entre la vida y la técnica, la modernidad y la tradición, la salud y la enfermedad. La operación metafórica y su articulación mediante una lógica de decadencia destaca la cuestión sobre la técnica y la modernidad. Es decir, la modernidad no se refiere a la máquina como un organismo, sino a los organismos cuyas funciones fisiológicas se asemejan al funcionamiento de una máquina: aparato digestivo, aparato respiratorio, aparato circulatorio, etcétera. Los aparatos maquínicos del cuerpo como piezas independientes pero organizadas dentro de un mecanismo (el cuerpo humano) más grande. Pensar a los organismos como máquinas nos remite a una interpretación de la *physis* como *téchne*. En definitiva, la *degeneración* se comporta, como lo ha explicado el teórico Jean-Louis Déotte como un *aparato (appareil)* estético. Para Déotte, un *aparato* es aquella relación entre lo que “aparece” y la “técnica”: una “existencia de épocas de la sensibilidad”.⁴ Los aparatos son los que redefinen la sensibilidad de una época. En ese sentido, la *degeneración* como *aparato estético* permite elucidar la combinación entre lo orgánico y lo maquínico, propio de la lógica cultural de la Francia decimonónica.⁵

3 Ver Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, [2000] 2012, p. 40.

4 Ver Jean-Louis Déotte. *¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard, Rancière*. Santiago de Chile, Metales Pesados, [2007] 2012, p. 138.

5 Conviene diferenciar el término propuesto por Jean-Louis Déotte, *aparato estético*, de mi propuesta interpretativa: *artefacto literario*. Por un lado, la *degeneración* es un *aparato estético* porque redefine la sensibilidad del siglo XIX: la idea de que la sociedad, la familia y el cuerpo se degeneran por las relaciones con el espacio, los temperamentos y la herencia. La literatura decimonónica y el estudio metaforológico del concepto *dégénérescence* prueban que la *degeneración* puede ser interpretada como *aparato estético*, ya que redefinen el pensamiento de una época. Por otro lado, los *artefactos literarios* son aquellos elementos externos al texto literario que estructuran la narrativa y configuran la novelística. En el caso específico de Émile Zola, los *artefactos literarios* son el árbol genealógico y los mapas. Estos elementos forman parte de un sistema cartográfico que se configura como parte indispensable de la creación novelística. En la literatura decimonónica francesa, un *artefacto* literario puede ser la ciencia, ya que se incorpora en la trama de autores como Eugène Sue, Honoré de Balzac, Brillat-Savarin, entre otros, por medio de la fisiología, la pedagogía y la moral.

La función orgánica/maquinica de los espacios es una herramienta de representación que articula la ideología científica decimonónica con la decadencia política, social y familiar: la decadencia del rey en paralelo con la decadencia del poder político, de un grupo social (la aristocracia), de la familia y del individuo.

Las metáforas de la degeneración hereditaria en las novelas de Émile Zola, que el naturalismo explicita por medio de las predeterminaciones hereditarias de los personajes y su relación con el medio ambiente, permiten comprender el pensamiento científico del siglo XIX y las pretensiones científicas del autor. No sólo se heredan riquezas benéficas, sino también se heredan las enfermedades, los hábitos y las costumbres.

Finalmente, el artículo está dividido en dos partes. La primera parte, “La construcción de la metáfora de la *dégénérescence*”, documenta la aparición del término *dégénération* y describe su formación como concepto histórico y médico de Francia entre 1871 y 1893. La segunda parte, “Las metáforas degenerativas en la obra de Émile Zola”, analiza cómo el concepto *dégénération* se transformó en una metáfora literaria (*dégénérescence*) que explica la estructura psíquica de algunos personajes pertenecientes a la saga *Les Rougon-Macquart*.

La construcción de la metáfora de la *dégénérescence*

“Los pueblos perecen porque se han degenerado, y no por otra causa. [...] Si mueren, es porque ya no poseen, para atravesar los peligros de la vida, el mismo vigor que tenían sus antepasados; en una palabra, porque han *degenerado*”,⁶ aseveró Joseph Arthur Gobineau, considerado uno de los precursores del racismo moderno. Los estudios de Augustin Thierry y Henri Boulainvillier, que propusieron el vínculo entre la raza y la clase, sirvieron de fundamento para el pensamiento racial de Gobineau. El interés por la obra de Gobineau respondió a la necesidad por elucubrar teorías políticas que explicaran la degeneración social y política de Francia en esa época.

La idea de degeneración hereditaria comenzó en Francia a finales del siglo XVIII con la publicación de tratados y tesis sobre las enfermedades transmitidas de una generación a otra. El primero de ellos fue el caso de Georges Buffon quien, desde 1766, dio una primera explicación sobre las variaciones de la especie humana como un fenómeno de degeneración. La disminución o la desaparición de ciertas especies que llamó *dégénération* está contenida en el tomo XIV de *L'Histoire naturelle*.

6 Joseph Arthur Gobineau. *Escritos políticos*. México, Extemporáneos, [1851] 1973, p. 128.

El segundo de ellos fue Johann Blumenbach quien retomó la teoría de Buffon para explicar las variaciones físicas en los seres humanos. Blumenbach escribió una tesis médica titulada *De generis humani varietate nativa* (1775) y en ella planteó la idea de una *degenerat* (degeneración) como las variaciones de la especie humana y su separación con la variedad caucásica.⁷ Más tarde, Alexis Pujol envió a concurso un tratado titulado *Essai sur les maladies héréditaires* (1787) en el cual estudiaba la transmisión de las patologías de los padres a los hijos y sus apariciones posteriores al linaje familiar, las enfermedades congénitas y las herencias de los temperamentos y hábitos. Nueve años después, François-Emmanuel Fodéré escribió un tratado titulado *Traité de Médecine Légale et d'hygiène publique ou de police de santé: adapté aux codes de l'Empire français et aux connaissances actuelles, à l'usage des gens de l'Art, de ceux du Barreau, des jurés et des administrateurs de la santé publique, civile, militaire et de marine* (1798) diferenciando las enfermedades contagiosas de las hereditarias. Tanto Alexis Pujol como François-Emmanuel Fodéré creyeron, al igual que el alemán Johann Peter Frank,⁸ que el trabajo de la policía de salud debía establecer un orden en los ejercicios médicos, además de un orden social.

La policía de salud pública debe vigilar también especialmente en que haya un orden establecido para el ejercicio [*sic*] de la Medicina y Cirugía, para las Comadres, para el ejercicio [*sic*] de la Farmacia y de la Droguería, y para todo concerniente a la venta o despacho de aquellas cosas que pueden ser remedios o venenos.⁹

El alemán Johann Peter Frank mostró que el ejercicio médico y la policía vigilante debían trabajar juntos para controlar el ejercicio de la medicina. Esto supuso que el ejercicio médico, desde el siglo XVIII, formó parte de los asuntos de Estado. La relación medicina-Estado repercutió en la creación de numerosos grupos de vigilancia, como los higienistas franceses, quienes comenzaron la tradición de los tratados sobre enfermedades hereditarias.

7 Ver Johann Blumenbach. *De generis humani varietate nativa*. Gottingae, Vandenhoeck & Ruprecht, 1794, p. 114.

8 El estudio biográfico titulado "Johann Peter Frank y la medicina social" de Carlos E. Medina-De la Garza y Koschwitz Martina-Christine permite comprender las contribuciones del médico e historiador Johann Peter Frank (considerado el padre de la medicina social) a la prevención e higiene social. En la actualidad, los estudios de Peter Frank sobre medicina social han sido ampliamente estudiados. Ver Carlos E. Medina-De la Garza y Martina-Christine Koschwitz. "Johann Peter Frank y la medicina social", *Medicina Universitaria*, Vol.13, N° 52, 2011, pp. 163-168.

9 François-Emmanuel Fodéré. *Las leyes ilustradas por las ciencias físicas o tratado de Medicina Legal y de Higiene pública*. Madrid, Imprenta Real, 1802, p. 129.

Durante el siglo XIX aumentó la publicación de tratados que explicaron la degeneración del organismo y su relación con los espacios que se habitan. Incluso, se estudió el origen de las causas físicas y morales del delito: la herencia de los padres y de los lugares. Un ejemplo de ello fue la *hérédité dissimilaire* de Prosper Lucas, la cual sirvió a las obras degeneracionistas que mostraban la predisposición del cuerpo a las patologías. Ciertos individuos, según su herencia, estaban predispuestos a enfermedades mentales que podían, o no, identificarse desde antes de su aparición. Además, un tratamiento eficaz consistía en alejar al individuo de su condición social, del espacio que lo determinaba.

Algunas de las primeras referencias al término *dégénérer* se pueden encontrar en el *Dictionnaire Étymologique de la Langue Française* (1750) de Gilles Ménage. El diccionario de Ménage posee tres usos diferentes para el término. El primero, *dégénérer*, aparece en la definición de *bastardo*, palabra proveniente de Alemania (*boet-art*), que significa *degeneris animi*. Según el código *De naturalibus liberis* (1750), los bastardos se denominaron degenerados o *degeneres humaines*.¹⁰ El segundo uso es como verbo en la definición de la palabra *Druide*: “la palabra *druide*, así como la de *mapus* ha degenerado de significación (& eft.) atrapado en la carrera por un hombre que trata con el demonio”.¹¹ Por último, en otra definición se utiliza como sinónimo de cambio o transformación: “Muchos nombres propios además de [trcsillurtres](*sic*) han degenerado entre nosotros en términos incomprensibles como Nicodème Olibryus.”¹²

Con el paso de los siglos y tras la aparición de la obra titulada *Considérations sur les êtres organisés: de la perfectibilité et de la dégénérescence des êtres organisés* (1806) de Jean-Claude de la Métherie la palabra *dégénération* cambió por *dégénérescence*. Bénédicte Percheron explicó en el artículo titulado *Le corps dégénéré: des textes scientifiques à la littérature française du XIX^e siècle* que las nociones y las diferencias en el siglo XIX entre *dégénération* y *dégénérescence* son ambiguas.¹³ Lo anterior puede explicarse, por un lado, con el surgimiento de la palabra *dégénération* en el *Nuevo Diccionario de Historia Natural* (1817) de Julien-Joseph Virey: un sinónimo de variación.¹⁴ Por otro lado, el *Diccionario de Historia Natural*

10 Ver Gilles Menage. *Dictionnaire étymologique de la Langue Française*. Paris, Briasson, 1750, p. 156.

11 [Le mot *Druide* de même que celui de *Mapus*, a dégénéré de lignification & s'eft. pris dans la fuite pour un homme qui a commerce avec le démon] Gilles Menage. *Dictionnaire...*, p. 491.

12 [Baucoup de noms propres d'ailleurs trcsillurtres ont dégénéré parmi nous en termes de mcpris comme Nicodème Olibryus (*sic*)] Gilles Menage. *Dictionnaire...*, p. 723.

13 Ver Jean-Claude de La Metherie. *Considérations sur les êtres organisés: de la perfectibilité et de la dégénérescence des êtres organisés*. Paris, Courcier, 1806, p. 15.

14 Ver Julien-Joseph Virey. *Nuevo diccionario de Historia Natural*. Madrid, Imprenta de

(1844) dirigido por Charles d'Orbigny, devela la pugna entre los estudiosos contemporáneos: si *dégénérescence* puede entenderse como una degeneración de la especie o no.¹⁵ A partir de ambas fuentes es posible interpretar que durante el siglo XIX, la palabra *dégénération* apuntaba a una variación en los caracteres biológicos; mientras que *dégénérescence* afirmaba a una degeneración hereditaria que no necesariamente se relacionó con la idea de variación de la especie.

El *Dictionnaire analogique de la Langue Française: répertoire complet des mots par les idées et les idées par les mots* (1862) de Prudence Boissière postula dos definiciones para la palabra *dégénérescence*. La primera, determina la *dégénération* como un estado o acción de degenerar. Cambio de especie o de naturaleza.¹⁶ La segunda establece la *dégénération* como parte del campo semántico familiar. La degeneración familiar es la pérdida de las cualidades de la raza o la realización de acciones indignas de la virtud de los antepasados.¹⁷ Doce años más tarde, el *Dictionnaire de la langue française* (1874) de Émile Littré relaboró la definición de Boissière en un compendio más amplio de los usos y la historia de la palabra. La *dégénération* posee tres definiciones: la acción de degenerar, un término médico y un término familiar.¹⁸ A partir de fuentes históricas, médicas y literarias, Littré actualizó las definiciones e, incluso, determinó las conjugaciones verbales para *dégénérer*.

Del tratado histórico de François Raynal,¹⁹ Littré extrajo la definición que relaciona la degeneración de los organismos vivos con las condiciones del terreno o el ambiente.²⁰ De Leclerc de Buffon²¹ rescató la concepción de hombres que degeneran la especie humana.²² Del *Essai de psychologie* de Charles Bonnet del siglo XVIII utilizó los usos en el habla coloquial: el

Antonio Martínez, 1821, p. 3.

15 Ver Charles D'Orbigny. *Dictionnaire universel d'histoire naturelle: Zoologie*. Paris, Elibron Classics, [1806-1876] 2001, t. II, p. 119.

16 Ver Prudence Boissière. *Dictionnaire analogique de la Langue Française: répertoire complet des mots par les idées par les mots*. Paris, Larousse et Boyer, 1862, p. 223.

17 Ver Prudence Boissière. *Dictionnaire analogique...*, p. 547.

18 Ver Émile Littré. *Dictionnaire de la langue française*. Paris, Hachette et C^o., 1874, t. II, p. 1020.

19 Guillaume-Thomas François Raynal (1713-1796) fue un escritor francés, director del *Mercurio de Francia* en 1750 –revista literaria francesa fundada en el siglo xviii– y miembro de la *Royal Society*. Escribió una obra con la colaboración de Denis Diderot titulada *Histoire Philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* que se publicó anónimamente en 1770 para denunciar la esclavitud y el colonialismo. La obra fue prohibida en 1772 y publicada nuevamente para ser, de nuevo, en 1774 censurada. En 1780, el Parlamento de París quemó públicamente el tratado y Raynal debió escapar.

20 Ver Émile Littré. *Dictionnaire...*, p. 173.

21 George-Louis Leclerc de Buffon fue un naturalista, biólogo, botánico, matemático y escritor francés. Su obra consta de 36 volúmenes, se publicó entre 1749 y 1788 y se tituló *Histoire naturelle de l'homme et de la femme: d'après nos plus grands naturalistes (2e édition augmentée d'une notice sur le sauvage de l'Aveyron et autres)*.

22 Ver Émile Littré. *Dictionnaire...*, p. 173.

participio pasado. En los usos y las conjugaciones del verbo *dégénérer* destacó el acompañamiento con el auxiliar *avoir* cuando implica una acción; con el auxiliar *être* al marcar un estado; con la preposición *de* para el origen, y con la preposición *en* cuando estima la imperfección de la cosa:

REM. 1. Dégenerer se conjugue avec l'auxiliaire *avoir*, quand il exprime l'action: ces grains ont dégénéré rapidement; avec l'auxiliaire *être* quand il marque l'état: ces graines sont dégénérées depuis longtemps. // 2. Dégenerer prend la préposition *de* quand nous voulons marquer l'origine dont on s'est écarté; et la préposition *en*, quand nous voulons marquer l'imperfection dans laquelle une chose est tombée] Émile Littré. *Dictionnaire...*, p. 1020.

Por último, el diccionario de Littré define la *dégénérescence* como un término proveniente de la historia natural y de la medicina. Sinónimo de degeneración, término de patología, alteración de humores o cambio en la organización del cuerpo que lo lleva al deterioro.²⁴

Posteriormente, la publicación de numerosos tratados sobre la *dégénérescence* y el uso común de la palabra en la literatura adquirió relevancia durante el siglo XIX no sólo en el ámbito literario o médico, sino en el habla cotidiana. Los primeros estudios sobre las implicaciones degenerativas en los seres se realizaron en el siglo XVIII, aunque siguieron publicándose en el XIX. Éste fue el momento histórico, “el siglo de la degeneración”, en el que un término médico se incorporó en el habla cotidiana para convertirse en metáfora de su época: “un hombre degenerado”. Mauro Sebastián Vallejo explicó que, antes de 1840, los tratados y tesis relacionados a temas de la herencia y sus afecciones médicas se dividieron en dos grandes periodos de estudio:

Todos los tratados y tesis sobre la herencia antes de 1840 respetan fielmente un esquema. La primera mitad está abocada a los desarrollos teóricos. [...] La segunda mitad se dedica al tratamiento de las afecciones hereditarias.²⁵

Si bien es necesaria la discriminación epocal que realiza el autor para añadir información relevante al uso cotidiano de la palabra *dégénérescence* durante el siglo XIX, los tratados sobre enfermedades hereditarias evidencian dos hechos relevantes con respecto a las imposiciones de

23 [REM. 1. Dégenerer se conjugue avec l'auxiliaire *avoir*, quand il exprime l'action: ces grains ont dégénéré rapidement; avec l'auxiliaire *être* quand il marque l'état: ces graines sont dégénérées depuis longtemps. // 2. Dégenerer prend la préposition *de* quand nous voulons marquer l'origine dont on s'est écarté; et la préposition *en*, quand nous voulons marquer l'imperfection dans laquelle une chose est tombée] Émile Littré. *Dictionnaire...*, p. 1020.

24 Ver Émile Littré. *Dictionnaire...*, p. 1021.

25 Mauro Sebastián Vallejo. *Teorías hereditarias del siglo XIX y el problema de la transmisión intergeneracional. Psicoanálisis y Biopolítica*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de la Plata, p. 178.

control higiénico: (1) la transición del mecanismo de control en el trabajo médico hacia el control social. (2) El dispositivo de poder articulado bajo la idea de la salud sobre la herencia del cuerpo enfermo.

El primero de ellos, la transición del mecanismo de control en el trabajo médico hacia el control social, muestra que el cuerpo enfermo debía ser asunto del Estado. Esto supuso que el concepto de higiene se convirtiera en un proyecto operativo del poder del Estado sobre los padecimientos de los habitantes a través de la difusión de tratados sobre enfermedades hereditarias. En efecto, el ejercicio médico, mediado a su vez por el aparato estatal, vigilaba el cuerpo del enfermo como un fenómeno social que podía sistematizarse y tratarse. De tal forma que es posible concluir que el positivismo biológico estuvo relacionado con los proyectos estatales.

El segundo hecho fue el surgimiento de un nuevo dispositivo de poder que se articuló a partir de la idea de la salud y de las enfermedades hereditarias. Este dispositivo de poder fueron los tratados y tesis sobre las enfermedades hereditarias que se multiplicaron y gestaron las principales nociones de un discurso médico vinculado a la herencia.²⁶ Como consecuencia, la división de los tratados a lo largo de un siglo promovió la coyuntura entre la idea de la salud y la enfermedad que operó por medio de un imaginario dual excluyente y la idea de un Estado capaz

26 Entre los autores que escribieron tesis y tratados entre 1817 y 1886 se encuentran Marie Antoine Petit (1762-1840): *Essais sur les maladies héréditaires* (1817) incluido en el *Dictionnaire des Sciences Médicales*; L. J. Duviard: *Dissertation sur l'hérédité des maladies* (1819); en 1822, Philippe Chanel: *Considérations sur les maladies héréditaires*; un año después, Jacques Poilroux: *Nouvelles recherches sur les maladies chroniques et principalement sur les affections organiques et les maladies*; Antoine Joachim Cabanes: *Dissertation sur les dispositions et les maladies héréditaires en général* (1827); Pierre Paulin Pingault (1803-1872): *Essai sur l'hérédité des maladies* (1827); Pierre-Joseph Mongellaz (1795-1860): *L'Art de conserver sa santé et de prévenir les maladies héréditaires, ou l'hygiène* (1828), en el cual niega las enfermedades hereditarias con un estudio sobre los males de los padres que no han sido transferidos a los hijos; Pierre Brémont: *Essai sur les maladies héréditaires* (1832); M.J.M. Robin: *Quelques propositions sur l'hérédité dans les maladies* (1834); en el mismo año, François Pierre Cattois: *Quelques vues sur l'hérédité physiologique et pathologique*; Eugène Lustremant: *De l'hérédité dans les maladies, et des indications qu'elle fournit* (1835); G.M. Sersiron: *Essai sur l'hérédité dans les maladies* (1836); J. F. Faurie: *Dissertation sur quelques maladies héréditaires* (1837); Ludovic Ladmirault: *Questions sur diverses branches des sciences médicales* (1838); Pierre-Adolphe Piorry (1794-1879) escribió un tratado de 8 volúmenes entre 1841 y 1850 titulado *De l'hérédité dans les maladies*; Georges-Nicolas-Prospere Duboscq-Taret: *De l'hérédité physiologique et pathologique* (1843); Hippolyte Dieuzaide: *Des maladies héréditaires et de leur traitement* (1843); Claude Béclère: *De l'hérédité dans les maladies* (1845); Prosper Lucas (1808-1885): *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du système nerveux: avec l'application méthodique des lois de la procréation au traitement général des affections dont elle est le principe* (1847-1850); Alexandre-Sylvain: Malet *De l'hérédité dans les maladies* (1853); Jules Henri Bailly: *Essai sur l'hérédité dans les maladies* (1858); Charles Gustave Roeckel: *De l'hérédité dans les maladies* (1866); Jules Dejerine (1849-1917): *L'Hérédité dans les maladies du système nerveux* (1886). En la tesis titulada *Teorías hereditarias del siglo XIX y el problema de la transmisión intergeneracional*, Mauro Sebastián Vallejo estudia la influencia de los tratados fisiológicos de enfermedades hereditarias en el siglo XIX.

de llevar a sus médicos al encuentro con tratamientos específicos para curar los males hereditarios.

En ambos hechos, la relación organismo-sociedad implicó que los grupos sociales fueran vistos como organismos que dependían de la interacción con otros organismos para funcionar. Por medio de la idea relacional, el mal funcionamiento de ciertos organismos podía repercutir en otros, así que fue necesaria la vigilancia de la sociedad tanto como la vigilancia del cuerpo. A este respecto, Bénédicte Percheron aseguró que Paul Bourget es considerado el teórico de la decadencia social. El *Essai de psychologie contemporaine* —publicado primeramente como ensayos en el periódico *Le Parlement* de 1881 a 1883 y, posteriormente, en tomo completo por Alphonse Lemerre en 1883— muestra que la sociedad, durante el siglo XIX, fue asimilada como un organismo.²⁷ El degenerado, por tanto, no sólo es inútil por sus debilidades hereditarias, sino inútil para la sociedad, ya que la pervierte. De igual modo, Claude Bernard aseguró que existía una relación entre la sociedad y los organismos por las funciones que ocupan los miembros en ellos.

El organismo, como la sociedad, está construido de tal manera que las condiciones de la vida elemental o individual son respetadas, esas condiciones son las mismas para todos; pero, al mismo tiempo, cada miembro depende, en cierta medida, por su función, y por su función del lugar que ocupa en el organismo, en el grupo social.²⁸

Tal como mostró Claude Bernard, el campo médico se nutrió, a partir de una noción similar a la de Morel, de un concepto médico que evidenciaba la degeneración moral de los organismos y, por tanto, de la sociedad. La degeneración se aplicó primero a los animales, luego al campo médico y, por último, a la psicología y la moral. La *dégénérescence* fue sinónimo no sólo del mal funcionamiento del organismo, sino de un mal funcionamiento en la moral de la sociedad. Este mal social se debía a las condiciones de vida, al trabajo y al alcoholismo en las clases marginadas.²⁹ La degeneración no fue únicamente física, como en Buffon o en Blumenbach, fue el síntoma de la decadencia moral. Las numerosas

27 Ver Paul Bourget. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris, Plon, 1881, t. I, p. 10.

28 [L'organisme, comme la société, est construit de telle façon que les conditions de la vie élémentaire ou individuelle y soient respectées, ces conditions étant les mêmes pour tous; mais en même temps chaque membre dépend, dans une certaine mesure, par sa fonction, et pour sa fonction, de la place qu'il occupe dans l'organisme, dans le groupe social] Claude Bernard. *Morceaux Choisis*. Paris, Gallimard, 1938, p. 221.

29 Ver Bénédicte Percheron. "Le corps dégénéré: des textes scientifiques à la littérature française du XIX^e siècle", *Arts et Savoirs*, N° 13, 2016, p. 8. Disponible en <https://doi.org/10.4000/aes.935>, acceso 15 de junio de 2023.

concepciones y referencias de la palabra *dégénérescence* comprueban que el término permeó todos los campos: el médico, el familiar, el lingüístico y el geográfico.

Más adelante, la literatura dio cuenta de este proceso de interpretación médica. El término se convirtió en metáfora de los desvíos morales, las enfermedades mentales y las enfermedades sociales. Un ejemplo de los vicios morales es la novela de los hermanos Goncourt, *Germinie Lacerteux*. La degeneración está oculta en la metáfora del descenso de la mujer honesta:

Había bebido esos “traguitos” mañaneros a los que son tan aficionadas las criadas de las “entretenidas”. Había bebido con unas y con otras. Había bebido con los hombres que acudían a la lechería a desayunar, había experimentado con Adèle, que bebía como un hombre que experimentaba un placer vil en ver caer tan bajo a la criada de una mujer honesta.³⁰

La pérdida de la honestidad es el síntoma del desvío moral. La degeneración es un término médico que remite a las lesiones interiores del cuerpo, a la especie, a la raza degenerada por las condiciones ambientales y se extiende al ámbito social: la raza degenerada por los comportamientos amorales. Un ejemplo de la degeneración como enfermedad mental es la novela *Le Village aérien* (1901) de Jules Verne:

Sí [...] el doctor Johausen estaba en absoluta demencia. Ya medio desequilibrado cuando salió de Camerún, había perdido la razón después de su llegada a Ngala. Y, ¿quién sabe si no fue esa degeneración mental lo que le había valido la proclamación del rey de los Wagddis?³¹

Verne equipara la demencia con una degeneración mental; lo que supone que la enfermedad siempre estuvo latente en el personaje y que con el tiempo se degeneró. Por último, un ejemplo de la degeneración social lo encontramos en la novela *Les Célibataires* (1832) de Honoré de Balzac. En el siguiente fragmento, la degeneración todavía es sinónimo de pérdida: “Al principio de su matrimonio, esos Rogron tenían, desde hace dos años, una hija y un hijo; todos degenerados, sus hijos eran espantosos. [...] Esos desgraciados niños regresaron con una horrible

30 Edmond y Jules Goncourt. *Germinie Lacerteux*. Madrid, Cátedra, [1864] 1990, p. 164.

31 [Oui ... le docteur Johausen était en absolue démence. À moitié déséquilibré déjà lors de son départ du Cameroun, il avait achevé de perdre la raison depuis son arrivée à Ngala. Et qui sait même si ce n'était pas cette dégénérescence mentale qui lui avait valu d'être proclamé roi des Wagddis?] Jules Verne. *Le Village aérien*. Paris, Hachette, 1918, p. 390.

educación del campo”.³² La degeneración, en el caso de Balzac, enmarca la dualidad ciudad-campo evidenciando sus diferencias culturales. La degeneración surge por el contacto con un espacio “no civilizado” que impacta en la estructura familiar de los Rogron.

A partir del término *dégénérescence* se exhibió que el cuerpo debía ser “vigilado” para evitar su degeneración. Existió una visión dual de la salud y la enfermedad, una pérdida cultural generada por la contraposición entre el campo y la ciudad y vicios morales que se gestaban en espacios insalubres. Por medio de temáticas como las de los bajos fondos³³ o las imperfecciones existentes en la sociedad, los autores mostraron una parte social y espacial de Francia que se había mantenido oculta: los barrios, los callejones, los *tapis-franc*³⁴ o la Corte de los milagros.³⁵ Al respecto, Dominique Kalifa escribió:

32 [Au début de leur mariage, ces Rogron avaient eu, de deux en deux ans, une fille et un fils: tout dégénère, leurs enfants furent affreux. ... Ces malheureux enfants revinrent avec l'horrible éducation du village] Honoré Balzac. *La Comédie humaine*, en Id.: *Ouvres complètes*. Tomo V. Paris, Michel Lévy Frères, 1869, p. 666.

33 En la literatura, la temática de los “bajos fondos”, iniciada desde el siglo XVIII por los libertinos franceses, fue seguida por Eugène Sue con la novela *Les de Paris*. Sue incluyó el *patois*, un argot que el historiador Jean Baptiste Théodore H. Burette en sus cartas a la impresión de 1843 de la novela *Les Mystères* consideró como dialecto del crimen. Al respecto, Dominique Kalifa ha explicado que la imaginación de lo popular y su asimilación con el crimen en ciertos espacios parisinos, produjo el concepto de “bajos fondos”, Ver Dominique Kalifa. *Los bajos fondos. Historia de un imaginario*. México, Instituto Mora, [2013] 2018.

34 El escritor Eugène Sue describe los *tapis-franc* [tabernas de bajo nivel] en la novela *Les Mystères de Paris* de la siguiente manera: “Un *tapis-franc*, en argot de robo y de muerte, significa taberna o cabaret del más bajo nivel. Ex convictos, que, en esa lengua inmunda, se llaman a sí mismos como *ogros*, o una mujer de igual degradación se llama a sí misma *ogresa*, tienen estas tabernas frecuentadas por el desecho de la población parisina; en donde abundan convictos liberados, estafadores, ladrones, asesinos” [Un *tapis-franc*, en argot de vol et de meurtre, signifie un estaminet ou un cabaret du plus bas étage. Un repris de justice, qui, dans cette langue immonde, s'appelle un *ogre*, ou une femme de même dégradation, qui s'appelle une *ogresse*, tiennent ordinairement ces tavernes, hantées par le rebut de la population parisienne; forcés libérés, escrocs, voleurs, assassins y abondent]. Eugène Sue. *Les Mystères de Paris*. Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 9. Al inicio de la novela, el autor aclara que el nombre *tapis-franc* proviene del argot que denuncia el robo y el asesinato, un lenguaje que califica como “inmundo” y que sólo puede describir descarnadamente a los personajes que ahí habitan: los convictos, estafadores, ladrones y asesinos. Los cuatro elementos de la descripción: el nombre del lugar, el origen del nombre, el juicio de valor y los personajes que ahí residen muestran un proceso descriptivo que continuará a lo largo de la novela y cuyo movimiento va de lo macro, el mundo externo o el afuera (la taberna) hacia lo micro, el mundo interno, el adentro (los personajes). Esta estrategia descriptiva produce un extrañamiento por parte del lector hacia aquel lugar del vicio al que pronto entrará, como también el rechazo instintivo hacia el lenguaje empleado por los personajes. Es claro que Sue intentó describir lo más realista posible un imaginario del crimen contenido en algunos espacios de la urbe parisina.

35 Habitado por ciegos y discapacitados, *la cour des miracles* tuvo gran impacto ya que durante el día sus habitantes mendigaban las calles de París ostentando sus malformaciones y regresaban a casa para recuperar milagrosamente la salud. La “corte de los milagros” duró hasta el siglo XVII, cuando el primer ministro Jean-Baptiste Colbert propuso a Nicolás de la Reynie ante Luis XIV para resolver los problemas de orden público. Entre las políticas de saneamiento de París y las vigilancias a las costumbres de la época, Reynie instauró la figura del Comisario de Policía y logró entrar en la “Corte de los milagros” para descubrir y atrapar a los grandes criminales parisinos.

Los bajos fondos que se afirman entonces en el lenguaje son los hijos naturales de estas inquietudes multiformes. Señalan lugares reales, productos de un cambio social veloz y brutal, pero hablan también de la necesidad de consolidar los contornos del mundo real por la puesta en escena de su reverso. Son síntoma, antídoto y espectáculo al mismo tiempo.³⁶

En la literatura, los “bajos fondos” parisinos proporcionaron una geografía específica que le permitió a los autores construir un mundo que visibilizaba la división social por medio del desplazamiento del lenguaje culto. La literatura tuvo la necesidad de retratar lugares específicos de París (las Cortes de los milagros, las tabernas, los callejones parisinos), que podían degenerar a los personajes (el honor perdido, la inclinación al crimen, la planeación de fraudes y estafas). El lugar determinaba la historia degenerativa del personaje. La degeneración literaria estuvo en relación con tres elementos: la pobreza de las clases marginadas (las prostitutas, los ladrones, los mendigos, los obreros), el espacio que habitaba y con un evento económico que repercutió políticamente: el fin de la aristocracia y el inicio de la burguesía.

El imaginario literario burgués asoció la ciudad —que contenía el vicio propio de las clases marginadas y los aristócratas— en explícito a los habitantes de las ciudades. No obstante, Émile Zola retratará que no sólo la urbe parisina es la causante de la degeneración social, sino que es la Nación uno de los agentes patógenos que contaminan a los habitantes y a los espacios. En ese sentido, otros lugares como el campo o la provincia también formaron parte de la ciudad: la provincia no fue la inversión imaginada de la urbe.

Finalmente, este imaginario asociado a los espacios y a la criminalidad repercutió en el uso de la palabra *dégénérescence*. La degeneración se utilizó tanto para nombrar alteraciones en la constitución física, mental o moral de los personajes, como para evidenciar la degeneración social. El primero en hablar de la degeneración como alteraciones sociales fue François-René de Chateaubriand en 1802 con la obra *Génie du Christianisme*. Más tarde, Charles Nodier en 1832 escribirá *Fée aux Miettes* en donde postulará la idea de hombres degenerados y no degenerados capaces de alcanzar el paraíso terrenal. Algunos otros en hablar del tema serán Víctor Hugo en *Les Misérables* (1862), Louis Bonald en *Du perfectionnement de l'homme* (1810), Guy de Maupassant en *Le Docteur Héraelius Closs* (1921) y Joris-Karl Huysmans en la novela *À rebours* (1884) donde creará al personaje *Des Essentes*, quien será la figura degenerada de la época (Percheron, “Le Corps dégénéré”, 1-14). Si bien Bénédicte

36 Dominique Kalifa. *Los bajos fondos...*, p. 90.

Percheron menciona algunos de los autores que trabajaron el tema, es importante nombrar a otros que forman el gran corpus de la literatura de la degeneración e impactaron en la literatura posterior: Alfred Jarry, Eugène Sue, Jules Verne, Eugène Viollet-le-Duc, Emmanuel Sieyès, Jean Calvin, Henry Becque, Barbara Juliane Von Krüdener, Jean-Baptiste Lamarck y, por supuesto, Émile Zola. El corpus de la degeneración estaba in crescendo.

Las metáforas degenerativas en la obra de Émile Zola

La obra de Zola es una oportunidad única para rastrear el impacto histórico y literario de algunas metáforas provenientes de la medicina y biología decimonónicas. La obra de Zola está compuesta de algunas metáforas fundamentales para la Francia de la época. Es más, la lectura metaforológica nos permite postular que algunas novelas del ciclo *Les Rougon-Macquart* son el ejemplo de cómo los textos literarios, en ocasiones, sirven como una fuente confiable para trazar una historia de las sensibilidades nacionales. La novela opera como documento histórico y la historia como un recurso de aproximación literaria. El texto literario es también un texto histórico. La metodología aplicada a las ciencias de la literatura permite argumentar en favor del análisis de los textos literarios más allá de su propia autorreferencia.

El estudio de las metáforas en Zola, en definitiva, inaugura un nuevo camino para comprender la morfología espacial del Segundo Imperio. Aunque existen diversos estudios espaciales en Zola, ninguno se ha interesado en probar el rendimiento literario de la crítica metaforológica,³⁷ puesto que no muestran la relación entre espacios, metáforas y órganos, punto crucial de esta investigación. Por esta razón, mi estrategia de análisis consiste en mostrar la correlación entre la fisiología y la cartografía, entre el análisis metaforológico de los espacios internos con los espacios externos. El espacio es un objeto de investigación en disputa epistemológica.

En la narrativa de Zola, la metaforología permite distinguir entre los términos, los conceptos y las metáforas. Los *términos* son palabras que sólo utiliza el autor, puesto que sólo funcionan discursivamente. Un ejemplo son los estados de ánimo en la novela decimonónica. La literatura realista y naturalista estuvo preocupada por los estados de ánimo y

37 Existen numerosos estudios sobre las metáforas y la degeneración en las novelas de Émile Zola. Ver Henry Mitterand. *Zola. L'histoire et la fiction*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990. Katherine Ashley. *Edmond de Goncourt and the Novel: Naturalism and Decadence*. New York, Rodopi, 2005.

por la vida psíquica de sus personajes, pero, aunque fueron importantes para el ámbito literario, no trascendieron al discurso de lo cotidiano.

Por el contrario, a las palabras que trascendieron el discurso, Blumenberg las denominó *conceptos*. Los conceptos, además de ser extradiscursivos, tuvieron otra característica: estuvieron ligados a una realidad pública. Los conceptos, por lo tanto, son la unión entre el índice de realidad y el factor de cambio sociopolítico: palabras de una época que el autor utiliza en las novelas. Los conceptos sólo pueden ser aquellas palabras que explican algo que existe en la realidad (índice de realidad) y, al mismo tiempo, tienen la facultad para cambiar la realidad, es decir, describen y prescriben. La fisiología y la fisionomía poseen numerosos conceptos médicos que fueron aplicados en la literatura decimonónica: *innatismo*, *herencia*, *mórbido*, etcétera. La medicina ha aportado a las diferentes áreas conceptos que se han convertido en parte del habla cotidiana, como el que refiere Georges Canguilhem en *Escritos sobre la medicina*: el concepto *crisis* –de origen médico– para explicaciones políticas y económicas.³⁸ De igual manera, la literatura donó conceptos a la medicina: el *retifismo*, la atracción hacia los zapatos. Este concepto que se utiliza actualmente en las ciencias médicas para describir la parafilia –la atracción fetichista por los zapatos– como trastorno sexual, tomó su nombre del apellido del escritor francés Nicolas Edme Réstif de la Bretonne.³⁹

Por último, la *metáfora* es aquel elemento, tanto discursivo como extradiscursivo. De tanto usar la metáfora, puede funcionar como parte del lenguaje natural. Las metáforas son las palabras que surgen en el texto y que pueden utilizarse después en la realidad de la época, o bien, expresiones poéticas existentes en la realidad de la época que se traducen en metáforas literarias. Por consiguiente, la metáfora se entiende como un lenguaje poético naturalizado.

En ese sentido, la metáfora *dégénérescence* puede considerarse una “metáfora fundacional”, ya que con su aparición, despliegue y olvido puede trazar toda una época. La palabra *dégénérescence* requiere de un exhaustivo trabajo histórico para nombrarse “metáfora absoluta”. En la metaforología, así como existe lo inconceptuable (aquello que no puede ser concepto), existe la inconceptuabilidad radical, es decir, las metáforas absolutas, las que ya no pueden ser explicadas ni explicar más. Por

38 Ver Georges Canguilhem. *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires, Amorrortu [2002] 2004, p.102.

39 Nicolas Edme Réstif de la Bretonne fue un escritor libertino francés del siglo XVIII que describió en sus novelas los vicios, abusos y crímenes ocurridos en la Francia nocturna. Quizá el inicio de los bajos fondos, la amplia literatura de Bretonne explicitó el goce por algunos fetiches como el del calzado femenino.

tal razón, y para los fines exclusivos del análisis literario, me remitiré a nombrarla “metáfora fundacional”: una metáfora que explica una época. Por “metáfora fundacional” entiendo un lenguaje científico que se extiende a todos los ámbitos de la vida. La *degeneración* no es una metáfora común. Se asocia a problemas sociales como el deterioro de la raza, el progreso social, las tasas de criminalidad y los problemas de higiene pública. Funda un discurso: el discurso médico sobre el detrimento hereditario. Inaugura la estructura novelística del ciclo *Les Rougon-Macquart*: una primera lesión moral que afectará biológicamente a las generaciones posteriores.

En el ciclo *Les Rougon-Macquart*, la *dégénérescence* es la metáfora que organiza la estructura novelística, los acontecimientos y las lesiones físicas de los personajes. Esto sugiere que, en el modo de describir los espacios y las predisposiciones hereditarias, la narración naturalista develará que la enfermedad irrumpe la ilusión de la construcción del sujeto, puesto que está en contra del cuerpo. La enfermedad es solamente corporeidad. Bajo dicha ley, no importarán los ánimos o los intentos de los personajes por tender hacia la salud, sino los impulsos exteriores que, aunados a la predisposición hereditaria, culminarán en la degeneración del personaje. Además, las novelas intentan calcar los problemas sociales, políticos y médicos de su tiempo. De tal manera que la novela naturalista da cuenta de la desviación familiar así como del auge de las publicaciones de tratados sobre enfermedades hereditarias a partir del uso de las metáforas que refieren a la palabra *dégénérescence*.

Para determinar las metáforas absolutas en las novelas de Émile Zola resulta necesario diferenciar entre *campo metafórico* y *metáfora*. El campo metafórico es el espacio semántico en el que pueden hilarse diversas metáforas. Un ejemplo en las novelas de Zola son las metáforas descriptivas que sirven para narrar la herencia viciada o la estabilidad moral de los personajes. Para narrar el deterioro de sus personajes en la novela *L'Assommoir*, Émile Zola recurrió a una serie de imágenes que planteaban la dialéctica entre la salud y la enfermedad, por medio de dos metáforas: la suciedad física-moral y la limpieza física-moral. Por un lado, el autor asoció diversos elementos como la ropa tirada, el aguarrás, la agresividad con la mujer, la pereza, el hundimiento mental, el despilfarro a la metáfora de la suciedad. Asimismo, Zola utilizó otras metáforas como la llama de odio en los ojos o la bestialidad y las asoció a la metáfora fundacional: la degeneración. Por otro lado, para explicar la salud, asoció imágenes como el color azul, el vino, el corazón y el ahorro a la metáfora de la limpieza.

Estaba sentada en el borde de un taburete, doblada en dos, alargando las manos hacia la derecha y hacia la izquierda, con movimientos lentos, como si la embriagara esa peste humana, sonreía vagamente y sus ojos se ahogaron.

Y parecía que sus primeras perezas venían de allí, de la asfixia de las viejas sábanas que envenenaban el aire que la rodeaba.⁴⁰

Los personajes se deterioran lentamente. Por un lado, los arrebatos de pereza que “embriagan” a Gervaise son metáforas y anunciamentos de la enfermedad que está por venir: el alcoholismo. Por otro lado, la respuesta corporal de agrado por la suciedad está determinada según la tala hereditaria de decadencia y vicio de los Macquart. Sólo un personaje en decadencia puede gozar de la peste.

Del mismo modo, en el caso del personaje Coupeau, el deterioro está asociado al alcoholismo que deviene de una primera lesión orgánica descrita metafóricamente: la ruptura de su corazón. La ruptura del corazón de Coupeau, debido al accidente que sufre, acaba con su relación matrimonial: “Se decía en el barrio que al zingero se le había desganchado el corazón por la conmoción”.⁴¹

Por el contrario, la limpieza se puede asociar al color azul, al consumo del vino, al cuidado del corazón y al ahorro. El color azul en las habitaciones –la tienda de Gervaise en *L'Assommoir*, la habitación de Hélène en *Une page d'amour*, el saloncillo que lleva a la habitación de los Quenu en *Le Ventre de Paris*– retrata la estabilidad burguesa. Descuidar el azul de las habitaciones es sinónimo de decadencia moral.

En ambos ejemplos, la suciedad y la limpieza son campos metafóricos que enlazan diversas metáforas del vicio o de la salud. Dos campos que seleccionan y restringen el ingreso de las metáforas a su dinámica de sentido. En cambio, las metáforas, por sí solas, son elementos aislados que pueden o no pertenecer a un conjunto más amplio de sentido, que pueden o no fijarse semánticamente.

Con estas asociaciones descriptivas, el personaje tiene un supuesto ascenso social y económico que, tras la enfermedad de Coupeau, se transformará en una precipitación viciosa que involucra a todos los personajes y al lugar donde habita. El desplazamiento de la salud a la enfermedad o al vicio por parte del personaje Gervaise ocurre, invariablemente, como resultado de dos predisposiciones hereditarias: la física y la psíquica.

La predisposición hereditaria física de Gervaise puede encontrarse también en las novelas *La Fortune des Rougon* y *L'Assommoir*. Gervaise es descrita con un defecto de nacimiento que la convierte en genéticamente

40 [Elle s'était assise au bord d'un tabouret, se courbant en deux, allongeant les mains à droite, à gauche, avec des gestes ralentis, comme si elle se grisait de cette puanteur humaine, vaguement souriante, les yeux noyés. Et il semblait que ses premières paresse vinssent de là, de l'asphyxie des vieux linges empoisonnant l'air autour d'elle] Émile Zola. *L'Assommoir*. Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1906, p. 149.

41 [On disait dans le quartier que le zingueur avait eu le cœur décroché par la secousse] Émile Zola. *L'Assommoir*..., p. 124.

propensa al vicio. La cojera es la materialización de las talas hereditarias que infectan su sangre y afectan su cuerpo. El autor explica, en la primera novela, que el muslo derecho de Gervaise mostrará las brutalidades que la madre soportó en una borrachera y el régimen de anís al que fue sometido con el objetivo de mejorar su salud. Más tarde, en *L'Assommoir*, el autor volverá a explicar que el personaje fue engendrado bajo efectos de alcohol y violencia.

Incluso, si ella cojeaba un poco, provenía de la pobre mujer a quien el padre Macquart molía a golpes. Cien veces le había hablado de las noches en el que el padre, al volver borracho, se mostraba tan brutalmente galante que le rompía los miembros; y, seguramente ella había sido engendrada en una de esas noches, con su pierna atrasada.⁴²

El momento de la procreación repercute en el cuerpo del personaje y en la predisposición al vicio. La afección de la enfermedad es el mal de la herencia. Un mal que, Prosper Lucas llamó *innatismo mórbido*: la condición de los progenitores al momento de la concepción que culmina en una nueva patología.⁴³ El *innatismo mórbido* es la respuesta más próxima a las condiciones físicas de Gervaise que repercute en enfermedades o predisposiciones viciosas, como el alcoholismo.

La degeneración hereditaria, en el caso de Gervaise, no sólo se presenta en los órganos, los tejidos o los fluidos corporales para degradar las facultades físicas y morales, tal como explicó Georges Cabanis en el tratado titulado *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802). La degeneración de Gervaise es, primeramente, física, y posteriormente trasciende hacia las facultades morales del personaje. Más tarde, cuando la decadencia física, moral, económica y espacial invade la vida de Gervaise, la cojera se manifestará notablemente. Será así que la lesión corporal evidenciará una materialización de su degeneración actual y, al mismo tiempo, será un recordatorio de su degeneración familiar. En ese sentido, la cojera de Gervaise es lo que el médico Benedict Morel nombró como *cachet typique o stigmaté* para referirse a las marcas que prueban la degeneración característica de las familias o grupos degenerados.⁴⁴

42 [Même, si elle boitait un peu, elle tenait ça de la pauvre femme, que le père Macquart rouait de coups. Cent fois, celle-ci lui avait raconté les nuits où le père, rentrant soûl, se montrait d'une galanterie si brutale, qu'il lui cassait les membres; et, sûrement, elle avait poussé une de ces nuits-là, avec sa jambe en retard]. Émile Zola, *L'Assommoir...*, p. 58.

43 Ver Mauro Sebastián Vallejo. "Enfermedades hereditarias y enfermedades de familia según Prosper Lucas (1874-1850)", *Actas del I Congreso Internacional de Investigación y Jornadas de Investigación, Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 453-455.

44 Ver Sandra Caponi. "Para una genealogía de la anomalidad: la teoría de la degeneración de Morel", *Scientale Studia*, Vol.7, N° 3, 2019, pp. 425-445.

El segundo tipo de predisposición hereditaria psíquica es la que proviene de las conductas viciosas de Gervaise y su madre en Plassans. Conductas viciosas que debilitarán la moral del personaje. Nuevamente, las novelas *La Fortune des Rougon* y *L'Assommoir* describen el estado de embriaguez en el que caían ambas mujeres con anís cuando el padre abandonaba la casa. Un último suceso, en el que Gervaise estuvo a punto de morir, le produjo un inmenso terror por el alcohol. Es así que al inicio de la novela *L'Assommoir*, el personaje come la fruta del aguardiente para dejar la bebida, refiriendo que la máquina de destilar detrás suyo le produce frío en el cuerpo: “Es estúpido, pero me da frío, esta máquina..., la bebida me da frío...”.⁴⁵

Con sólo observar la máquina de destilar en *L'Assommoir*, el personaje siente la fuerza de la herencia que se materializa en un malestar corporal. La herencia se hace presente en el cuerpo de Gervaise y esos desequilibrios físicos y psíquicos del personaje son síntomas de la degeneración hereditaria por venir.

Como consecuencia de las anomalías en el comportamiento de sus padres, el personaje principal experimentará una sensación parecida a la permanencia entre dos sitios: la suciedad y la limpieza, un hospital y un matadero, la salud y la enfermedad, el trabajo y la taberna, la vida y la muerte, el rechazo y la atracción.

Fue en esa acera, en este aire de horno, donde la arrojaron sola con los pequeños; y con una mirada enfiló los bulevares exteriores, a la derecha, a la izquierda, deteniéndose en ambos extremos, presa de un terror sordo, como si su vida, en adelante, se fuera a detener ahí, entre un matadero y un hospital.⁴⁶

Estar a la “mitad de”, es estar en el centro de una herencia que no termina de definirse. La metáfora de su herencia es el cruce de esos dos límites que siempre se le presentan para atraerla y atemorizarla con la premonición de una próxima caída: “Ella se sintió presa de un sudor frente al futuro y se comparó con una moneda lanzada al aire, cayendo de cara o cruz, según las oportunidades del pavimento”.⁴⁷ De la inestabilidad de Gervaise, del estar entre dos polos, surge la metáfora de la moneda. Por un lado, el personaje es una moneda que siempre tiene la

45 [C'est bête, ça me fait froid, cette machine... la boisson me fait froid...] Émile Zola. *L'Assommoir...*, p. 62.

46 [C'était sur ce pavé, dans cet air de fournaise, qu'on la jetait toute seule avec les petits ; et elle enfilait d'un regard les boulevards extérieurs, à droite, à gauche, s'arrêtant aux deux bouts, prise d'une épouvante sourde, comme si sa vie, désormais, allait tenir là, entre un abattoir et un hôpital] Émile Zola. *L'Assommoir...*, p. 51.

47 [Elle se sentait prise d'une sueur devant l'avenir et se comparait à un sou lancé en l'air, retombant pile ou face, selon les hasards du pavé] Émile Zola. *L'Assommoir...*, p. 68.

posibilidad de convertirse en la otra cara. Por otro lado, la metáfora de la moneda lanzada al aire tiene una ambivalencia: la posibilidad de todo y de nada. Es estar eternamente en el limbo. La dualidad del personaje es un síntoma que nos indica la patología por venir, la herencia que acecha para trastornarla.

Por último, el hundimiento de Gervaise es en el fondo una serie de derrumbes morales y físicos que culminan en el alcoholismo y en la pérdida total de la voluntad: la pereza, la gordura, el lento abatimiento en la suciedad, la infidelidad. Para explicar la precipitación del personaje hacia el vicio, Zola utiliza la caída moral y el lento hundimiento con metáforas de agotamiento físico: el desmayo, el vértigo o las caídas.

Ella se abandonó, aturdida por el ligero vértigo que le venía del montón de ropa sucia, sin repugnancia por el aliento vinoso de Coupeau. Y el fuerte beso que se dieron en la boca, en medio de la inmundicia de su oficio, fue como una primera caída en el lento hundimiento de su vida.⁴⁸

En la narrativa naturalista, el trabajo ennoblece. Mientras que la pereza sólo puede precipitar al personaje a la categoría de animal. El rechazo al trabajo es el síntoma de un primer deterioro. Es así que el vicio entra en el cuerpo cuando está en reposo, cuando se descuida. El vértigo que siente el personaje por la ropa sucia no es un vahído de repulsión. Esta información resulta relevante, ya que es un índice de su estado de descomposición. Además, rodeados de la ropa sucia y la tienda en decadencia económica, hay un fuerte beso entre Gervaise y Coupeau que, no puede leerse como un instante de amor, sino como una constatación de la podredumbre moral a la que ambos han llegado. Esas metáforas describen situaciones de carencia moral. Un estado físico que representa un desvío moral.

Otro ejemplo del funcionamiento de la degeneración es la transmisión de los vicios o del parecido físico. Por un lado, la *herencia viciada* de los padres repercute en el temperamento de los hijos. De la histeria y el alcoholismo de Gervaise Macquart y de las reacciones amorales de Lantier resultará la degeneración hereditaria de sus hijos: la enfermedad nerviosa de Étienne y la histeria y la enfermedad nerviosa de Jacques y de Claude. En un segundo matrimonio, el alcoholismo de Coupeau y de Gervaise culmina con las reacciones amorales de Anne Coupeau. Por otro lado, la herencia familiar de los Mouret confiere de enfermedades

48 [Elle s'abandonnait, étourdie par le léger vertige qui lui venait du tas de linge, sans dégoût pour l'haleine vineuse de Coupeau. Et le gros baiser qu'ils échangèrent à pleine bouche, au milieu des saletés du métier, était comme une première chute, dans le lent avachissement de leur vie] Émile Zola. *L'Assommoir...*, p. 178.

histéricas y nerviosas a la mayoría de los hijos. Tanto Serge como Jeanne sufren la histeria de sus padres que repercute en la tuberculosis. Por otro lado, la herencia también puede afectar el físico de los personajes. En algunos casos, los personajes no serán dañados por el temperamento de sus padres. La tala hereditaria se notará en los rasgos o parecidos físicos: *la herencia indirecta de colaterales* que genera el parecido de Octave Mouret con su tío Eugenio Rougon; o bien, la *herencia directa* del personaje Lisa Macquart con su madre. Esto significa que, tanto la herencia directa como la herencia indirecta pueden saltarse hasta tres generaciones. Un ejemplo de lo anterior es el último nieto, Charles, personaje de *Le Docteur Pascal*, miembro de la quinta generación, quien compartirá un parecido físico y mental con el de la abuela Dide.

Pero lo que lo impresionó en ese momento fue su parecido con la abuela Dide, ese parecido que se había extendido por tres generaciones, que saltaba de aquel rostro reseco de centenario, de esas facciones gastadas, a esa delicada figura de niño, como borroso, ya demasiado viejo y acabado por el desgaste de la raza. Frente el uno del otro, el niño imbecil, de una belleza de muerto, era el final de la antepasada, de la olvidada.⁴⁹

Los accidentes hereditarios que saltan de la primera a la quinta generación resultan en un personaje enfermo, envejecido y desgastado que pareciera la copia exacta de la abuela. Charles carga con todo el peso de la herencia y su degeneración resulta en una belleza imbecil: una belleza vegetal.

Aunque el ciclo de los Rougon-Macquart inicia con la abuela Dide, en la herencia naturalista no existe un comienzo ni un fin. Esta característica resulta importante, ya que el equilibrio hereditario puede lograrse después de varias concepciones. El equilibrio hereditario toma el nombre de herencia innata. Otros personajes como Pascal, Cleotilde, Angélique, Jean poseerán una herencia innata, es decir, no guardarán relación física o moral con sus padres. La herencia innata es la excepción a la regla de la herencia. El protagonista de *Le Docteur Pascal* explica la herencia innata de la siguiente manera: “Y queda lo innato: Hélène, Jean, Angélique. Es la combinación, la mezcla química donde se confunden los caracteres físicos y morales de los padres, sin que nada de ellos parezca encontrarse en el nuevo ser”.⁵⁰ Aunque

49 [Mais ce qui frappait surtout, en ce moment, c'était sa ressemblance avec Tante Dide, cette ressemblance qui avait franchi trois générations, qui sautait de ce visage desséché de centenaire, de ces traits usés, à cette délicate figure d'enfant, comme effacée, déjà elle aussi, très vieille et finie par l'usure de la race. En face, l'un de l'autre, l'enfant imbecile, d'une beauté de mort, était comme la fin de l'ancêtre, l'oubliée] Émile Zola. *Le Docteur Pascal*. Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1906, p. 52.

50 [Et il reste l'innéité, Hélène, Jean, Angélique. C'est la combinaison, le mélange, chimique où se confondent les caractères physiques et moraux des parents, sans que rien d'eux semble se retrouver dans le nouvel être] Émile Zola. *Le Docteur Pascal...*, pp. 79-80.

la herencia de los personajes predomine en el desarrollo y la exposición de los temperamentos, su relación con los espacios puede detonarlos o sesgarlos. Esto explica cómo la herencia viciada de los personajes está determinada por el medio ambiente.

¡Y bien! Verá si tengo razón al afirmar que la tuberculosis no es hereditaria, sino porque los padres tuberculosos legan un terreno degenerado, en el que se desarrolla la enfermedad al menor contagia. Hoy, Valentín, que ha vivido en contacto diario con el padre, está tuberculoso; mientras que Sophie, empujada a pleno sol, tiene una salud soberbia.⁵¹

Lo que legan los padres no es la enfermedad, sino la degeneración del cuerpo. Esta degeneración puede mermar ante un cambio de ambiente. Es decir, la higiene o la insalubridad de los espacios repercute en el cuerpo. Espacios aireados, soleados, producen cuerpos saludables. Por el contrario, espacios cerrados o que posibilitan los contactos prolongados con los agentes de contagio, producen cuerpos enfermos.

Finalmente, cabe destacar que esta explicación muestra cómo es que la metáfora de la degeneración actúa sobre la salud de los personajes que pertenecen a la genealogía de Gervaise. No es el objetivo de este trabajo el definir cómo es que la *dégénérescence* modifica la salud de los veintiséis personajes de la saga. Por el contrario, el objetivo es analizar de qué manera la metáfora se enlaza con otras metáforas orgánicas contenidas en las descripciones de los lugares. Las diversas metáforas naturalistas cumplen la función metonímica de sustituir un elemento por otro que tiene una relación existencial causal, espacial o de espacio/temporal. Lo anterior supone que la metáfora creará una alegoría que el lector puede asumir como verdad: el personaje Lisa —la salchichera de *Le Ventre de Paris*— como microcosmos de la burguesía. O bien, el mercado central como un aparato digestivo que revela el funcionamiento del capitalismo decimonónico.

La distinción entre las metáforas que pertenecen a un campo metafórico y las metáforas aisladas permite considerar la metaforología como un proceso metodológico que ahonda en la función de las metáforas espaciales en la narrativa naturalista. Para ello, conviene distinguir entre las *metáforas secundarias*, que únicamente tienen impacto discursivo (validez en la obra referida o en algunas novelas y que pertenecen a un

51 [Eh bien! voyez si j'ai raison de prétendre que la phtisie n'est pas héréditaire, mais que les parents phtisiques lèguent seulement un terrain dégénéré, dans lequel la maladie se développe, à la moindre contagion. Aujourd'hui, Valentín, qui a vécu dans le contact quotidien du père, est phtisique, tandis que Sophie, poussée en plein soleil, a une santé superbe] Émile Zola. *Le Docteur Pascal...*, p. 36.

campo semántico delimitado) y las *metáforas fundacionales*, aquellas que trascienden el espacio discursivo en el que están inscritas y adquieren un impacto epocal. Las metáforas fundacionales no le pertenecen a ningún escritor ni son producto de la invención de un individuo, pues son efecto de una construcción social para dotar de sentido a una época. Como el nombre lo indica, las metáforas fundacionales “fundan” el orden social por medio de recursos tropológicos: la realidad aparece como una invención retórica. La historia de la palabra *dégénérescence* requirió de todo un siglo para convertirse en concepto. Se originó en la medicina, permeó la vida cotidiana, se retomó en la historia de la literatura y permeó la conciencia a partir de su uso en el vocabulario cotidiano. Su carácter histórico reconstruye una época: son, como explicó Blumentberg, las realidades en que vivimos.

En definitiva, al estudiar la metáfora de la *dégénérescence*, es posible acceder al establecimiento del concepto de “herencia degenerada” que, a partir de la ideología científica decimonónica, se evidenció en la necesidad por reformar arquitectónicamente las ciudades modernas. Las reformas arquitectónicas, a su vez, instauraron políticas discriminatorias en las que los grupos sociales menos favorecidos fueron expulsados del centro hacia la periferia de la ciudad. Las reformas arquitectónicas, las discriminaciones raciales y los antagonismos de clase están ligadas a las prácticas médicas, políticas y literarias, lo que supone la visibilización de los espacios del conflicto social en la literatura y en los tratados médicos de la época.

Bibliografía

- Ashley, Katherine. *Edmond de Goncourt and the Novel: Naturalism and Decadence*. New York, Rodopi, 2005.
- Balzac, Honoré. *La Comédie humaine*, en Id.: *Ouvres complètes*. Tomo V. Paris, Michel Lévy Frères, 1869.
- Bernard, Claude. *Morceaux choisis*. Paris, Gallimard, 1938.
- Blumenbach, Johann. *De generis humani varietate nativa*. Gottingae, Vandenhoeck & Ruprecht 1795.
- Blumentberg, Hans. *Conceptos en historias*. Madrid, Síntesis, [1979] 2010.
- . *Paradigmas para una metaforología*. Madrid, Trotta, [1960] 2003.
- Boissière, Prudence. *Dictionnaire analogique de la Langue Française: répertoire complet des mots par les idées et les idées par les mots*. Paris, Larousse et Boyer, 1862.
- Bourget, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Tomo I. Paris, Librairie Plon, 1881.

- Buffon, Georges. *Histoire naturelle. Générale et particulière avec la description du cabinet du Roy*. Tomo XIV. Paris, Imprimerie Royale, 1766.
- Cabanis, Georges. *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Paris, Imprimerie de Crapelet, 1802.
- Canguilhem, Georges. *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires, Amorrortu, [2002] 2004.
- Caponi, Sandra. "Para una genealogía de la anormalidad: la teoría de la degeneración de Morel", *Scientale Studia*, Vol. 7, Nº 3, 2019, pp. 425-445.
- D'Orbigny, Charles. *Dictionnaire universel d'histoire naturelle: Zoologie*. Tomo II. Paris, Elibron Classics, [1806-1876] 2001.
- Déotte, Jean-Louis. *¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard, Rancière*. Santiago de Chile, Metales Pesados, [2007] 2012.
- Fodéré, François-Emmanuel. *Las leyes ilustradas por las ciencias físicas o tratado de Medicina Legal y de Higiene pública*. Madrid, Imprenta Real, 1802.
- . *Traité de Médecine légale et d'hygiène publique ou de police de santé: adapté aux codes de l'Empire française et aux connaissances actuelles*. Tomo I. Paris, Imprimerie de Mame, 1813.
- Gobineau, Joseph Arthur. *Escritos políticos*. México, Extemporáneos, [1851] 1973.
- Goncourt, Edmond y Jules. *Germinie Lacerteux*. Madrid, Cátedra, [1864] 1990.
- Kalifa, Dominique. *Los bajos fondos. Historia de un imaginario*, México, Instituto Mora, [2013] 2018.
- Koselleck, Reinhart. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, [2000] 2012.
- La Métherie, Jean-Claude de. *Considérations sur les êtres organisés: de la perfectibilité et de la dégénérescence des êtres organisés*. Paris, Courcier, 1806.
- Littré, Émile. *Dictionnaire de la langue française*. Tomo II. Paris, Hachette et C^{ie}., 1874.
- Lucas, Prosper. *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du système nerveux*. Paris, Bailliére, 1847.
- Medina-De la Garza, Carlos E.; y Martina-Christine Koschwitz. "Johann Peter Frank y la medicina social", *Medicina Universitaria*, Vol. 13, Nº 52, 2011, pp. 163-168.
- Ménage, Gilles. *Dictionnaire étymologique de la Langue Française*. Paris, Briasson, 1750.
- Mitterand, Henry. *Zola. L'histoire et la fiction*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- Percheron, Bénédicte. "Le corps dégénéré: des textes scientifiques à la littérature française du XIX^e siècle", *Arts et Savoirs*, Nº 13, 2016. Disponible en <https://doi.org/10.4000/aes.935>, acceso 15 de junio de 2023.

- Pujol, Alexis. “Essai sur les maladies héréditaires”, en François-Gabriel Boisseau (Ed.): *Ouvres de médecine pratique de Alexis Pujol*. Tomo II. Paris, Baillière, 1790.
- Sue, Eugène. *Les Mystères de Paris*. Paris, Charles Gosselin, 1843.
- Vallejo, Mauro Sebastián. “Enfermedades hereditarias y enfermedades de familia según Prosper Lucas (1874-1850)”, *Actas del I Congreso Internacional de Investigación y Jornadas de Investigación, Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 453-455.
- *Teorías hereditarias del siglo XIX y el problema de la transmisión intergeneracional. Psicoanálisis y Biopolítica*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de la Plata, 2011.
- Verne, Jules. *Le Village aérien*. Paris, Hachette, 1918.
- Virey, Julien-Joseph. *Nuevo diccionario de Historia Natural*. Madrid, Imprenta de Antonio Martínez, 1821.
- Zola, Émile. *L'Assommoir*. Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1906.
- *Le Docteur Pascal*. Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1906.



El campo semántico conceptual de “crisis” y “crítica”¹

María Pía Lara

mpl54here@yahoo.com

Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, México

Resumen

El objetivo principal de este ensayo consiste en mostrar los peligros y metas de las guerras políticas, lo cual tiene en gran medida relación con cómo utilizamos los conceptos. En primer lugar, presentaré una breve explicación de los términos que se relacionan con la historia conceptual de Reinhart Koselleck. A continuación, problematizaré acerca de los elementos analíticos y conceptos clave que utilizaré para desarrollar mi propia perspectiva respecto de su contribución a la tematización de sus conceptos de crisis y crítica. Mi objetivo no consiste en defender las perspectivas de Koselleck, sino ayudarnos a clarificar por qué estos conceptos pueden contribuir a gatillar cambios hacia mejorar o destruir iniciativas políticas.

Palabras clave: Crisis, crítica, historia conceptual, batallas semánticas, luchas políticas, agencia política.

¹ Publicado originalmente en Anne Siegetsleitner, Andreas Oberprantacher, Marie-Luisa Frick y Ulrich Metschl (eds.): *Crisis and Critique: Philosophical Analysis and Current Events: Proceedings of the 42nd International Ludwig Wittgenstein Symposium*. Berlin, De Gruyter, 2021, pp. 1–24. Traducción al español de Rodrigo Fuenzalida del Favero.

Abstract: The Conceptual Semantic Field of “Crisis” and “Critique”

The main goal of this essay is to show the dangers and the goals of political wars as they are very much related to how we use concepts. First, I present a brief explanation of terms that relate to Reinhart Koselleck's conceptual history. I will then discuss the analytical elements and key concepts I will be using to develop my own perspective about his contribution to the thematization of the genealogies of the concepts of crisis and critique. My goal is not to defend Koselleck's views but to help us clarify why these concepts can help trigger change for the better or destroy political enterprises. **Keywords:** Crisis, Critique, Conceptual History, Conceptual Battles, Political Struggles, Political Agency.



1. Introducción

Me gustaría comenzar con una breve explicación acerca de los términos que se relacionan con la historia conceptual de Reinhart Koselleck. Luego, problematizaré los elementos analíticos y conceptos clave que usaré para desarrollar mi propia perspectiva respecto de su contribución a la tematización de las genealogías de los conceptos de crisis y crítica. También argumentaré que las diferencias semánticas entre crisis y crítica, las cuales fueron introducidas tanto por teóricos como agentes en diferentes épocas históricas, son la prueba de su interna conexión con la acción. En la segunda parte de la discusión me enfocaré en cómo, después de luchar para obtener claridad respecto de las críticas y conexiones históricas entre estos dos conceptos, Koselleck elaboró tres diferentes explicaciones genealógicas de crisis. Koselleck prefirió reservar el concepto de crisis para aquel que llegaría a convertirse en el sello distintivo de la modernidad. Mi argumento radica en que, sin el concepto de crítica, no habría diagnóstico, ni modernidad. En la tercera parte de mi contribución argumentaré la relevancia que tiene hoy en día el concepto de crítica para nuestras luchas políticas en curso. Esto quiere decir que el concepto puede ser utilizado como arma de una guerra política. A su vez también afirmaré que el concepto de crítica ha jugado un papel clave en la política y su historia (percepción que le debemos a los neo-hegelianos quienes restablecieron la reconexión inicial

del concepto de crítica con el de crisis). Estas tres partes nos ayudarán a focalizarnos en los marcos conceptuales de los conceptos, sus campos semánticos, y su correlación interna entre espacio y tiempo. Mi esperanza es que también nos ilumine respecto de la relación de la política con la historia. Mi propósito principal en este ensayo es mostrar que tanto los peligros como los objetivos de las guerras políticas en gran medida están relacionados con el uso que hacemos de los conceptos. En la lectura que propongo de la empresa de Koselleck, la finalidad no radica en defender sus visiones, sino que pretendo destacar que ellas nos ayudan a clarificar por qué estos dos conceptos pueden generar o desencadenar un cambio para bien o destruir iniciativas políticas.

2. El marco conceptual, o el campo semántico de los conceptos

Al comprender los efectos de los conceptos en la historia política y social Reinhart Koselleck creó una manera alternativa de pensar los mismos.² Mis razones de por qué la importancia de su teoría tiene ciertas ventajas respecto otras formulaciones, como por ejemplo, la hermenéutica o la historia de las ideas, las cuales analizaré más adelante. Consideremos primero algunas ideas clave de Koselleck.³

Primero, los conceptos, en especial los conceptos políticos, son centrales para la agencia política y para pensar en la acción.

Segundo, en las sociedades no hay unidades organizativas sin conceptos. Esto no significa que todo puede ser reducido a conceptos. Sino que los conceptos nos proveen con algo más que un marco lingüístico. También nos ayudan a explorar los espacios semánticos que no son capturados únicamente por el lenguaje, como los aspectos no-lingüísticos de la creación de sentido. Solo piénsese cómo el propio Wittgenstein era consciente de estas limitaciones del lenguaje. De hecho, las dimensiones más interesantes de su filosofía tienen que ver con los dominios de lo inefable.

Tercero, Koselleck creía que la constitución de las sociedades es el resultado de batallas semánticas o de luchas políticas entre agentes y teóricos, esto es: específicamente con respecto de la definición, defensa y la ocupación de posiciones políticas en la misma composición conceptual. Un ejemplo

2 Para una mejor introducción de la obra de Reinhart Koselleck, ver Niklas Olsen. *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York, Berghahn, 2012.

3 Para una comprensión analítica de la obra de Koselleck, ver Niels Åkerstrøm Andersen. *Discursive Analytical Strategies: Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. Bristol, Policy Press, 2003.

de ello ahora es la batalla conceptual por re-imponer el término de “pueblo” en los discursos y movimientos de izquierda (en Latinoamérica) y la resistencia de otros teóricos progresistas como Silvia Federici de buscar términos alternativos como “*the common*” o Toni Negri y su concepto de multitud. Las razones históricas de esta resistencia son obvias por la utilización de los nazis del término alemán de *Volk*.

Cuarto, los conceptos se relacionan con el tiempo porque, aunque están formulados en un momento histórico particular, definen cierto estado de cosas, también pueden alcanzar espacios del futuro como esperanzas o expectativas, ya que se relacionan con la manera en que los agentes interiorizan experiencias, las cuales posteriormente se sedimentan a través de la historia y la transformación de su semántica original. Debido a que estas posiciones pueden ser percibidas como reveladoras de posibles cambios, es que deben disputarse lingüísticamente. ¿Por qué? Porque los conceptos son vehículos de la acción, asunto al cual regresaré más adelante.

Quinto, la semántica cambia a un ritmo más lento que la facticidad de los hechos. Esta se articula a través de la experiencia, pero también puede anticipar posibles eventos, constituyendo la base de las historias en plural. Las nuevas experiencias pueden convertirse en parte integrante del inventario del lenguaje precisamente porque los conceptos poseen una duración de tiempo distinta al de su semántica.

Sexto, los conceptos poseen una estructura interna distinta de los hechos reales, y, sin embargo, pueden funcionar como vehículos de acción al concebir o incitar a la misma. Esta es la razón principal por la que Koselleck estaba tan interesado en la semántica de los conceptos.

Séptimo, los conceptos siempre se relacionan con su “contra-concepto”, esto es, su opuesto. La interrelación entre el concepto y el contra-concepto ayuda a dar forma a la definición de ambos. Un ejemplo es cómo el concepto de democracia era considerado en relación al contra-concepto de tiranía. Las posiciones del concepto y del contra-concepto cambian ya que los conceptos se relacionan con la experiencia de los agentes, lo cual nos permite apreciar nuevas relaciones con otros conceptos, así como también con los conflictos sociales.

3. Tematizar el asunto de la historia conceptual

En el desarrollo de su idea de historia conceptual Koselleck se enfocó en cómo la formación de los conceptos y la transformación de los campos semánticos se mueven a lo largo de la historia, terminando por diseñar un futuro o posibles futuros. El autor vio el contenido narrativo de los hechos

históricos como estructuras de repetición o innovación. Los hechos reales no son lo mismo que los contenidos narrativos de un concepto. En su obra Koselleck también distingue entre un análisis diacrónico y otro sincrónico.

Lo diacrónico se desarrolla a través de rastros genealógicos de los orígenes de un concepto y su transformación a lo largo de la historia.⁴ Lo sincrónico es el campo que permite la conexión de un concepto con otro, proporcionando precisión tanto a los significados específicos como a sus marcos. Estos marcos se llaman "campos semánticos". La historia conceptual va y viene de lo diacrónico a lo sincrónico y viceversa.⁵

Entonces permítanme ahora considerar la pregunta: ¿qué es un concepto? Un concepto refiere a la manera en que los agentes se sitúan a sí mismos dentro de sus esfuerzos para proveer espacios de significación, donde tanto sus experiencias como sus expectativas son sus mediaciones. Los agentes se sitúan contextualmente a sí mismos en relación con el pasado, el presente, y el futuro. Los conceptos no son palabras y las palabras no son necesariamente conceptos. Un concepto se despliega en un proceso, mientras que una palabra se relaciona con una designación, este posteriormente adquiere significado y simultáneamente refiere a un objeto que también está relacionado con los hechos. Podríamos considerar una idea similar de concepto cuando pensamos en los juegos de lenguaje de Wittgenstein y cómo su noción de parecido de familia engloba características análogas que pueden atribuirse a un paraguas con distintos significados adscritos a un concepto.

Para ser un concepto este debe tener la posibilidad de llegar a ser ambivalente, es decir, expandible. Las palabras tienen significados específicos, que se pueden encontrar en cualquier diccionario; pero los conceptos no pueden definirse de una vez por todas. Sus significados se adquieren en la medida en que evolucionan, y solo pueden interpretarse de acuerdo a la manera en que son usados a lo largo del tiempo. Así, los conceptos poseen lo que Koselleck llamó su ambigüedad.⁶ Para poder

4 Koselleck describe este tipo de análisis como: "Toda historia conceptual o de las palabras procede, desde la fijación de significados pasados, a establecer esos significados para nosotros. [...] Precisamente, al estar ajustada la óptica de forma estrictamente diacrónica a la permanencia o al cambio de un concepto, se acrecienta la relevancia sociohistórica de los resultados." (Reinhart Koselleck. "Historia conceptual e historia social", en Id.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 105–126, acá p. 113.) "Permanencia, cambio y novedad se captan diacrónicamente, a lo largo de los significados y del uso del lenguaje de una y la misma palabra." (Reinhart Koselleck. "Historia conceptual e historia social...", p. 116.)

5 Koselleck sostiene que la *Begriffsgeschichte* es, por tanto, capaz de aclarar la múltiple estratificación de significado que desciende de períodos cronológicamente separados. Esto significa que va más allá de la estricta alternancia de lo diacrónico y sincrónico, relacionándose más con la contemporaneidad de lo no contemporáneo (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) que puede contener un concepto. (Reinhart Koselleck. "Historia conceptual e historia social...", p. 123.)

6 Para ilustrar esta condición de ambigüedad, ver "Desplazamiento de los límites de la

desarrollar su semántica los conceptos deben mantenerse ambiguos, esto es: a pesar de sus cambios históricos, deben conservar parte de su concentración original o condensación de significado. Esta es la razón por la que, a través de sus usos específicos y su semántica transformacional podemos remontarnos a la genealogía de un concepto.

Koselleck pensaba que las palabras podían convertirse en conceptos si los agentes o teóricos les atribuyesen una serie de significados sociales y políticos en sus luchas por las definiciones de los mismos. Debido a esta capacidad específica de ambigüedad, los conceptos pueden moverse hacia, u ocupar, un territorio semántico, creando una nueva relación entre el tiempo y el espacio. Pueden también posicionarse en contra de otro concepto, convirtiéndose en opuestos ganando así precisión cuando la comparación entre ellos nos permite ver que se sitúan como conceptos y contra-conceptos. Por esta misma condición de ambigüedad luchamos sobre el significado de ciertos conceptos que quisiéramos situar en la batalla de la influencia política, para que las acciones puedan producirse y sean posibles las transformaciones. Sin los desacuerdos respecto de los significados no habría batallas sobre los conceptos.

Finalmente, en la historia conceptual los conceptos se consideran estrategias analíticas respecto de las luchas semánticas o lingüísticas que tienen lugar en la medida que los agentes avanzan ocupando territorios donde las acciones revelan sus posibilidades de cambio.

Otra palabra que aparece con frecuencia en los textos de Koselleck es “semántica”, podemos definirla como depósitos de la experiencia articulada y, por ende, como las condiciones de posibilidad de los acontecimientos históricos y políticos. Si la semántica puede anticipar lo que podría ocurrir, estos no pueden considerarse como necesarios. Gran parte de ello depende de cómo se desarrolle la batalla sobre los conceptos y cómo pueden tener éxito, debido a las características específicas que resuenan entre los agentes respecto de los usos y significados de ciertos conceptos en relación con el pasado y el futuro de las acciones.

4. El primer intento por definir el campo semántico de los conceptos de “crisis” y “crítica”

Como hemos visto, para Koselleck los conceptos solo revelan su significado original si es que nos enfocamos en cuándo y por quién fueron

emancipación. Un esbozo histórico-conceptual”, en Reinhart Koselleck: *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012, pp. 113-132.

inicialmente formulados. Pero esta perspectiva genealógica fue borrada por el mismo Koselleck, lo cual primero tengo que clarificar en orden de hacer comprensible la totalidad de mi recorrido revisando sus tres intentos por conceptualizar la crisis. Para entender cómo los dos conceptos de crisis y crítica configuran el mismo campo semántico, es necesario caer en cuenta que ambas palabras derivan del verbo griego “κρίνω”, el cual significa ‘decidir’ y ‘juzgar’. “Crisis” proviene de “κρίνειν” (‘decidir’), y se convirtió en “κρίσις” (‘decisión’).⁷ “Crítica” era sinónimo de “juicio”, o “κριτική”. Así, tanto “crisis” como “crítica” estaban conectados con el juicio y la decisión. Veremos por qué en su primer intento por definir la correlación entre estos dos conceptos Koselleck no se enfocó en este origen.⁸

La temática del primer libro de Koselleck (así como la de su habilitación en la forma de borrador), titulado *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, fue la relación entre el concepto de crisis y crítica.⁹ Dado que tanto “crisis” como “crítica” pertenecen al mismo campo semántico, era posible trazar su perspectiva diacrónica, esto es, su genealogía, pero Koselleck únicamente se centró en el período de la Ilustración. Al enfocarse en su campo sincrónico —en cómo se relacionan entre sí, así como con varios conceptos—, Koselleck pudo desarrollar una topografía de los significados no sedimentados en relación con las experiencias históricas de los agentes de la Ilustración, en otras palabras, un campo semántico que relaciona la crítica con crisis.

Al rastrear esta tardía genealogía Koselleck descubrió que el significado diferenciador de las dos palabras, crisis y crítica, tuvo lugar en el siglo XVIII cuando “crítica” y su semántica se aplicaron tanto a las obras literarias como a las obras de arte. Como nos recuerda Konstantinos Bizas, Koselleck ya sabía que “crítica” tenía un significado subjetivo proveniente de los usos anteriores de los griegos y de cómo la literatura latina utilizaba el término “*grammaticus*” en relación con el término “*criticus*”, el cual poseía el significado de ‘crítica de arte’.¹⁰ De hecho, Koselleck borró de su disertación esta nota a pie de página porque quería argumentar que “crítica” provenía del período de la Ilustración.¹¹ Koselleck argumentó en su relato que, debido a esta

7 Bizas observó que los usos más tempranos de “κρίνω”, el verbo griego más concretamente correspondiente a “crisis”, en las sagas de Homero fue utilizado refiriendo a las nociones de “separar”, “apartar”, y “diferenciar”. Ver Konstantinos Bizas. “Reinhart Koselleck’s Work on Crisis”, *French Journal for Media Research*, Vol. 5, 2016, pp. 2–12, especialmente p. 5.

8 Para aprender más acerca de cómo en su ensayo Koselleck omitió los orígenes de las concepciones griegas de crisis y crítica, ver Konstantinos Bizas. “Reinhart Koselleck’s Work on Crisis...”.

9 Ver Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid, Trotta, 2007.

10 Ver Konstantinos Bizas. “Reinhart Koselleck’s Work on Crisis...”, pp. 6–7.

11 Ver Konstantinos Bizas. “Reinhart Koselleck’s Work on Crisis...”, p. 7; Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 196 y ss., n. 158.

“profesionalización” es que los juicios en relación al arte se volvieron negativos o positivos. Pero cuando se aplicó esta transformación del significado de “crítica” a la política actual, esta tuvo un efecto exclusivamente negativo, ya que todos los teóricos de la Ilustración francesa utilizaron crítica como un vehículo para cuestionar el Estado absolutista, y todos los agentes que querían incitar un cambio político la utilizaron para derribarlo. Los agentes de este dramático acontecimiento, de acuerdo a la narración de Koselleck, querían ocultar su objetivo político —la disolución del Estado absolutista— tras su crítica moral. Por lo tanto, se organizaron en secreto. Porque el papel de la crítica había sido destruir la autoridad política del Estado, este fue el comienzo, para Koselleck, de la comprensión de crisis como un concepto procesal que acabó adquiriendo el significado de “luchas interminables”.

Koselleck tenía muy claro que el esfuerzo por derribar al Estado absolutista podría convertirse en un verdadero problema, ya que el Estado sería a partir de entonces el objetivo a destruir por la gran mayoría de los proyectos políticos progresistas. Koselleck pensaba además que, cuando los agentes modernos quisieron emanciparse del poder soberano (Estado), se separaron de todas sus experiencias previas y dirigieron sus esperanzas a vislumbrar una nueva concepción de la sociedad, de la historia y del tiempo. Entendió que el campo semántico de “crítica” en relación con “crisis” estaba relacionado con la aparición de conceptos, tales como el de “nueva esfera pública” (Kant), la debilitada figura de soberanía absolutista frente a la soberanía popular (Rousseau), y el desarrollo del tiempo en un sentido diferente. La noción de modernidad de Hegel como el Nuevo Tiempo (*Neuzeit*) o la Nueva Era (*Sattelzeit*) serían los tropos ilustrativos descriptores de cómo el tiempo se definía por el movimiento, esto es, concretamente: como una aceleración de la temporalidad que traería consigo la nueva perspectiva de los futuros venideros. La idea de futuro fue conceptualizada como un espacio de “salvación” o “redención” en muchas de las filosofías de la historia. Este movimiento reubicó el antiguo significado griego de crisis al término latino de “*judicium*” (“juicio”), donde la semántica religiosa se refería al ajuste de cuentas de Dios con la humanidad en el día del juicio final.¹² Los teóricos revolucionarios “secularizaron” la semántica latina. La aceleración del futuro como sentido del tiempo también estaba relacionada con un nuevo significado del antiguo concepto de revolución, el cual ya no se veía más como un proceso circular (como en la antigua Grecia), sino como uno lineal, marcando así el inicio del nuevo tiempo.¹³

12 Ver Reinhart Koselleck. “Crisis”, en Id.: *Crítica y crisis...*, pp. 241–281, especialmente pp. 241–243.

13 Ver Lucila Svampa. “El concepto de crisis en Reinhart Koselleck: Polisemias de una categoría histórica,” *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 6 Nº 11, 2016, pp. 131–151; Melvin Richter y

Solo después de que Koselleck hubo alcanzado un dominio más completo del papel de los conceptos podemos entender este primer recuento negativo del surgimiento de la esfera pública ilustrada y de la politización de los ciudadanos. Sabemos incluso más sobre esta interpretación negativa porque Habermas fue capaz de escribir una narrativa completamente diferente en su obra titulada *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Por ejemplo, Habermas utilizó el término "transformaciones estructurales", que obviamente está relacionado con la idea sobre las dimensiones diacrónica y sincrónica de Koselleck.¹⁴ Habermas también recogió el concepto de crítica de Koselleck, pero le imprimió un significado positivo. Aunque Habermas tenía una visión negativa acerca del poder absolutista, pensaba que la crítica era una práctica que permitía el ejercicio positivo ilustrado como el derecho a la publicidad definido por Kant en su *Paz perpetua*.¹⁵ Así, Habermas vinculó su concepto de crítica asociado a la aparición del nuevo público burgués con los hábitos y prácticas que constituían la semántica positiva de conceptos tales como la subjetividad moderna, autoeducación, emancipación, y, sí, la exigencia normativa de la sociedad sobre los controles y equilibrios del poder estatal. El poder del Estado y su legitimidad ya no eran ilimitados y fue necesario entonces proporcionar un nuevo concepto de soberanía popular en lugar de la absolutista (Rousseau).

Habermas veía a los conceptos como la igualdad y la deliberación política, así como la configuración de nuevos espacios públicos, tales como los cafés y el impulso estimulador de las transformaciones políticas, como pasos positivos hacia la democratización de una sociedad y de su gobierno. Con las nuevas actividades de los agentes políticos comprometidos con el cumplimiento de sus deberes a través de críticas bien pensadas, abrió el campo semántico del concepto de crítica. Sus intervenciones en la esfera pública marcaron el devenir de las batallas venideras. También recuperó la noción kantiana del "uso público de la razón", un elemento que consideraré más adelante cuando específicamente nos centremos en la noción moderna de crítica.

Como teóricos podemos decir que tanto Koselleck como Habermas nos proporcionaron diferentes visiones de lo sucedido en el pasado y cómo ese pasado modificó el futuro, así como sus diferentes diagnósticos

Michaela W. Richter. "Introduction: Translation of Reinhart Koselleck's 'Krise', in *Geschichtliche Grundbegriffe*", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 67, N° 2, 2006, pp. 343-356.

14 Ver Jürgen Habermas. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1994.

15 Ver Immanuel Kant. *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*. Buenos Aires, Prometeo, [1795] 2007.

respecto de la misma etapa histórica de la modernidad. Cada teórico quería que su interpretación sobre los conceptos de crisis y crítica se impusiera. ¿Por qué prevaleció la narrativa de Habermas? Hay muchas razones, pero probablemente la más importante está relacionada con lo que acabo de explicar respecto del campo semántico conceptual: Habermas conectó el concepto de crítica con el de la participación política y la noción kantiana de “publicidad” como el espacio de contestación política contra el poder estatal. Identificó actividades tales como la libertad de expresión, la libertad de asociación, y la deliberación política como relacionadas con el campo semántico de este significado nuevo de crítica y con ello estimuló la idea de la agencia política ciudadana.

El concepto de crítica pasó a ser visto como la nueva articulación de los hábitos democráticos que estaban estructuralmente ligados a la esfera pública moderna (los espacios de experiencias y horizontes de expectativas).¹⁶ Las nuevas formas en que los agentes podían participar políticamente eran reveladoras de las nuevas esperanzas por venir: con el nuevo sentido de la participación política y las capacidades permitidas por los nuevos usos del concepto de crítica. El Estado absolutista tenía demasiado poder ilimitado, y la única forma de limitarlo era cuestionando su legitimidad con exigencias concretas de transparencia y visibilidad. Una segunda razón por la que la narrativa de Habermas ganó la batalla conceptual relativa al surgimiento del concepto moderno de crítica se debió a que éste impulsó el sentido de la agencia política y promovió el papel de la crítica con objetivos políticos positivos respecto de la transformación política para mejor. En palabras de Cooke, ofreció una particular representación de “la buena sociedad” basada en las sociedades ilustradas francesa, alemana e inglesa, que motivaron y comprometieron a los agentes del siglo XX en una acción política orientada a la ética.¹⁷ Además, no situó la agencia política en relación con la crisis, sino en conexión con los esfuerzos por “limitar el poder del Estado” y mejorar los espacios de responsabilidad estatal mientras se creaba una nueva concepción del poder.

El éxito de Habermas se debe a su comprometida proyección de su pretensión de verosimilitud, es decir, la capacidad de su reconstrucción o genealogía para persuadirnos con el proyecto de la democracia deliberativa-participativa. Por el contrario, Koselleck tenía una opinión muy negativa del concepto de crítica. Para él, la crítica era un dispositivo hipócrita que ponía en permanente peligro la autoridad del Estado. Pensó que la crítica mostró su peor cara durante la Ilustración cuando

16 Ver Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en Id.: *Futuro pasado...*, pp. 333-357.

17 Ver Maeve Cooke. *Re-Presenting the Good Society*. Cambridge, The MIT Press, 2006.

fue falsamente presentada como un ejercicio moral, ocultando la verdad pues en realidad era un arma política conceptual. Abrió el problemático campo de permitir convertirse en políticos a los no-agentes, al tiempo que podrían levantar permanentes dudas respecto de la autoridad del Estado.¹⁸ De acuerdo con Koselleck, el anti estatismo se convertiría en el problema moderno de las democracias.

Koselleck se unió a su ex tutor y amigo Carl Schmitt en su condena a Hobbes, ya que ambos lo acusaron de ser el primer filósofo político que abrió la puerta a la potenciación de la crítica, debido al papel que juega la razón al relacionarla con el poder del Estado. Según ambos teóricos, Hobbes pensaba en la política en relación con la racionalidad y con el correcto uso de la razón encarnada en el Estado.¹⁹ En mi opinión, Hobbes consideraba el Estado como encarnación de la razón al igual que más tarde lo haría Hegel. Así, la problemática subyacente que Koselleck había intentado captar del concepto de crisis parecía históricamente limitada al poder absolutista. De hecho, como historiador no explicó cabalmente por qué la crítica era un arma tan peligrosa para las generaciones futuras. Vinculó sus peligros a la aceleración de los objetivos políticos que provocarían las nuevas esperanzas de las "revoluciones" venideras.

Un filósofo como Habermas, que comprendía claramente lo que Koselleck quería explicar en su narrativa histórica, sabía que este no podía considerar la transición explícita de la separación conceptual entre "crisis" y "crítica" porque su deseo de vincularlas tenía el efecto de condenar el proceso crítico de la Ilustración por el cual los agentes no-políticos podían convertirse en agentes políticos. Para Habermas la política es acción y participación. La puerta conceptual abierta por esta nueva idea del futuro-por-venir permitiría que las nuevas esperanzas se desvinculen de las viejas experiencias. Koselleck no entendía por qué sus intérpretes consideraban demasiado conservadora su perspectiva negativa, incluso en nuestra época. Sin embargo, parecen premonitorios algunos temores de Koselleck sobre cómo reconectar el concepto de crítica a la crisis actual de autoridad estatal. El problema no era solo cómo las revoluciones del siglo XX abrirían la puerta a experiencias que no tenían sedimentos en el pasado, sino cómo estos acontecimientos serían el nuevo marco semántico de las batallas entre comunismo y fascismo. La llamada "crisis" (*patogénesis*) fue una interpretación crítica de cómo los teóricos no estatistas cuestionarían permanentemente la visión estatista, erosionando a priori el papel de la autoridad estatal.

18 Ver Nora Rabotnikof. *En busca de un lugar común: El espacio público en la teoría política contemporánea*. México, IIF-UNAM, 2005.

19 Ver Carl Schmitt. *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Edición de José Luis Monedero Pérez. Granada, Comares, 2004.

Por otro lado, Habermas retomó el concepto de esfera pública y desarrolló su reconstrucción histórica añadiendo dos dimensiones estructurales: una normativa y otra empírica. Conectó el campo semántico de la publicidad a la opinión pública y deliberación, completando el rol de los ciudadanos como agentes de tipo político y demostrando cómo los ideales progresistas beneficiarían su propio proyecto de democracia deliberativa. *Kritik und Krise* se interpretó como una defensa de la tesis de Schmitt y su interpretación decisionista de la soberanía hobbesiana. Pero para Habermas, como para otros teóricos, Schmitt también fue el pensador que afirmó que la autoridad de un dictador estaba justificada con el argumento de que el fracaso de la República de Weimar era el resultado de la crisis de la democracia moderna. Así, la conexión entre la perspectiva de Schmitt y la narrativa de Koselleck respecto del caos que siguió de la monarquía en Francia del siglo XVIII era tan fuerte que sus críticos concluyeron que el libro de Koselleck era una narración antide-mocrática sobre el concepto de crítica y una condena de la modernidad en su conjunto.

Aquí tenemos dos ejemplos de cómo los teóricos lucharon por hacer prevalecer sus divergentes narrativas conceptuales, y cómo la más poderosa era la positiva/progresista porque preveía una transformación —en palabras de Cooke: una imagen pictórica de la buena sociedad—, la cual abrió las expectativas de futuro que permitieron a los agentes tener nuevas visiones respecto de las posibilidades de la democracia.²⁰ Esta perspectiva nos ayuda a entender cómo Habermas captó la imaginación de agentes a través de los usos de conceptos que se convirtieron en vehículos de acción. El punto que aquí quiero plantear es que la narrativa de Koselleck fracasó por la manera en que usó los conceptos para construir un diagnóstico que vislumbraba el futuro-por-venir como moribundo, como si sufriera de una grave enfermedad. Sin embargo, si profundizamos en su crítica encontramos ideas que merecen ser rescatadas, ideas que nos incitan a reconsiderar el juicio generalmente negativo respecto de su obra. Así, debemos volver a la preocupación original de Koselleck sobre cómo la repetida impugnación de la autoridad estatal puede aportar comprensión a los significados sedimentados de nuestras experiencias anteriores del siglo XXI.²¹ Pareciera que en general las expectativas actuales sobre el concepto de soberanía popular recaen nuevamente sobre las batallas entre agentes y teóricos a pesar de que ambos están intentando describir el cuestionamiento de la autoridad del

20 Ver Maeve Cooke. *Re-Presenting the Good Society...*, p. 124.

21 Ver Reinhart Koselleck. "Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia. El influjo de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social", en Id.: *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós, 2001, pp. 135–154.

Estado sobre la base de otro concepto: el populismo. Vemos que la actual crisis política ha demostrado que los agentes (civiles y teóricos) siguen cuestionando la autoridad, solo que esta vez es el Estado neoliberal y no la monarquía absoluta. Contrariamente a lo que muchos creen, en muchos países, la crisis del Estado se debe al abandono de los proyectos sociales y de las protecciones que en su día proveyeron los estados de bienestar. Pero hay un segundo punto que quiero señalar: la actual crisis de los gobiernos neoliberales ha revivido la noción de crítica como un ejercicio útil que es apoyado por los nuevos movimientos sociales tanto de derecha como de izquierda. Como resultado de las políticas dictadas por la autoridad de las instituciones financieras mundiales y a medida que la vida de los ciudadanos se empobrece cada día más, los activistas están cuestionando cómo y por qué las políticas estatales han dejado de existir y si sus gobiernos neoliberales aún los representan. El concepto europeo de “gobernanza” está suplantando la idea de soberanía estatal, y el objetivo de algunas de las batallas contemporáneas es dotar de nuevos significados el concepto de soberanía popular. Todos los nuevos movimientos sociales que trabajan para redefinir dicho concepto, se les describe con el mismo término peyorativo de “populistas”. Sin embargo, hay que distinguir entre cuáles críticas poseen un contenido moral y otras que pueden verse como excluyentes o autoritarias. Estos activistas están relacionando la “muerte de la democracia” con las políticas de Estado neoliberales y las medidas políticas provocadas a causa de la globalización. La narrativa de Koselleck —con su oscuro diagnóstico de esta crisis y el pronóstico sobre el futuro-por-venir— parece más vigente que nunca, y algo con lo que la mayoría de nosotros puede encontrar “resonancia”.²² El concepto de populismo es el objetivo contra el cual todos creen que deberían luchar, pero la verdad es que el neoliberalismo ha creado el campo de batalla de las luchas conceptuales y políticas de hoy en día. Volveremos sobre esto más adelante.

5. Un segundo intento por trazar los vínculos entre “crisis” y “crítica”

Para Koselleck debió resultar evidente que tenía que volver atrás y construir un concepto de crisis más amplio que el primero, el cual se centraba únicamente en el período de la Ilustración. Un problema adicional era

²² Ver Hartmut Rosa. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid, Katz, 2019.

que el concepto de crisis se había generalizado excesivamente, era casi un término comodín —teniendo demasiados significados y aplicándose a demasiadas situaciones no políticas— como en crisis emocional, crisis intelectual, crisis psicológica, crisis política y crisis económica. El concepto mismo había padecido un proceso de “blanqueo semántico” como resultado del despojamiento de su significado inicial preciso. Necesitaba captar la transformación histórica del concepto de crisis a través de sus usos originales en la antigüedad y, a continuación, explorar los cambios de semántica en términos de cómo, dónde y por quién se habían hecho estas alteraciones y hasta qué punto se había conservado o perdido algún elemento importante.

Koselleck volvió sobre la palabra griega “κρίνω” (‘decidir’ o ‘juzgar’), la cual, tal como hemos visto, fue el ancestro etimológico tanto de “κρίσις” (‘crisis’) como de “κριτική” (‘crítica’), ambos relacionados con las actividades de la πόλις. Este paso le permitió concebir el concepto de crisis como un concepto procesal, con una trayectoria dinámica a lo largo de las experiencias políticas. Tucídides la utilizó por vez primera cuando instó a los ciudadanos a decidir, correctamente dado el resultado, luchar contra el enemigo persa en la “batalla decisiva”.²³ Tanto la crisis como la crítica estaban relacionadas con la necesidad de tomar decisiones que fueran beneficiosas para la comunidad. Se utilizaban de forma precisa y su sentido político era contextualmente evidente. Aristóteles utilizó los dos conceptos en el contexto de la redacción de leyes y la toma de decisiones en tribunales.²⁴ Resulta interesante que ambos conceptos podían relacionarse con juicios a favor o en contra de algo (aquí podemos encontrar su vínculo original con los significados actuales de crítica). Ninguna decisión podía tomarse sin una previa y cuidadosa deliberación. El de κρίσις tenía por objeto organizar la sociedad. Con la creación del derecho institucional la crisis se asoció aún más fuertemente a la dimensión política, ya que se relacionó con el proceso de la justicia. Todas las políticas y resoluciones gubernamentales, incluidas las decisiones respecto de la guerra y la paz, las muertes y los castigos, la información y las estrategias, se incluyeron en el significado de “κρίσις”.

Luego, cuando la traducción del Nuevo Testamento introdujo una nueva semántica respecto al significado de “salvación”, Koselleck pasó a considerar la época cristiana primitiva y el período medieval. “κρίσις”, o crisis, fue entonces asociada a la palabra latina “*judicium*”, que significa “juicio”.²⁵ La semántica religiosa hizo que el Juicio Final formara

23 Ver Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. 4 tomos. Madrid, Gredos, 1990-1992.

24 Ver Aristóteles. *Política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 1289b.

25 Ver Reinhart Koselleck. “Crisis...”.

parte del ritual ocurrente al final del mundo, donde las expectativas eran cósmicas y el juez supremo era Dios. Así, el juicio estaba conectado con la salvación y las expectativas apocalípticas, ya que todos querían salvarse cuando el mundo llegara a su fin, aunque este acontecimiento no tuviese una fecha clara (las ideas sobre el futuro volverían en el siglo XVIII cuando las teorías filosóficas construyeron pronósticos con poderes redentores). El tercer cambio en la semántica de crisis proviene de la profesión médica, donde “crisis” se refiere a una enfermedad y a un diagnóstico (*judicium*). La expectativa era que, si se hacía un diagnóstico correcto, el enfermo se curaría y estaría asegurada la supervivencia. Esta semántica fue tomada del antiguo tomo griego *Corpus Hippocraticum*, una colección de escritos del antiguo médico griego Hipócrates, que fue sistematizado por el médico y filósofo Galeno en el siglo II d.C. El concepto de enfermedad-como-crisis perduró durante mil quinientos años, hasta llegar al ámbito sociopolítico de la Francia del siglo XVIII. Una vez que la semántica de la crisis se latinizó como *judicium*, fue gradualmente ganando adeptos en el ámbito sociopolítico.

Porque, siguiendo su semántica jurídica, la crisis implica un proceso que debe terminar en una decisión. La decisión aún no se ha tomado, pero es inminente. En la medida en que la crisis es un concepto sociopolítico, Koselleck la dota de un doble contenido semántico. Por un lado, se trata de una situación objetiva en la que las causas de la enfermedad pueden discutirse en términos científicos. Pero también es subjetiva, ya que es el resultado del juicio de individuos que utilizan diversos criterios para hacer un diagnóstico. Además, porque la crisis es una enfermedad, se presume una transición de la enfermedad a la salud, por lo que está enmarcada en un período de tiempo.

Todas estas tres semánticas —la política, la teológica y la médica— están vinculadas por el mismo concepto de crisis. Una característica paradójica es que la crisis puede también ser utilizada como inductora de políticas y acciones, por ejemplo, cuando Donald Trump, como candidato a presidente, denominó la “crisis de los inmigrantes” como su principal proyecto político concerniente a “proteger” a los EE.UU. de los extranjeros.²⁶ Europa también ha comenzado a llamar crisis a la llegada de miles de inmigrantes a Grecia, Italia, Francia e Inglaterra. Los teóricos e historiadores deben moverse dentro de las situaciones que no han sido articuladas lingüísticamente mientras intentan reconstruir las circunstancias que aún no se han expresado lingüísticamente, en orden de poder influir en el resultado de cómo se describen las nuevas

26 Para ver otras formas en que el concepto de crisis es un arma construida, ver el número especial “Intersectional Feminist Interventions in the ‘Refugee Crisis’”, en la revista *Refuge*, Vol. 34, Nº 1, 2018.

situaciones. Hay ocasiones en las que un concepto opera iniciando o incitando el cambio y no simplemente como indicador de que un cambio ya ha tenido lugar. Por eso la lucha actual se halla al enmarcar como crisis a la inmigración. Aquí es precisamente donde el concepto de crisis muestra sus tensiones internas y la correlación con el concepto de crítica. Koselleck sostenía que la modernidad —esto es, la época que va desde la Ilustración en adelante—, debe ser pensada como un momento de crisis. Esta afirmación conecta el primer libro de Koselleck, *Kritik und Krise*, con su más tardía obra, su *Lexikon*, con una más amplia perspectiva crítica. Sin embargo, no hay posibilidad de elegir entre dos opciones si no hay un juicio ligado a una deliberación crítica. Por tanto, la cuestión ahora sería tener la posibilidad de aprender a discriminar entre formas progresistas y no progresistas de utilizar la crítica.

Fue en el siglo XVIII con la aparición de las filosofías de la historia y sus construidas narrativas redentoras que la etapa secular replanteó sus raíces teológicas. Esta nueva semántica de la crisis reveló que el concepto de nuevo ofrecía dos alternativas diferentes respecto de posibles futuros (las semánticas médica y teológica buscaban una analogía con el Juicio final como decisión final). Así, la crisis se convirtió para la modernidad en un concepto estable. Su determinación se basó en un proceso histórico único de la historia, pero es en esta etapa que la transición, o *Sattelzeit*, comenzará a lidiar con nuevos problemas asociados con la ambigüedad del concepto de crisis. El proceso de la modernidad encadenó los acontecimientos históricos bajo la promesa de una salvación, y como tal, se convirtió en el sello de los tiempos modernos.²⁷

Mientras que Rousseau utilizó la crisis como diagnóstico o indicador de un futuro, también siguió el nuevo significado histórico-filosófico de hacer un pronóstico. Por ejemplo, afirmó: *Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions* [“Nos acercamos a un estado de crisis y a un siglo de revoluciones”].²⁸ Tenía razón, había muchas revoluciones por venir, y el siguiente siglo constituiría las futuras metas de todas estas. Tomando el significado de la salvación desde el origen escatológico, construyó su diagnóstico de las nuevas revoluciones por venir. En su carta a la princesa Dashkova del 3 de abril de 1771, Diderot afirmaba que *[n]ous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté* [“estamos tocando una crisis que acabará en la esclavitud o en la libertad”].²⁹ Diderot también trabajaba con el dispositivo conceptual de un pronóstico de un futuro-por-venir que a su vez tenía una perspectiva dualista:

27 Ver Reinhart Koselleck. “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de ‘crisis’”, en *Id.: Historia de conceptos...*, pp. 131-142.

28 Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres complètes*. Vol. 4. Paris, Gallimard, 1969, p. 468.

29 Denis Diderot. *Œuvres complètes*. Vol. 20. Paris, Garnier Frères, 1877, p. 28.

defendía el resultado histórico de la Revolución norteamericana y valoraba su contenido social con sus nuevas esperanzas de libertad. Cuando se refirió al París de 1778 señaló los usos de la metáfora médica y utilizó el término para describir una situación apocalíptica similar a la vivida bajo Nerón en Roma. Según Koselleck, tanto Rousseau como Diderot utilizaron el término "crisis" como señal de la necesidad de tomar la decisión correcta al mismo tiempo que ofrecían una crítica implícita en las alternativas. Así, la crítica se introdujo de contrabando en la crisis. Ambos conectaron los antiguos orígenes del significado de crisis, pero ahora los propósitos eran liberar nuevas expectativas.

La Revolución norteamericana ayudó a los teóricos a transformar el concepto de crisis al dotarle el significado de una última decisión por tomar basada en un acontecimiento histórico exitoso que para ellos poseía un significado universal. Thomas Paine tituló a su periódico *The Crisis*. Con la revolución más exitosa del mundo —la norteamericana— el concepto de crisis jugaría un destacado papel ligado al levantamiento anti-colonial. Paine afirmaba: "Entonces esa crisis había llegado, y no quedaba más remedio que actuar con decidido vigor, o no actuar en absoluto".³⁰ En cambio, para Burke estos tiempos revolucionarios eran más bien guerras religiosas, y el concepto de crisis se utilizaría con una reivindicación médica que era contraria a la semántica positiva de Paine.³¹ Estas luchas entre teóricos fueron los mejores ejemplos de cómo se utilizó la crisis para describir posiciones políticas opuestas, tal como las que describí anteriormente en relación a Koselleck y Habermas respecto de la modernidad y los usos de la crítica. Paine y Burke utilizaron la crisis para proponer alternativas opuestas y ambos afirmaron que la decisión de "actuar o no actuar en absoluto" tendría el efecto de ocasionar una transformación de tipo universal.

Tal afirmación suscitó las dudas de Koselleck respecto de las formas de supervivencia útiles del concepto de crisis, ya que este había sido "blanqueado semánticamente". Y en lugar de aplicarse únicamente a situaciones políticas, ahora el término podía utilizarse para describir casi todo. Koselleck pudo demostrar cómo los conceptos llevaban significados antiguos superpuestos junto con otros nuevos, y cómo algunas de las adiciones más recientes habían adquirido una definición totalmente diferente. Como hemos visto con sus usos en el siglo XVIII, los conceptos también sirvieron como armas en conflictos políticos, entre antagonistas individuales y, más tarde, entre clases, estratos sociales e incluso movimientos. Los cambios en la historia de los conceptos revelan

30 Thomas Paine. *The Rights of Man*. New York, Penguin, [1791] 1984, p. 370.

31 Ver Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London, Penguin, [1790] 1982.

el lugar que las ideologías jugarían en estas batallas. Recordemos lo que he dicho de que Donald Trump utiliza el término crisis para referirse a la inmigración desde los países latinoamericanos a los Estados Unidos.

6. Un tercer y último intento por tematizar la crisis

A pesar de que su segundo intento por tematizar la crisis le condujo a otra conclusión pesimista, a saber, que el concepto de crisis había perdido su significado, Koselleck concibió un caso particular en el que el concepto se utilizó con precisión y mostró su origen político griego clásico. Marx utilizó el concepto de crisis para describir la crisis iterativa del capitalismo, que fue central en su construcción de la ciencia que llamó “economía política”.³² Aquí vemos cómo la semántica de la enfermedad había investido el concepto de diagnóstico con poderes curativos, aceptando la afirmación de que se trataba de una nueva ciencia. Marx valoró mucho su concepto de crisis e insistió que el “cambio” (en la forma de recuperación y salud renovada) sólo podía venir de un diagnóstico preciso de la enfermedad llamada capitalismo. Sin embargo, al final él también sucumbió al uso de la semántica relacionada con el Juicio Final.³³

En la propia entrada de su *Lexikon*, Koselleck examinó tres formas dispares en que los teóricos habían utilizado su semántica de la crisis. En primer lugar, a menudo describían una cadena de eventos que culminaban en la necesidad de exigir una acción decisiva. En segundo lugar, se centraron en cómo lo teológico se había secularizado en el período de tiempo en discusión, convirtiéndose en el punto a partir del cual la historia cambiaría para siempre. En tercer lugar, debatieron respecto de cómo la crisis podía referirse a cualquier situación dada —singular o recurrente— que pusiera en peligro la existencia continua de la humanidad. Así es como Koselleck concluyó que la crisis se había convertido en el concepto característico de la modernidad.

En 1985, Koselleck volvió a su concepto de crisis utilizando la frase de Schiller: “La historia del mundo es el juicio del mundo”. Podemos ver cómo el rasgo más definitivo del concepto de crisis es que se ha convertido en un concepto procesal, el cual describe una crisis permanente para la humanidad, encontrándose en juicio continuamente. Observó

32 Para un excelente relato de cómo Marx desarrolló su crítica de la economía política, ver Gareth Stedman Jones. *Karl Marx: Greatness and Illusion*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2016, pp. 172–180.

33 Koselleck argumenta: “La presunta lucha final entre el proletariado y la burguesía tenía para él las dimensiones de un Juicio Final, que no consiguió fundamentar exclusivamente desde la economía.” (Reinhart Koselleck. “Algunas cuestiones...”, p. 139.)

que la crisis estaba destinada a ser un "umbral", un paso de una época a otra. Puede o no ser una repetición. Puede ser tanto un concepto iterativo como uno periodizador. Y, por último, la crisis puede señalar el fin de la historia tal como la hemos conocido. Metafóricamente hablando, la crisis se asemeja al Juicio Final. Pero ahora está orientada exclusivamente hacia el futuro, anticipando un resultado y una decisión final que no puede ser apelada ni cambiada. Así es como el significado apocalíptico del actual concepto de crisis ha recuperado fuerza. No hay escapatoria a la destrucción ecológica, ya que el mundo está desapareciendo, y las expectativas sobre el futuro están siendo clausuradas. Podemos pensar en otros ejemplos que se ajusten a este uso apocalíptico sobre el calentamiento global.

7. Entonces, ¿Qué pasó con el concepto de crítica?

Como hemos visto, Koselleck observó que cuando el concepto de crítica se profesionalizó en siglo XVIII, su papel también fue apropiado tanto por los ciudadanos como por los nuevos teóricos de la Ilustración. Pero el término "crítica" fue empleado por los pensadores ilustrados con la semántica del pasado. Por ejemplo, Kant utilizó "κριτική" como verbo que significa 'organizar', 'separar'.³⁴ Su objetivo era establecer los fundamentos de su arquitectura de la racionalidad teórica, práctica y estética. Para Kant, el *Selbstdenken* estaba destinado a impedir que la razón se dejara llevar por la tradición o la autoridad religiosa. La tarea consistía en construir el camino hacia la facultad de la razón. Así, Kant creía que sus usos de la "crítica" eran los medios para postular los límites y las fuentes de la razón. Utilizó "crítica" en contraposición a "doctrina". Esta es la razón por la que estableció un plan arquitectónico completo, y con este pretendía dejar atrás la metafísica dogmática (Wolff y Leibniz) y el escepticismo (Hume).³⁵

Hegel, por el contrario, nunca utilizó el concepto de crítica. Aunque muchos de sus intérpretes creen que creó el concepto de crítica inmanente, en realidad siguió un camino diferente. Por ejemplo, Finlayson afirma que, aunque la noción de crítica de Hegel se atañía a cómo las nuevas ciencias de la Ilustración podían delimitar el objeto del conocimiento, reservó el término "crítica" para describir el trabajo de otros

34 Ver Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Colihue, [1787] 2007.

35 Toda la propuesta de Kant estaba conectada con el enorme interés por la crítica del arte del siglo XVIII, donde los objetivos consistían en establecer normas en las artes y reglas para el gusto. Para más sobre esto, ver Hannah Arendt. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 27-33.

filósofos como Kant, Fichte y Jacobi, en lugar de la suya propia.³⁶ Hegel asumió claramente que su método de negación determinante no se refería al objeto del conocimiento sino a la historia.³⁷ Y al hacerlo, produjo algo nuevo: específicamente, la idea de un concepto alejado del error y ganador en determinación. Si Hegel tenía razón, el significado de la comprensión científica de la realidad histórica consiste en la afirmación de que el pensamiento conceptual se aleja de la distorsión en dirección a la verdad.

Para Hegel, el examen de la realidad como objeto inmanente de la reflexividad indaga las diversas fuentes de engaño, ilusión y distorsión que socavan el camino hacia el conocimiento absoluto. Hegel también sustituía la anterior noción de “crítica” y su conflictiva suposición sobre la separabilidad de la forma del conocimiento respecto de su forma material. Hegel presupuso una concepción de liberación de estadios anteriores de falsedad a otros nuevos de verdad. Y éste fue precisamente el camino emprendido por los neo-hegelianos, especialmente por Marx. Hizo de su concepto de ideología su arma principal, pero acabó concibiendo la “crítica de la ideología” como falsa conciencia. En consecuencia, le concedió un papel privilegiado a su propia teoría la cual presupone la conciencia verdadera, es decir, un aventajado punto de vista por fuera de la visión ideológica cerrada, sólo accesible a teóricos como él. Además, para Marx, el sistema socioeconómico asumía los atributos de un agente colectivo que poseía poderes morales.³⁸ Hoy en día este punto de vista ha sido profundamente impugnado. Por ejemplo, Maeve Cooke prefiere centrarse en las formas específicas o formas de distorsión ideológica que evitan cualquier reivindicación de un punto de vista epistémicamente privilegiado.³⁹

Así, el concepto de crítica recuperado a principios del siglo XVIII tenía un significado similar al que le daban los antiguos griegos: “el que emite un juicio” sobre un objeto. Pero con el paso del tiempo se expandió hacia un concepto mucho más ambicioso respecto de los nuevos escenarios políticos de la modernidad. En sus usos en español, inglés, francés y alemán —“critique”, “critique”, “Kritik”—, asumió el significado de ‘separar’, ‘distinguir’, forma en la que Kant la utilizaba habitualmente. Con otros pensadores ilustrados el concepto volvió a relacionarse con los juicios que originalmente pertenecían a la comunidad política, tal y como

36 Ver James Gordon Finlayson. “Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism,” *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 22, Nº 6, 2014, pp. 1142–1166.

37 Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, [1807] 2017.

38 Ver Maeve Cooke. *Re-Presenting the Good Society...*, p. 10.

39 Ver Maeve Cooke. *Re-Presenting the Good Society...*, p. 13.

lo habían concebido originalmente los griegos. Sin embargo, una tercera definición de "crítica", formulada por los neo-hegelianos, era ambigua. Contiene una connotación negativa sugiriendo una búsqueda de error, por eso es que con el nacimiento de la "ideología" la crítica se consideró como un arma. Y, al mismo tiempo, la crítica también llegó a poseer una dimensión positiva, normativa: esto es, un cambio, un avance (relacionado con el concepto griego de praxis).⁴⁰ Adquirió un significado autoritario cuando se le conectó con juicios sobre patologías sociales.⁴¹

Como observa Ricoeur, en su fase neo-hegeliana Marx dilucidó inicialmente el concepto de ideología con una metáfora tomada de la física: la falsa conciencia era como una imagen invertida en la retina.⁴² Así, la tarea de la crítica ideológica era corregir la inversión. En esta primera teorización Marx se basó en la crítica a la religión de Feuerbach, la cual entendía como una imagen invertida de la realidad, cuya consecuencia es la confusión entre sujeto y objeto. En una formulación posterior Marx reorientó su crítica al concepto de trabajo alienado.⁴³ Al igual que Hegel, suponía que el concepto de alienación apuntaba a su contrario, en otras palabras, era un contraconcepto del de emancipación. Pero, como he dicho, un punto de vista privilegiado desde donde el teórico se sitúa por encima de la realidad alienada ha demostrado ser demasiado simplista. La crítica de "falsa conciencia" debe tener un objetivo diferente. No sólo debe aceptar nuestras modalidades pluralistas de utilización de crítica, sino que también debe intentar estimular la imaginación de los agentes políticos para que se sientan motivados a comprometerse en una praxis de cambio social para mejor. Por lo tanto, reasumir el legado de Marx implica dos tareas: negativamente, desplegar la crítica para diagnosticar patologías sociales y, positivamente, imaginar formas de vida colectiva más justas y satisfactorias.

Los teóricos críticos, incluyendo a Habermas, se han alejado de una perspectiva totalizadora porque entienden que nuestra finita conciencia sólo puede enfocarse en distorsiones particulares, y en cómo estamos inmersos en nuestros propios horizontes y contextos históricos de

40 En mi opinión, pertenece a Cooke el mejor trabajo sobre teoría crítica y su relación con la praxis, ver también Robin Celikates. "Critical Theory and the Unfinished Project of Mediating Theory and Practice," en Peter Gordon, Espen Hammer y Axel Honneth (eds.): *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. London, Routledge, 2018, pp. 206–220.

41 Ver Didier Fassin. "The Endurance of Critique" *Anthropological Theory*, Vol. 17, Nº 1, 2017, pp.4–29.

42 Ver Paul Ricoeur. *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa, 2006.

43 Ver Karl Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue, 2004; Id.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires, Del Signo, [1844] 2004; Karl Marx y Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Madrid, Akal, [1846] 2015.

interpretación.⁴⁴ Los teóricos críticos franceses han intentado resolver el problema acerca del papel de las distorsiones y la agencia constitutiva como proceso performativo de la identidad política mediante la vinculación de la ideología con el lado positivo de la imaginación (similar al papel de “los significantes vacíos” en la teoría de Ernesto Laclau).⁴⁵ También en este caso ha sido Cooke quien se ha implicado críticamente con la última concepción de ideología de Laclau. Al igual que Althusser, es bien sabido que Laclau aceptó la posibilidad de distorsiones.⁴⁶ Pero, a diferencia de los estructuralistas franceses, estaba en contra de la imposición de una perspectiva privilegiada totalizadora de la realidad social. Para contrarrestar la negatividad de Laclau al cierre, Cooke desarrolló un enfoque no autoritario que no abandona el “carácter ficticio de la totalidad” en relación con la validez:

Tomar conciencia de que la ilusión de totalidad es necesaria para protegerse de un trauma originario puede no conducir a la clausura ideológica (y al disfrute de la misma), sino al intento de familiarizarse con el trauma originario mediante un proceso terapéutico de auto investigación (colectivo o individual).⁴⁷

En general, la cuestión radica en que hoy disponemos de muchas formas de crítica que no dependen de un privilegio, es decir, un punto de vista elitista. Por ejemplo, filósofos como Bruno Latour quien ha realizado nuevos ataques concernientes a los modos de crítica que presuponen la perspectiva de la “realidad/apariencia” han vuelto a poner al tema de la crítica a debate.⁴⁸ Pero eso no es lo que me interesa señalar aquí. Más bien, mi enfoque principal es “develar” el proyecto político original de dominación, opresión o distorsión, y diferenciar entre los tipos de críticas que han surgido tanto de los teóricos como de los movimientos sociales, los cuales pueden ayudarnos a discriminar entre los proyectos conducentes a transformaciones cognitivas positivas. Mi segunda preocupación es terapéutica, es decir, proveer un ejercicio para la imaginación que permita a los agentes invertir en proyectos políticos que apunten hacia objetivos éticos, no autoritarios. Koselleck tenía razón al afirmar que los agentes individuales no son los únicos que se mueven por intereses y objetivos políticos. La crítica es también una

44 Ver Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método*. Vol. II. Salamanca, Sígueme, 2010.

45 Ver Ernesto Laclau. *La razón populista*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 91-162.

46 Ver Ernesto Laclau. *La razón populista...*, pp. 49-54.

47 Maeve Cooke. *Re-Presenting the Good Society...*, p. 57.

48 Ver Bruno Latour. “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern,” *Critical Inquiry*, Vol. 30, N° 2, 2004, pp. 225-248.

actividad política que presupone un punto de vista teórico moral. El punto crucial aquí es que la crítica puede ser un arma de guerra que ayude a destruir proyectos éticos de una sociedad sin transformarlos para mejor. Últimamente, hemos visto muchos ejemplos de este tipo de sucesos gracias a Donald Trump, Viktor Orbán, Matteo Salvini y los brexiteers, quienes quieren fronteras cerradas para impedir la inmigración (irregular), con el objetivo político de devolver una grandeza que solo es ficción.

Mi preocupación respecto de la crítica sería recordarnos que debemos estar conectados a una fuerza antiautoritaria —la imaginación crítica— que nos permita demostrar por qué son inaceptables ciertas sociedades, instituciones o proyectos políticos. Sus distorsionados puntos de vista no pueden proveernos ni de un potencial emancipador que indique por qué es necesario actuar, ni una perspectiva apropiada respecto a la transformación positiva de la realidad. Como teóricos debemos ayudarnos a nosotros mismos obteniendo la retroalimentación necesaria tomada de las reivindicaciones de los movimientos sociales, y tener capacidad de discriminación para seleccionar cuáles de estas son realmente progresistas. La crítica necesita juicios, juicios críticos. Y, si se quiere alcanzar la justicia, también debemos intentar formular una visión pictórica completa —“el carácter ficticio”— de las alternativas positivas.

En todas las sociedades los conceptos políticos se utilizan para captar la naturaleza de los conflictos políticos.⁴⁹ Es fácil reducir la crítica a detección de errores a la dimensión “autoritaria” o su tendencia a considerarse neutral o demasiado general. Pero la crítica puede ser un proceso de diálogo abierto en el que participen por igual tanto agentes como teóricos. La crítica debe ser éticamente coherente, proveyendo las mejores justificaciones posibles del porqué de ciertos estados de cosas o instituciones en que se ejerce la opresión o la dominación. Esquemáticamente, podemos dividir la crítica en dos grandes grupos. El primer grupo, al que Ricoeur se refirió como “la hermenéutica de la sospecha”, se concentra en desenmascarar imágenes distorsionadas de la realidad política y social.⁵⁰ La primera generación de la Escuela de Frankfurt, siguiendo a Marx y Freud, fueron los representantes de este enfoque. Dado que presupone un punto de vista privilegiado desde donde puede producirse el desenmascaramiento, este grupo tiende a la búsqueda de culpables y ofrece alternativas contra los peligros del autoritarismo. El segundo grupo, en el que se encuentran Koselleck y Foucault, en lugar de intentar desenmascarar imágenes distorsionadas emplea un enfoque

49 Ver Karin De Boer y Ruth Sonderegger. *Conceptions of Critique in Modern Contemporary Philosophy*. London, Palgrave Macmillan, 2012.

50 Ver Paul Ricoeur. *Ideología y utopía...*

genealógico. No sólo muestra cómo surgieron estas imágenes del mundo, sino que sugiere cómo podríamos alejarnos de ellas en la medida en que un cambio de perspectiva le permite a uno ver otros ángulos de la misma imagen. Ambos necesitan un examen cuidadoso, contrastarlo con el otro, discriminar, y luego juzgar.

Si la crítica permite a las sociedades aspirar a configurar una mejor opinión pública, o ganar batallas en torno a diferentes perspectivas, o hacer que la gente vea lo que antes no podía ver, entonces la crítica, que ha jugado un papel clave en la historia de la modernidad, se revela a sí misma como el concepto más importante de las teorías políticas.⁵¹ Sin embargo, sólo recuperando tanto la crisis como la crítica, al estar intrínsecamente relacionadas entre sí, podemos demostrar cómo las estrategias de ambas están vinculadas a las batallas conceptuales de la acción y los proyectos de cambio de las sociedades. Si se reconoce este hecho, entonces el significado ilustrado emergente de los diferentes caminos que ha tomado la crítica nos da múltiples formas de concebir los juicios sobre las distorsiones o conflictos de las sociedades, y también las justificaciones de tipo adecuadas.⁵² Hemos aprendido a utilizar la crítica como un φάρμακον, tal como lo hicieron Nietzsche, Wittgenstein y Foucault:

Por muy distantes que estén sus teorías, el esfuerzo de Nietzsche y Wittgenstein por comprender el modo en que las personas ven y le dan sentido al mundo —el primero desde perspectivas particulares, o el segundo a través de imágenes comunes—, así como sus aproximaciones al mismo, implica que sus perspectivas están históricamente determinadas, y que estos marcos o imágenes se heredan culturalmente, lo cual significa que pueden designarse como “genealogías”.⁵³

A pesar de sus propios prejuicios Koselleck no podría haber desarrollado su propio método sin hacer algunos juicios y fuertes críticas. No es posible la política sin historia. Sin embargo, lo que más se necesita es un relato histórico que no se centre en permitirnos ver cómo las construcciones éticas han ofrecido únicamente esperanza, sino que han desencadenado reales cambios para mejor. Crisis y crítica son conceptos complementarios, no opuestos.

51 Ver Michael Walzer. *The Company of Critics*. New York, Basic Books, 2002.

52 Ver David Owen. *Nietzsche, Politics and Modernity*. London, Sage, 1995.

53 Didier Fassin. “The Endurance of Critique...”, p. 17.

Bibliografía

- Andersen, Niels Åkerstrøm. *Discursive Analytical Strategies: Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. Bristol, Policy Press, 2003.
- Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edición y ensayo interpretativo de Ronald Beiner. Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Aristóteles. *Política*. Edición bilingüe. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Bizas, Konstantinos. "Reinhart Koselleck's Work on Crisis", *French Journal for Media Research*, Vol. 5, 2016, pp. 2–12.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Edición e introducción de Conor Cruise O'Brien. London, Penguin, [1790] 1982.
- Celikates, Robin. "Critical Theory and the Unfinished Project of Mediating Theory and Practice," en Peter Gordon, Espen Hammer y Axel Honneth (eds.): *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. London, Routledge, 2018, pp. 206–220.
- Cooke, Maeve. *Re-Presenting the Good Society*. Cambridge, The MIT Press, 2006.
- De Boer, Karin; y Ruth Sonderegger. *Conceptions of Critique in Modern Contemporary Philosophy*. London, Palgrave Macmillan, 2012.
- Diderot, Denis. *Œuvres complètes*. Vol. 20. Paris, Garnier Frères, 1877.
- Fassin, Didier. "The Endurance of Critique" *Anthropological Theory*, Vol. 17, N° 1, 2017, pp.4–29.
- Finlayson, James Gordon. "Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism," *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 22, N° 6, 2014, pp. 1142–1166.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Vol. II. Salamanca, Sígueme, 2010.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, [1807] 2017.
- Junge, Kay; Kirill Postoutenko (eds.). *Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck: Historical Semantics and Beyond*. Bielefeld, Transcript, 2011.
- Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*. Buenos Aires, Prometeo, [1795] 2007.
- *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Colihue, [1787] 2007.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.
- *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós, 2001.

- *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid, Trotta, 2007.
- *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Latour, Bruno. “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern,” *Critical Inquiry*, Vol. 30, Nº 2, 2004, pp. 225–248.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue, 2004.
- *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires, Del Signo, [1844] 2004.
- Marx, Karl; y Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Madrid, Akal, [1846] 2015.
- Olsen, Niklas. *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York, Berghahn, 2012.
- Owen, David. *Nietzsche, Politics and Modernity*. London, Sage, 1995.
- Paine, Thomas. *The Rights of Man*. New York, Penguin, [1791] 1984.
- Rabotnikof, Nora. *En busca de un lugar común: El espacio público en la teoría política contemporánea*. México, IIF-UNAM, 2005.
- Richter, Melvin; y Michaela W. Richter. “Introduction of Reinhart Koselleck’s ‘Krise’,” in *Geschichtliche Grundbegriffe*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 67, Nº 2, 2006, pp. 343–356.
- Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Edición de George H. Taylor. Barcelona, Gedisa, 2006.
- Rosa, Hartmut. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid, Katz, 2019.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Vol. 4. Paris, Gallimard, 1969.
- Schmitt, Carl. *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Edición de José Luis Monedero Pérez. Granada, Comares, 2004.
- Stedman Jones, Gareth. *Karl Marx: Greatness and Illusion*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2016.
- Svampa, Lucila. “El concepto de crisis en Reinhart Koselleck: Polisemias de una categoría histórica,” *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 6 Nº II, 2016, pp. 131–151.
- Tucidides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. 4 tomos. Madrid, Gredos, 1990–1992.
- Walzer, Michael. *The Company of Critics*. New York, Basic Books, 2002.

Tesaurus

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS



De las virtudes del posponer: apuntes introductorios a “El concepto de realidad y la teoría del Estado”

Miranda Bonfil

bonfil.miranda@gmail.com

Universidad Humboldt de Berlín, Berlín, Alemania

I

La dimensión política del pensamiento de Hans Blumenberg es un tema que ha recibido creciente atención en la última década. Para cualquiera que se acerque a la figura del filósofo, no deja que resultar sorprendente que, incluso tras haber vivido en carne propia los horrores del régimen nacionalsocialista, su extensa obra se mantuviese siempre al margen de toda discusión explícitamente política. A pesar de que su amplia y variada producción intelectual orbitó a lo largo de tres décadas en torno a temas como la relación entre mito y razón, las transformaciones históricas de conceptos y metáforas y el surgimiento del mundo moderno, ninguna de sus grandes obras se comprometió con una reflexión profunda de carácter político. En la mayor parte de los casos, esta dimensión de su pensamiento tan sólo aparece insinuada bajo capas de argumentación erudita, escondido en los pliegues formados por la intertextualidad o bien, cubierto por una discreta capa de ironía. La única excepción a esta tendencia en el corpus que constituye su obra publicada en vida se

encuentra en el texto que presentamos a continuación, originalmente titulado “El concepto de realidad y la teoría del Estado”.¹

A pesar de la singularidad de esta publicación, no fue sino hasta hace poco que las reflexiones dedicadas a la dimensión política del pensamiento de Blumenberg incorporaron el texto como pieza central para su análisis. Como señalaremos, en los argumentos allí presentados es posible reconocer temas desarrollados en otros momentos de su itinerario intelectual, aunque en esta ocasión iluminados de manera más clara y en estrecho vínculo con la circunstancia histórica en la que se formularon. Aunque esta situación vuelve al texto una pieza fundamental para todos los interesados en la obra del filósofo, el deseo de ponerlo a disposición del público hispanohablante excede las consideraciones de carácter exegético y nace aunado a la convicción de que las reflexiones ahí vertidas pueden resultar valiosas para la actualidad. En suma, la esperanza detrás de esta labor está en que sus palabras resulten útiles para comprender los devenires de la política en el mundo tecnificado y que esto funcione a manera de invitación para explorar los giros e inversiones acontecidos en el ámbito de lo político en las décadas que nos separan de su redacción.

Para enmarcar el proceso de producción del texto, es fundamental señalar que, tanto la reticencia a hacer juicios severos en torno la situación política del momento, como la negativa a hacer de la teoría un espacio para denunciar las catástrofes de la primera mitad del siglo, eran parte de un acuerdo implícito en amplios sectores de la academia alemana.² Esta situación, descrita por Hermann Lübbe en términos de un “silenciamiento comunicativo del pasado”,³ formaba parte de los prerequisites para la adaptación a la democracia en instituciones donde buena parte de los involucrados había participado —en mayor o menor medida— de las estructuras del nacionalsocialismo. En esta delicada coyuntura, aferrarse a los preceptos ofrecidos por la neutralidad de la ciencia, evitar conflictos directos y apelar al suelo común entre pares apenas conseguía zurcir satisfactoriamente las rasgaduras del tejido social. De esta forma, la fantasía de estabilidad convocó a buena parte de los académicos a guardar las distancias frente a temas sensibles y mantener la dimensión política de las controversias oculta debajo la superficie prístina del debate erudito.

1 Ver Hans Blumenberg. “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie”, *Schweizer Monatshefte*, Vol. 48, N° 2, 1968-1969, pp. 121-146.

2 Ver Ernst Müller y Falko Schmieder. *Begriffsgeschichte und historische Semantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016, pp.132-138.

3 Hermann Lübbe. “Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein”, *Historische Zeitschrift*, N° 236, 1983, pp. 579-599, acá p. 594.

A pesar de lo que podría pensarse en una primera aproximación, este texto confirma lo antes dicho antes que cuestionarlo. El tema, lejos de ser producto de una inquietud personal que llevara a Blumenberg a poner por escrito sus consideraciones, surgió de manera casi accidental como fruto de un malentendido acaecido en 1967, cuando concursaba por una plaza de profesor de filosofía social y política en la Universidad de Zúrich.⁴ En este caso, como parte de los protocolos del proceso de selección, era requerido que los candidatos prepararan una conferencia y, debido a un error de comunicación con el comité encargado, de los tres temas tentativos sugeridos originalmente por el filósofo, fue elegido el que menos le entusiasmaba. Con todo y que el contenido de la conferencia le pareció “demasiado oscuro” al comité dictaminador, al año siguiente fue publicado en las páginas de la revista liberal *Schweizer Monatshefte*.⁵

A pesar de lo circunstancial de la elección del tema, la propuesta interpretativa que se despliega en este breve texto se encuentra entretrejida con preocupaciones ampliamente desarrolladas en el resto de la obra del filósofo y, en particular, con el momento de su producción que sucedió a la publicación de *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966).⁶ Esta última había sido planteada como una crítica a las teorías de la secularización que señalaban la condición subsidiaria de la modernidad con respecto al cristianismo y que denunciaban como superficial la discontinuidad epocal sobre la que había pretendido erigir su legitimidad. En dicha discusión, centrada en el tránsito del mundo cristiano al mundo moderno, la obra de Blumenberg desarrolló una defensa del carácter auténticamente novedoso de las respuestas elaboradas en los albores de la modernidad y argumentó su pertinencia frente a los desafíos propios de la Edad Media tardía; específicamente, su condición de respuesta frente a las dificultades que el *deus absconditus* del nominalismo había presentado para la existencia humana.

Así, en contra del pesimismo cultural de los intelectuales alemanes y, en particular, de autores como Carl Schmitt y Karl Löwith, su lectura de los tiempos modernos ofreció elementos para reivindicar los desplazamientos surgidos a partir del proceso de autoafirmación ligado al desarrollo científico y técnico. La clave para lograr dicho cometido

4 Los primeros dos borradores de este texto se encuentran actualmente en DLA Marbach (“WST” y “WST II”) e iluminan algunos puntos que en la formulación final resultan enigmáticos. Para un análisis al respecto, ver Hannes Bajohr, “Die verblässende Wirklichkeit des Staates. Zur politischen Theorie Hans Blumenbergs”, en Id. y Eva Gaulen (eds.): *Blumenbergs Verfahren. Neue Zugänge zum Werk*. Göttingen, Wallstein, 2022, pp. 197–232.

5 Ver Rüdiger Zill. *Der absolute Leser: Hans Blumenberg; Eine intellektuelle Biografie*. Berlin, Suhrkamp, 2020, p. 300.

6 Ver Hans Blumenberg. *La legitimación de la Edad Moderna*. Madrid, Pre-textos, 2008.

estuvo para Blumenberg en la elaboración de un argumento que evitara los tonos metahistóricos —la tentación de declarar algo así como el progreso del género humano en su conjunto— y que, en cambio, reivindicara el valor de las estrategias empleadas en un determinado momento para volver habitable una realidad amenazante. Esta veta reflexiva llegaría hasta “El concepto de realidad y la teoría del Estado”, donde se desplegó hacia territorios inexplorados para realizar una lectura en clave histórica de ciertas transformaciones cruciales en la teoría política. En este caso, el camino lo llevaría a enarbolar una reivindicación de la retórica que obliga a la acción política deseable a adquirir la forma del mínimo político.

Al situar este texto en el espacio que separa *La legitimidad...* de su siguiente gran obra, *La génesis del mundo copernicano* (1975),⁷ lo que nos interesa es enfatizar en el hecho de que los planteamientos allí vertidos fueron elaborados con posterioridad al desarrollo de su teoría sobre el surgimiento de la Edad Moderna, pero antes de su viraje hacia la antropología filosófica. Esto, como ha señalado Hans Bajohr, resulta fundamental, pues implica que en él aparecen desarrolladas las consecuencias políticas de su teoría de la modernidad sin relación de dependencia con la perspectiva que desarrollaría posteriormente en *Trabajo sobre el mito* (1979).⁸ Habría, en consecuencia, que separar las afirmaciones hechas en este breve texto de los planteamientos posteriores al viraje hacia la antropología filosófica —un ámbito reconocidamente conservador en el panorama de la Alemania de este momento— y proceder con cautela metodológica en la interpretación. Con ello se vuelve evidente que, en este caso, no nos enfrentamos a una lectura cuyas bases sean eminentemente antropológicas, como han sugerido autores como Felix Heidenreich, Angus Nicholls y Oliver Müller, sino, antes bien, a una extensión de sus reflexiones sobre el origen de la Edad Moderna.⁹ En suma, para aproximarnos a la temática política que nos interesa, resulta importante prestar atención a las bases sentadas por su trabajo previo que le permitieron comenzar a esbozar una respuesta tentativa frente a los desafíos del siglo XX.

Por esta razón, antes de adentrarnos en el contenido específico de “El concepto de realidad y la teoría del Estado”, resulta pertinente situarlo

7 Ver Hans Blumenberg. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975. No existe traducción al español.

8 Ver Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el mito*. Barcelona, Paidós, 2003.

9 Ver Hannes Bajohr, “Die verblässende Wirklichkeit des Staates. Zur politischen Theorie Hans Blumenbergs”... p. 199. Esto puede hacerse siguiendo las pautas establecidas por Jean-Claude Monod quien, a diferencia de los autores mencionados, se abstiene de una lectura en clave retrospectiva y vincula este texto antes con la fenomenología histórica que con las elaboraciones antropológicas tardías. Jean-Claude Monod, “Préface”, en Hans Blumenberg: *Le Concept de réalité*. Paris, Le Seuil, 2012.

en relación con el resto de su producción dedicada a asuntos políticos. El asunto es difícil de navegar, pues no existe un consenso general acerca del papel que desempeña la teoría política en la obra del filósofo, ni tampoco bases sólidas que permitan hacer un análisis exhaustivo con respecto de su posicionamiento político personal. De manera general, se pueden identificar tres posiciones predominantes entre los especialistas.¹⁰ Autores como Franz Joseph Wetz, uno de sus primeros biógrafos y figura crucial en la difusión temprana de su pensamiento, prefieren describirlo como un pensador fundamentalmente apolítico y con ello clausurar la discusión.¹¹ Otros, deciden describirlo como un polemista circunstancial que sólo se involucraba en temas políticos cuando se veía obligado a reaccionar frente a una situación dada o a tomar partido, tal como sucedió, por ejemplo, en el caso del debate de la secularización.¹² Por último, están aquellos como Angus Nicholls¹³ que reconocen la posibilidad de extraer reflexiones políticas sustanciales de su pensamiento que, a pesar de estar formuladas de manera velada o fragmentaria, revelan al conjunto de su obra como un alegato incansable dirigido a ajustar cuentas con la historia alemana reciente. Aunque esta última disposición de lectura implica llevar algunos argumentos del filósofo de Lübeck hasta su límite, tiene indudablemente la ventaja de explorar elementos de otra forma desestimados y ofrece un marco estructural para abordar el asunto de manera frontal. Partiendo de ella, es posible hacer justicia al presentimiento de pugna subterránea que se deriva de la lectura de su obra y que se hace patente incluso en una revisión somera del léxico empleado en sus análisis históricos: ilegitimidad, crisis, autoafirmación, absolutismo.

II

El giro más importante en la discusión en torno a la dimensión política del pensamiento de Blumenberg ha llegado gracias a la publicación de materiales alojados en el *Nachlass*¹⁴ que han visto la luz en las

10 Ver Hannes Bajohr. "Die verblässende Wirklichkeit des Staates. Zur politischen Theorie Hans Blumenbergs" ... p. 198.

11 Ver Franz Joseph Wetz. *Hans Blumenberg: modernidad y sus metáforas*. Valencia, Novatores, 1996.

12 Ver Celina María Bargagnolo. "Secularization, History and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate", *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 5, 2011, pp. 84–104; Pini Ifergan. "Cutting to the Chase: Carl Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization", *New German Critique*, Vol. 37, Nº 3, 2010, pp. 149–171.

13 Ver Angus Nicholls. "Hans Blumenberg on Political Myth: Recent Publications from the *Nachlass*", *Iyyun*, Vol. 65, Nº 1, 2016, pp. 3–33.

14 Archivo que una persona deja después de su fallecimiento y que son heredados por sus sucesores legales.

últimas décadas. En particular, resultan valiosos dos textos de carácter eminentemente político que el filósofo decidió no publicar en vida y que hoy llevan por título *Prefiguración* y “Moisés el egipcio”.¹⁵ Vale la pena detenerse en ellos para ofrecer un panorama sucinto de las preocupaciones de Blumenberg relacionadas con el ámbito de lo político y, de esta forma, situar con mayor precisión la especificidad del texto que nos concierne.¹⁶

Prefiguración fue publicado por Suhrkamp en 2014 y, aunque parece haber sido escrito originalmente como parte del esfuerzo monumental que dio lugar a *Trabajo sobre el mito*, fue eliminado en la versión final del manuscrito. Esta decisión, tomada a último momento, dejó una ausencia palpable que fue juzgada con severidad por sus interlocutores de la época; especialmente por parte de aquellos que consideraban el silencio con respecto al nacionalsocialismo, cuando menos, irresponsable. Así lo expresó en una reseña Götz Müller, quien reprochó al autor ignorar las consecuencias derivadas de la “peligrosa proliferación de mitos modernos”.¹⁷ A esta crítica respondió Blumenberg con una carta el 20 de julio de 1981, diciendo:

Siempre me resulta difícil responder a las reseñas. Es ya siempre demasiado tarde. Sin embargo, en este caso me siento interpelado con justa razón. Al libro le falta un capítulo que estaba presente en el manuscrito, pero que arruinaba total y absolutamente mi gusto por el libro. Lo he retenido. Cuando muera puede hacerse con él lo que se desee. Se llama: Stalingrado como consecuencia mítica. Me ha costado más trabajo que el resto de los asuntos del libro.¹⁸

En sus palabras se adivina ya que una larga deliberación interna tuvo lugar en torno al particular antes de finalizar el libro. Esta reticencia a tematizar el asunto de los mitos nacionales probablemente estuviese

15 Ver Hans Blumenberg. *Prefiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Berlin, Suhrkamp, 2014; Id.: “Moses der Ägypter”, en Id.: *Rigorismus der Wahrheit. “Moses der Ägypter” und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Berlin, Suhrkamp, 2015, pp. 9-21.

16 En realidad, aunque en ninguno de los dos casos pretendió Blumenberg generar algo así como una teoría omnicompreensiva del mito político, su amigo y colega Odo Marquard sí tomaría algunos de los planteamientos elaborados en distintos lugares de su obra para trazar las bases de una teoría política en la que el politeísmo aparecería como alternativa a la elaboración schmittiana y a la primacía de la decisión soberana. Ver Odo Marquard. “Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie”, en Hans Poser (ed.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin, De Gruyter, 1979, pp. 40-58; Id.: “Aufgeklärter Polytheismus auch eine politische Theologie”, en Jacob Taubes (ed.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Fink, 1983, pp. 77-84.

17 Götz Müller. “Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos”, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, N° 100, 1981, pp. 314-318, citado en Hans Blumenberg: *Prefiguration...*, p. 78.

18 Hans Blumenberg a Götz Müller. 20 de julio de 1981, citado en Hans Blumenberg: *Prefiguration...*, p. 62.

vinculada con la compleja constelación de experiencias de juventud del autor, quien, nacido de padre católico y de madre judía convertida al protestantismo, fue rápidamente catalogado como *Halbjude* por el régimen nazi. Esto tuvo una serie de consecuencias que difícilmente pueden resumirse en dos líneas. Provocó que, en 1940, se viera obligado a interrumpir su formación universitaria en teología y, posteriormente, que fuera condenado a un campo de trabajo (*Arbeitslager*) en Zerbst. El que, tras salir, tuviera que esconderse hasta que la guerra alcanzó su fin, quizá ayude a comprender la compleja relación del autor con los fantasmas de su pasado.¹⁹ Dejando de lado las huellas que esto pudo haber causado en el fuero interno del autor y que están fuera del perímetro de análisis que aquí nos interesa, el claro resultado visible fue que, salvo contadas excepciones, Blumenberg evitó realizar pronunciamientos teóricos al respecto, y esto se mantuvo como parte de una estrategia de evasión que se prolongaría a lo largo de toda su vida.

Tanto el arduo proceso de elaboración de este texto, como su decisión final de eliminarlo del borrador general, atestiguan esta complicada relación. Sin embargo, lo que este desarrollo revela de manera paralela es que el tema del nacionalsocialismo se mantuvo, tras bambalinas, como un elemento que convocaba al filósofo a la reflexión, incluso si los textos nacidos de este impulso terminarían condenados a permanecer archivados en calidad de borrador.

En realidad, *Prefiguración* no propone ningún tipo de teoría general sobre el mito político, sino que está dedicado al análisis de un mecanismo específico. De acuerdo con su propuesta este emerge allí donde es necesario encontrar pautas orientativas para la acción frente a circunstancias críticas donde los métodos tradicionales y el cálculo encuentran un límite. Así, mediante un estudio concreto de la estrategia militar de Hitler y Goebbels en Stalingrado, Blumenberg tematiza la función de los medios no-racionales de orientación que irrumpen allí donde las operaciones racionales han perdido su fuerza. Por supuesto, para nombrar a esta estrategia el filósofo toma prestado un término del ámbito de la tipología bíblica, donde prefiguración designa la función especular del relato bíblico, es decir, la cualidad que hace de ciertos elementos del Antiguo Testamento un mero anuncio de aquello que sólo podría manifestarse de manera plena en el Nuevo Testamento. Con ello quiere designarse a una función que permite volver manejables decisiones imposibles poniéndolas en la estela de otro evento significativo del pasado, misma que Blumenberg rastrea gracias a un recuento de los detalles que rodearon a la decisión de invadir Stalingrado. Así, a través de este caso

19 Ver Rüdiger Zill. *Der absolute Leser...*, p. 89.

paradigmático, el filósofo busca señalar el potencial de los mitos políticos para ofrecer resguardo simbólico.

Por su parte, el segundo texto de carácter político al que haremos referencia, escrito en la década de 1980 y titulado “Moisés el egipcio”, realiza una crítica de lo que Blumenberg denomina el “absolutismo de la verdad”. Esto hace referencia a los comportamientos que, situados en la estela de la tradición platónica, sobreestiman las virtudes de la verdad y le otorgan preeminencia sin importar las consecuencias. En esta línea de argumentación, y mediante una invectiva centrada en las figuras de Sigmund Freud y Hannah Arendt, el autor busca demostrar lo peligroso que resulta el proceder obtuso que ignora las determinaciones de las situaciones de enunciación concretas en virtud del valor inapelable de la verdad.

En concreto, el ensayo pretende mostrar la impertinencia de las afirmaciones de Freud consignadas en *Moisés y la religión monoteísta* —texto publicado en un momento tan crítico para los judíos como lo fue el año de 1939— y lo desatinado de las opiniones de Arendt vinculadas al juicio contra Eichmann. De acuerdo con Blumenberg, ambas instancias delatarían una falta de juicio por parte de los autores con respecto a las circunstancias históricas en las que se encontraban al momento de su publicación, así como una serie de convicciones ingenuas con respecto al valor de la verdad.²⁰ A juicio del filósofo, esta forma de proceder guiada por el deseo irrefrenable de decir las propias verdades resulta perjudicial en la medida en que pasa por alto las consecuencias negativas que se desatan sobre aquellos que se ven obligados a escucharlas. Así, tanto la pretensión de demostrar la verdadera identidad egipcia de una figura central para la cultura judía, como la denuncia de la ilegitimidad del juicio de Eichmann —que, de acuerdo con Arendt, no debía ser llevado a cabo por una corte israelí sino una internacional—, mostraban, en última instancia, una absoluta falta de tacto y una ceguera con respecto a las situaciones excepcionales que constituían el horizonte de enunciación en el cual fueron formuladas.

Siguiendo estos dos ejemplos singulares, el filósofo busca demostrar un punto más general, a saber, que el rigor moral derivado de la adoración de la verdad oscurece los aspectos verdaderamente importantes de acontecimientos que han cobrado, en un particular momento y lugar, dimensiones míticas. Esta argumentación, en la que ciertos mitos políticos aparecen como necesarios, presenta una discontinuidad con los argumentos sostenidos en otros lugares de la obra del filósofo; en particular, con respecto a la figura de la excepción —misma que hasta entonces

20 En concreto crítica las afirmaciones hechas en Sigmund Freud. *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires, Amorrortu, 2015; y Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén*. México, Debolsillo, 2016.

el filósofo había sido rechazado de manera tajante en sus discusiones con Carl Schmitt—. ²¹ Sin embargo, lo que es más relevante para arrojar luz sobre el texto que nos interesa es que la asociación aquí desplegada, donde la verdad aparece en estrecha relación con lo que es justo y necesario, forma parte de un entramado de asociaciones más amplio que ha dado forma a buena parte de la reflexión teórica en Occidente. Una de las ramas principales de este argumento ya se había desarrollado a manera de crítica de la tradición platónica en “El concepto de realidad y la teoría del Estado”.



A diferencia de lo que sucede en los dos escritos publicados *post mortem* a los que hemos hecho referencia, en este texto no sólo se realiza un análisis de caso, sino que se delinean las bases para una teoría del Estado formulada en consonancia con una teoría de la historia. Así, el panorama esbozado por este texto parte de algunas de las premisas elaboradas con anterioridad en *La legitimidad...* y presenta una aproximación retórica a la política que está en consonancia con su fenomenología histórica. En términos concretos, en este caso el autor realiza una reivindicación de la tradición sofística frente a la platónica y, por vía de un recorrido que toma como protagonistas a las figuras de Nicolás Maquiavelo y Tomás Moro, esboza algunas hipótesis sobre las tendencias propias de situación de la política en la era de la técnica.

Formulada en un contexto donde los polos del debate alemán estaban constituidos, por un lado, por el pensamiento conservador o antirrevolucionario de autores como Heidegger, Carl Schmitt, Arnold Gehlen y Helmut Schlesky y, del otro lado, por la izquierda heredera de la Escuela de Frankfurt, la teoría de Blumenberg aparece como una cautelosa defensa del liberalismo y el pluralismo. Esta defensa, sin embargo, se abstiene, como veremos, de todo dejo de entusiasmo republicano. ²² Dado que su posición parte de una defensa de la retórica frente a las críticas que contra ella fueron elaboradas por los herederos de la tradición

²¹ En la disputa con Schmitt, Blumenberg se negó a reconocer la arbitrariedad de la decisión soberana como parte constitutiva de lo político. Sin embargo, como ha señalado ya Angus Nicholls, en la argumentación aquí desplegada se defiende el carácter mítico de la figura de Eichmann y la necesidad de reconocer estados de excepción para la norma jurídica, lo que obligaría a una reconsideración del asunto. Ver Angus Nicholls, “Hans Blumenberg on Political Myth...”, p. 29.

²² Para un análisis detallado de la posición de Blumenberg en este horizonte, ver Felix Heidenreich. “Political Aspects in Hans Blumenberg’s Philosophy”, *Aurora*, N° 41, 2015, pp. 521–537.

platónica, tiene el objetivo último de “deshacerse de la mala fama que asocia sus funciones indispensables con el falseamiento de la verdad, [y] la manipulación de una voluntad”.²³ Esta defensa de los beneficios de la retórica, formulada en los años sesenta, contrasta con un ambiente político donde se enarbolaba la demanda exactamente opuesta: dejar de las discusiones interminables y actuar. Generada con el telón de fondo de las protestas contra la guerra de Vietnam y de los movimientos a favor de la democratización de las universidades, su propuesta pretende crear la distancia necesaria para reconsiderar los presupuestos que subyacen a dicho impulso. En términos generales, abre la pregunta sobre lo que es necesario pedir y esperar en el espacio de lo público.

De este modo, el nominalismo político de Blumenberg, formulado bajo el telón de fondo de la Guerra Fría y con el antecedente de Hiroshima y Nagasaki, antepone el discurso a la acción e, incluso, sugiere la posibilidad de que sustituir ésta por aquél. Lo que se presenta con esta elaboración es, a grandes rasgos, un ensamblaje en el que la *res publica* deja de ser concebida como espacio de organización y acción colectiva para devenir un espacio de frágiles tensiones en el que la catástrofe puede advenir en cualquier minuto. Una vez esbozado semejante panorama, las virtudes de la retórica como herramienta para postergar el enfrentamiento fáctico adquieren un nuevo valor. Así, en contra de una concepción del Estado derivada de una ingenuidad de tintes platónicos y frente a un clima político que demandaba acciones, el filósofo enaltece a la palabra y la retórica como medios para asegurar la única demanda política innegociable: asegurar la supervivencia.

Vale la pena señalar que la tentativa del filósofo de indagar en las dimensiones históricas del “concepto de realidad” —mismo que opera a la base de la constitución estatal— tiene antecedentes. Quizá el más determinante sea el formulado en *El concepto de realidad y la posibilidad de la novela*, un texto surgido en 1960 con el propósito de enriquecer la noción de *mundo de la vida* de Husserl mediante una reflexión que apuntase hacia su dimensión histórica.²⁴ En esta primera aproximación se describen cuatro conceptos de realidad que históricamente establecieron los presupuestos para el resto de los enunciados dentro de determinados universos discursivos.²⁵ Primero, la realidad entendida como lo que resulta evidente (antigüedad); segundo, la realidad como lo que está

23 Hans Blumenberg. “El concepto de realidad y la teoría del Estado”, *Conceptos Históricos*, Nº 14, 2023.

24 Ver Hans Blumenberg, “El concepto de realidad y la posibilidad de la novela”, en Id.: *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid, Trotta, 2016, pp. 123–147.

25 Ver Hannes Bajohr. “Die verblässende Wirklichkeit des Staates. Zur politischen Theorie Hans Blumenbergs”... p. 205.

garantizado por una entidad divina (medievo); tercero, la realidad como actualización de un contexto en sí mismo (modernidad) y cuarto, la realidad como experiencia de resistencia. De ello se deriva que cada era opere bajo los presupuestos del concepto de realidad vigente. Asimismo, con dicha consideración se introduce una radical contingencia en lo real, pues al cuestionar las nociones más fundamentales que permiten distinguir de manera definitiva entre lo verdadero y lo aparente, se tensionan también las prácticas discursivas que buscaban ocultar ese vacío constitutivo. Con una sentencia tajante que carga los frutos de esta reflexión previa comienza el texto que nos convoca: “toda teoría del Estado toma su forma a partir del concepto de realidad que le subyace”.

En virtud de la historización del concepto de realidad previamente desarrollada por Blumenberg se vuelve posible comprender de mejor manera el ejercicio presentado en este texto, pues allí se presenta una exploración de las consecuencias que dichas transformaciones tuvieron en lo que respecta a la constitución y legitimación de estructuras estatales. De esta manera se explica que allí donde la realidad es considerada evidente e idéntica con el cosmos, el Estado aparezca necesariamente como naturaleza (antigüedad). A este orden de cosas responde el isomorfismo platónico entre polis, alma y cosmos, mismo que tiene como consecuencia que la verdad, la moral y la política se postulen como parte de una unidad indivisible. El núcleo del asunto está en que, mientras haya una realidad considerada última, definitiva e inapelable, como sucede en este caso, la labor del quien gobierna no podría sino ser pensada como la de un acercamiento a la verdad y el proceso de toma decisiones a ella vinculado estaría, en consecuencia, resguardado de toda imputación. Por supuesto, nos dice Blumenberg, la democracia efectiva nos muestra que ni la verdad está en el poder ni el poder en la verdad. Para explicar este quiebre que separa al mundo de hoy de la Grecia clásica, nos invita a analizar las elaboraciones de dos personajes situados en el umbral moderno de la filosofía política, es decir, el momento en el que el Estado deja de postularse como lugar de realización de la naturaleza humana o como estructura sancionada por Dios y se revela como resultado de una construcción artificial.

La *Utopía* de Moro (1616) y *El Príncipe* de Maquiavelo (escrito en 1514, aunque publicado 1532), responden a este punto de quiebre.²⁶ Dichas obras se introducen en la argumentación de Blumenberg como instancias de reflexión política que expresan ya un nuevo concepto de realidad. En ellas es posible reconocer dos movimientos. Por un lado, un vuelco

26 Ver Tomás Moro. *Utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016; Nicolás Maquiavelo. *El Príncipe*. Madrid, Akal, 2010.

revolucionario y crítico del discurso cuya función consiste en mostrar a lo existente como contingente (Moro). Por otro, uno que revela a la política como una técnica, es decir, como una instancia que permite legitimar *a posteriori* las condiciones establecidas por quien ha tomado el poder y otorgarles con ello la condición de realidad. (Maquiavelo).

La consecuencia inmediata de esto es que la realidad deja de ser concebida como aquello íntimamente vinculado a la naturaleza y pasa a ser el producto de un trabajo que debe ser realizado. A partir de este momento y en adelante, el Estado quedaría ya siempre obligado a autolegitimarse, pues al haber perdido su condición de naturaleza, necesita hacer frente de manera siempre renovada a los cuestionamientos que desean romper con el orden de cosas dado. Sólo en este contexto donde la autoevidencia del Estado se ha fracturado se vuelve posible comprender el surgimiento de figura como Hobbes: es tan sólo la condición de fragilidad del Estado moderno la que lo obliga a recordarle incesantemente a los ciudadanos aquello que este último evita: guerra, crisis, muerte. Un segundo aspecto fundamental de este quiebre es que la política, al devenir técnica, pone en jaque el presupuesto de la verdad como precondition para la acción y la revela como un mero efecto de superficie. Así, el Estado platónico justificado por su cercanía a la verdad se revela, sin más, como producto de un artificio retórico generado para otorgar legitimidad a aquél que lo funda.

Como correlato de lo anterior y en consonancia con un franco rechazo de la presuposición de una verdad a la que se puede acceder de manera definitiva, Blumenberg abre paso a una actualización de la tradición sofística. La reivindicación con que quiere dotarse de una nueva dignidad a la retórica no escapa, por supuesto, a los peligros de la demagogia y la propaganda, pero esto no va en detrimento de la postulación de un nuevo tipo de política que privilegie la palabra sobre la acción. Así, en contra de las concepciones del Estado herederas del platonismo político y extendiendo hasta el presente la senda inaugurada por los sofistas, Blumenberg nos propone pensar a la retórica como herramienta necesaria para lidiar con los problemas que se presentan sobre la base de un concepto de realidad distinto.

De allí que su crítica a Carl Friedrich von Weiszäcker, físico e investigador de Paz que había defendido la necesidad de una nueva moral para lidiar con el desarrollo tecnológico, pase por el señalamiento de que la política se ha vuelto una técnica como cualquier otra y, en esta medida, la moralidad no puede sino quedar separada de ella. El resultado de esta afirmación es que la única paz posible es la proporcionada por la autorregulación retórica. En consecuencia, lidiar con la nueva técnica de la política implicará asegurar progresivamente las reglas

institucionalizadas del intercambio de palabras e informaciones, es decir, del intercambio de acciones hipotéticas que no serán necesarias. Por ello, sugiere Blumenberg, en un mundo de destrucción mutua asegurada, la decisión debe dejar paso a la simulación.

Esta propuesta de Blumenberg ha sido interpretada por Bajohr como una aproximación a la política en términos de lo que Werner Hamacher designa como actos de habla aformativos o anti-performativos. Estos serían aquellos enunciados que se caracterizan por evitar la concreción de cualquier perlocución, o dicho de manera llana, aquéllos que no *postulan* sino que *deponen*. Con ello no se quiere indicar que la fuerza ilocutiva de dicho enunciado resulte en una perlocución pasiva o negativa, sino que la conclusión del efecto con él buscado queda pospuesta de manera indefinida.²⁷ Su función sería, a falta de una verdad absoluta, crear apariencias aceptables para navegar el conflicto mediante soluciones provisionales. Con ello, Blumenberg se enfrentaría tanto al decisionismo de Schmitt y a las teorías que privilegian las acciones por sobre el discurso (Marx), como a la tradición que postula a las palabras mismas como acciones (Arendt, Habermas). De esta manera, y a través de una inversión radical de la teoría de los actos de habla de Austin,²⁸ Blumenberg desprecia lo que las palabras *hacen* para mostrar lo que las palabras *evitan*.

En suma, en lo que refiere a la política, Blumenberg presentaría una defensa de la suspensión de las acciones por medio del lenguaje. Mediante una inversión del realismo político tradicional y en contra de la política como decisión, postula a la política eminentemente como retórica.²⁹ De acuerdo con su argumento, sólo este proceso de neutralización técnica de la política donde las acciones son sistemáticamente pospuestas, desactivadas o diferidas, hace posible la estabilidad y predictibilidad necesarias para preservar el mundo humano en el siglo XX.³⁰

Con ello llegamos al último estadio histórico del análisis de Blumenberg, donde se aborda el proceso antes descrito en el contexto del proceso de integración global. Por supuesto, aquí comienza a hacerse patente que el Estado está

27 Ver Werner Hamacher. "Afformativ, Streik", en Christiaan L. Hart Nibbrig (ed.): *Was heißt Darstellen?* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, pp. 340-371.

28 Ver John Langshaw Austin. *How to Do Things with Words*. Oxford, Oxford University Press, 1962.

29 Ver Hannes Bajohr. "Die verblässende Wirklichkeit des Staates. Zur politischen Theorie Hans Blumenbergs"... p. 220.

30 De acuerdo con el mismo Bajohr, el optimismo frente a la capacidad de autorregulación inmanente de la política mediante la retórica fue suplantado por una visión más pesimista en años posteriores. Ver Hannes Bajohr. "Die verblässende Wirklichkeit des Staates. Zur politischen Theorie Hans Blumenbergs"... p. 229. Ver también Hans Blumenberg. "Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica", en Id.: *Las realidades en que vivimos*. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 115-142.

perdiendo preeminencia en favor de otro sistema que lo reemplaza como ámbito crítico para la toma de decisiones, a saber, la economía. En última instancia, las consecuencias del proceso de erosión de la autoevidencia del Estado señalan que ha comenzado lentamente la coronación de la economía como núcleo mismo de lo político. Esto no sólo se hace patente en la prioridad asignada por todos los gobiernos a la estabilidad económica sino en el hecho de que, en última instancia, ella es ahora la única capaz de asegurar las condiciones necesarias para que los gobiernos operen. Con ello, el papel del Estado ha quedado reducido a aquel de mantener las condiciones de transparencia impuestas por las necesidades de la economía hegemónica.³¹ A pesar de que la supuesta irrelevancia del Estado sea un tema todavía abierto, lo cierto es que esta descripción de la alteración fundamental del equilibrio entre las fuerzas políticas y las económicas aparece a la mirada del siglo XXI como una profecía consumada.

IV

El proceso antes descrito, cuyo telón de fondo es la disolución del Estado y el surgimiento de estructuras supranacionales de regulación, implica también una consideración sobre el valor de la democracia parlamentaria en tanto caso emblemático del perpetuo diferimiento de la decisión. En estas páginas, todo lo que Carl Schmitt le parecía detestable del parlamentarismo —su aplazamiento de la decisión y su diálogo interminable— aparece iluminado favorablemente por la pluma de un filósofo que considera ya digno de celebración que esta postergación tenga lugar. Bien visto, esto no es sino un triunfo rotundo frente al escalamiento del conflicto que podría en cualquier momento acabar con la humanidad. Así, allí donde toda acción violenta conlleva mayor riesgo que beneficio, la postergación resulta eficaz como medida para ralentizar el enfrentamiento. Por ello, en un mundo amenazado por las tensiones nucleares de la Guerra Fría, el liberalismo es transformado en un arte de las distancias que se postula como la única alternativa para hacer lo que es preciso y asegurar un espacio seguro para el desarrollo de la vida. La política, sin embargo, se convierte con ello en un espacio de regulación que tan sólo espera poder seguir esperando, es decir, un ámbito donde el elemento de deseo productivo o de pulsión erótica quedan por principio excluidos.³²

31 En esto, algunos autores han visto una afinidad de Blumenberg con los teóricos del mercado libre como Friedrich von Hayek (Hannes Bajohr. "Die verblässende Wirklichkeit des Staates. Zur politischen Theorie Hans Blumenbergs". p. 214) y otros han visto, más bien, una aprobación fatalista del hecho del gobierno de la economía (Jean-Claude Monod, "Préface").

32 En esto, Heidenreich ha visto la marca de las teorías individualistas que resultaban

En este argumento que describe el desarrollo inmanente del Estado y que apunta hacia su obsolescencia, Blumenberg realiza una operación muy particular que no debe dejarse de lado. Digno de atención es que, una vez devenida técnica de la discusión interminable y trasladada al ámbito de la retórica, la política cumpla su función operando como solución provisional para mantener a raya la amenaza de lo real. Esto, de manera inesperada, obliga a la palabra a cumplir una función análoga a la figura teológica que obsesionó por décadas a Carl Schmitt: el *katechon*. Tomada del corpus paulino (2 Tes 2 2-6), esta figura hace referencia a la entidad que retrasa la llegada del Anticristo, es decir, a la potencia que hace posible la historia por vía de retener a las fuerzas de la iniquidad que llaman a la puerta. Por supuesto, estas últimas aparecen en la elaboración schmittiana asociadas con el proceso immanentización de la salvación y de clausura inmanente de la historia; condiciones que, en la elaboración de Blumenberg, funcionan a manera de punto de partida.

Para el jurista, el *katechon* sería aquella entidad que soporta el peso del mundo, prorroga el apocalipsis y se opone a la promesa de *Pax et securitas* del Anticristo. Por lo anterior, sería el elemento que se contrapone al reino de la planeación, la tecnología y la estandarización de la vida que Blumenberg describe como consecuencia del proceso de disolución del Estado. En una entrada de su diario aparece descrito en los siguientes términos “El *katechon* es la carencia, el hambre, el deseo y la impotencia”,³³ es decir, la condición permanente del ser humano tras la Caída y aquello que permite a la historia avanzar sin cerrarse sobre el plano de la mera inmanencia.³⁴ En tanto pieza de una argumentación que buscaba demostrar la posibilidad de reconciliar conciencia histórica y fe escatológica, las potencias retentivas del *katechon* ofrecen a Schmitt argumentos para actualizar las palabras de Pablo y, frente al avance de las potencias del progreso y del liberalismo, repetir su sombría advertencia: “cuando los hombres digan Paz y seguridad, entonces les sobrevendrá la perdición, como los dolores a la mujer encinta” (1 Tess 5:3). Para Blumenberg, en cambio, la retórica parece ser la depositaria de esa función katechonica, pues sólo ella permite posponer la concreción de toda acción y, con ello, reducir los riesgos de una potencial catástrofe. La paz lograda por esta regulación inmanente, nos advierte el filósofo, no puede reclamar para sí la dignidad de la paz producida por los grandes

aceptables para el liberalismo escéptico de Alemania Occidental, pero cuya predisposición a partir siempre del sujeto las obligaba a renunciar a una concepción fuerte de comunidad. Ver Felix Heidenreich. “Political Aspects...”, p. 536.

33 Carl Schmitt. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlin, Duncker & Humboldt, 1991, p. 206. La traducción es propia.

34 Ver Carl Schmitt. “Tres posibilidades de una concepción cristiana de la historia”, *Arbor*, N° 62, 1951, pp. 237-241, especialmente pp. 239-240.

esfuerzos humanos, pero al menos garantiza las condiciones mínimas para asegurar la mera supervivencia.

En 1974 Schmitt y Blumenberg intercambiarían una carta sobre el tema del *katechon*. Allí, el segundo cuestionaría si este poder que detiene los eventos finales en sí misma una idea escatológica o, antes bien, una justificación para la ausencia del retorno del Señor anunciado por los primeros cristianos.³⁵ De acuerdo con el filósofo, tanto la teología del Pablo bíblico, como la de Juan, se vieron obligadas a lidiar teológicamente con la ausencia del fin de los tiempos y a transformar la promesa escatología original en una promesa del aplazamiento del fin, un proceso en el que la Iglesia terminaría asociada con el *katechon* como consecuencia de la subsunción del cristianismo por el Imperio. Por lo tanto, ésta no sería, como Schmitt declaraba, una figura que conciliaría escatología e historia, sino una forma de lidiar con la ausencia de la llegada de la salvación.

Independientemente de lo que se quiera hacer de esta disputa, resulta llamativo que Blumenberg, en un gesto análogo al de Pablo y Juan, al constatar que *lo que se esperaba* ha quedado vedado, entone una plegaria para “ganar tiempo”. En ambos casos se apuesta por defender aquello que retiene y blandir las potencias negativas para sostener un mundo sobre la base del *no-todavía*. En ambos casos, cuando las grandes ilusiones se vieron decepcionadas, la única alternativa fue entregarse con diligencia a la labor de mantener las condiciones mínimas para sustentar lo existente. De ahí que, frente al potencial destructivo del enfrentamiento nuclear, Blumenberg realice, a contracorriente, una apología del viraje retórico.

Sin menospreciar el potencial de la palabra como herramienta para evitar la crisis, este arte de las distancias resultaría, a un lector contemporáneo, cuando menos, controversial. A un lustro de la publicación de este texto, ciertamente no sorprendería la reticencia a usar el ejemplo de las estructuras supraestatales para ilustrar las bondades del artificio al nivel de la palabra. Ellas funcionarían, antes bien, como ejemplo de que existen dispositivos tras bambalinas para determinar aquellos casos en los que la palabra *depone* y aquellos en los cuales *impone*. Quizá haya todavía que considerar qué condiciones han sido aseguradas por el intercambio de informaciones y preguntarse si la mentalidad ajedrecística ha de hecho cedido como consecuencia racional del proceso. Con todo, frente al paradójico desarrollo de las potencias que Blumenberg veía aparecer con claridad en el horizonte y que forjan hoy nuestros destinos, este texto tiene la virtud de mostrar las raíces de lo real bajo una nueva luz y, con ello, volver vigente la pregunta

35 Ver Hans Blumenberg y Carl Schmitt. *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, p. 131.

sobre el tipo de relación entre palabras y acciones que colaborarían hoy con la humilde tarea de permanecer. En cualquier caso, e incluso *de este lado de la decepción de su alcance*, la labor de sostener el mundo continuará dependiendo de palabras. Ya antes de Blumenberg, Tertuliano contaba con el poder de la palabra para evitar que el cielo colapsara sobre la tierra. En Cartago, oraba por la permanencia del mundo [*pro statu saeculi*], la paz de las cosas y el retraso del fin [*pro mora finis*].

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. México, Debolsillo, 2016.
- Austin, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Bajohr, Hannes. “Die Verblässende Wirklichkeit des Staates. Zur politischen Theorie Hans Blumenbergs”, 2021.
- Bajohr, Hannes; y Eva Gaulen (eds.). *Blumenbergs Verfahren. Neue Zugänge zum Werk*. Göttingen, Wallstein, 2022.
- Bargagnolo, Celina María. “Secularization, History and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate”, *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 5, 2011, pp. 84–104.
- Blumenberg, Hans. “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie”, *Schweizer Monatshefte*, Vol. 48, N° 2, 1968–1969, pp. 121–146.
- *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
- “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, en Id.: *Las realidades en que vivimos*. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 115–142.
- *Trabajo sobre el mito*. Barcelona, Paidós, 2003.
- *La legitimación de la Edad Moderna*. Madrid, Pre-textos, 2008.
- *Le Concept de réalité*. Paris, Le Seuil, 2012.
- *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid, Trotta, 2016.
- *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Berlin, Suhrkamp, 2014.
- *Rigorismus der Wahrheit. “Moses der Ägypter” und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Berlin, Suhrkamp, 2015.
- y Carl Schmitt. *Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.
- Freud, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires, Amorrortu, 2015.
- Hamacher, Werner. “Afformativ, Streik”, en Christiaan L. Hart Nibbrig (ed.): *Was heißt Darstellen?* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, pp. 340–371.
- Heidenreich, Felix. “Political Aspects in Hans Blumenberg’s Philosophy”, *Aurora*, N° 41, 2015, pp. 521–537.

- Ifergan, Pini. "Cutting to the Chase: Carl Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization", *New German Critique*, Vol. 37, N° 3, 2010, pp. 149-171.
- Lübbe, Hermann. "Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein", *Historische Zeitschrift*, N° 236, 1983, pp. 579-599.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Madrid, Akal, 2010.
- Marquard, Odo. "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", en Hans Poser (ed.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin, De Gruyter, 1979, pp. 40-58.
- "Aufgeklärter Polytheismus auch eine politische Theologie", en Jacob Taubes (ed.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Fink, 1983, pp. 77-84.
- Möller, Melanie (ed.). *Prometheus gibt nicht auf: Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie*. Paderborn, Fink, 2015.
- Monod, Jean-Claude. "Préface", en Hans Blumenberg: *Le Concept de réalité*. Paris, Le Seuil, 2012.
- Moro, Tomás. *Utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Müller, Ernst; y Falko Schmieder. *Begriffsgeschichte und historische Semantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016.
- Nicholls, Angus. "Hans Blumenberg on Political Myth: Recent Publications from the *Nachlass*", *Iyyun*, Vol. 65, N° 1, 2016, pp. 3-33.
- Schmitt, Carl. "Tres posibilidades de una concepción cristiana de la historia", *Arbor*, N° 62, 1951, pp. 237-241.
- *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlin, Duncker & Humboldt, 1991.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von. "Friede und Wahrheit", *Die Zeit*, 30 de junio de 1967.
- Wetz, Franz Joseph. *Hans Blumenberg: modernidad y sus metáforas*. Valencia, Novatores, 1996.
- Zill, Rüdiger, *Der absolute Leser: Hans Blumenberg; Eine intellektuelle Biografie*. Berlin, Suhrkamp, 2020.



El concepto de realidad y la teoría del Estado¹

Hans Blumenberg

La relación del Estado con la norma de la paz está condicionada por su referencia a la realidad. Esto se observa en un doble sentido: primero, por la realidad que el Estado reclama para sí mismo y que manifiesta en actos políticos; y segundo, por la realidad que atribuye a *aquello* que él mismo *no* es. El concepto de realidad es un concepto de contraste; él elude la definición, pues “solo aquello que no tiene historia es definible”.² La demanda que para cada caso particular resulta imperativa; lo que no puede ser ignorado o pasado por alto; aquello con lo cual contamos e impone exigencias desmedidas sobre nosotros; por lo cual se lucha y contra lo cual se rebela uno; lo que es capaz de movilizar emociones y sacrificios: todo esto, y al menos esto, tiene estatus de realidad. La forma en que la realidad es comprendida pertenece a las “implicaciones de la noción de una forma de vida”,³ a partir de la cuales puede entenderse el complejo de actos de un individuo o de una sociedad —más allá de la suposición de que sólo hay reacciones a estímulos— como la unidad de un comportamiento frente a la realidad que se da a sí mismo reglas o que, al menos, puede reducirse principalmente a reglas. En el concepto de realidad convergen actitudes teóricas y prácticas.

1 [Hans Blumenberg. “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie”, *Schweizer Monatshefte*, Vol. 48, N° 2, 1968-1969, pp. 121-146. Traducción de Miranda Bonfil, revisada por Damián Rosanovich. Agradecemos a la revista *Schweizer Monatshefte* por ceder los derechos para la presente publicación.]

2 Friedrich Nietzsche. *Genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 2005, p. 103.

3 Peter Winch. *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 92. Traducción modificada.

En la comparación y en la presencia competitiva se comprende lo que significa decir que el Estado exige realidad y se la confiere a aquello que está “al margen de él, por encima de él, fuera de él y, bastante a menudo, en contra de él”.⁴ Sobre el sustrato que proporcionan las situaciones extremas se puede demostrar este hecho: en la guerra, el Estado experimenta una intensificación tanto de su propia realidad como vinculación exterior y excluyente, como de la autoevidencia de su necesidad y de su derecho propenso al absolutismo. Esto sucede no sólo en la guerra, sino también en sus márgenes, incluso en la anticipación simulada de la guerra como guerra “fría”. Es mediante la crisis que la existencia del Estado se esencializa; el estado de emergencia es el ejemplo paradigmático de su justificación. Quien se compromete con el Estado en tanto “realidad superior” y se identifica con él, lo mienta como sujeto de crisis y, de esta manera, lo supone *en* crisis con demasiada facilidad. No asombra la insistencia con que los políticos en el poder ponderan la perfecta reglamentación de un posible “estado de excepción”. También la crisis exterior manipulada como instrumento de estabilización interna del poder es parte común de la labor política. Sin embargo, dado un estándar técnico en el que las guerras reales amenazan al Estado en sí mismo y en tanto tal, donde pueden incluso destruir su identidad como sujeto de crisis, la guerra hipotética, la “guerra fantasma”, se transforma en un medio que promete llevar a los Estados a una solidez cristalina. Hay, por lo tanto, una correlación entre la amenaza a la paz y la evidencia del Estado, y esto sugiere que se puede inferir una correlación análoga entre la debilidad del Estado y el fortalecimiento de la paz. Esta correlación, por supuesto, todavía no hace del debilitamiento del Estado la causa de la evolución pacífica, aunque sea cierto que, desde tiempos inmemoriales, el Estado sólo ha sido sujeto de paz en estado de agotamiento: toda paz ha sido siempre “fría”. Este tipo de paz no necesita establecerse específicamente: es la condición de inercia del mundo político que persiste mientras no la perturben fuerzas determinantes. Sólo el Estado virulento es potencialmente un factor de desestabilización semejante. Aquí virulencia significa realidad que tiende al comparativo de la realidad.

Es un hilo de pensamiento aristotélico elemental el que nos permite asumir que el Estado, si fuese algo que “existe por naturaleza”, como todo lo natural, tendería a la perfección de su sustancia, es decir, al despliegue de su necesidad en cada lugar y en cada instante, y no sólo para asegurar las condiciones de su existencia desnuda, sino también para prevenir toda eventualidad que la ponga en peligro. Su entelequia es la

4 Thomas Mann. *Consideraciones de un apolítico*. Salamanca, Capitán Swing Libros, 2011, p. 149. Traducción modificada.

presencia densa y la potencia inescapable, ambos rasgos que, después de todo, sólo son verificables en medio de una crisis. Por muy útil que haya resultado el modelo creado por Hobbes, en el que el estado de naturaleza del individuo es eliminado racionalmente mediante la sumisión de todos frente a todos a partir de la convención de un dominio absoluto, con ello el individuo simplemente entra en un nuevo, aunque mediado, “estado de naturaleza”, en el que, despojado ya de todo poder, se entrega a “la Historia” como ejecución autónoma de esta convención, esto es, a la autorrealización del Estado que se desvincula del punto de origen de aquella racionalidad que lo fundó y se convierte con ello en una segunda naturaleza [*Naturalität*] que —como todo lo que es “natural”— impone la más estricta prohibición de dudar de *lo que existe* y de *cómo existe*.

¿Acaso no hay ninguna otra conexión entre la norma de la paz y la realidad del Estado que aquélla de la paz nacida del agotamiento, del cálculo del poder circunstancialmente insuficiente y de lo desfavorable de la oportunidad? ¿Es la relación del Estado con la realidad —y, con ello, su relación con la norma de la paz— una *constante* en la historia y, en esta medida, también para la teoría política? Para ahondar en esto, es necesario ir más lejos en nuestra reflexión.

I

La teoría del Estado soberano es el resultado de una Edad Media en decadencia. Sería romántico dejar que este hecho hablara en su contra.⁵ Dicha teoría del Estado obtuvo su formulación sistemática gracias a la recepción de la *Política* de Aristóteles en el siglo XIII y ganó precisión con el agravamiento del conflicto medieval de potestades. Lo que propuso Aristóteles era, al contrario de la *República* platónica, no tanto una teoría del Estado perfecto, sino, más bien, una doctrina acerca del perfeccionamiento del Estado, *en la medida (sic. insofern)* que éste realizaría la naturaleza humana, entendida a su vez como naturaleza de un “ente político”. De esta presuposición se derivaron dos consecuencias:

5 “Soberanía” no es aquí un concepto límite en el sentido de la definición de Carl Schmitt: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Carl Schmitt. *Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*. Madrid, Trotta, 2009 p. 17). Pero la cualidad política, que sólo puede presentarse de manera “pura” en la situación extrema, tiende a ya no depender de la ocurrencia fáctica de esta condición, sino a tomar en sus propias manos el derecho a definir aquello que es extremo. Este *conceptus terminator* no es esencial a lo político, pero sí esencialmente atractivo. Ahí radica la conexión entre la demanda de realidad [*Wirklichkeitsanspruch*] y la problemática de la paz. La pregunta sobre la competencia de aquello que se encuentra más allá de las competencias reguladas no es ya un problema al interior de la realidad política, sino que concierne a la competencia entre una realidad heterogénea y una realidad política. Es aquí que debe comenzar toda resistencia a la comparación.

primero, la “naturalidad” del Estado en virtud de su fundamentación antropológica; segundo, la imposibilidad de superar la teoría del Estado a través de una teoría de las relaciones entre órdenes políticos que la trascendiera, es decir, la imposibilidad de que fuera racional dejar atrás al Estado en favor de la constitución de estructuras superiores.

A inicios del siglo XVI, este resultado de la escolástica —y aquí no es posible rastrear la recepción y transformación de las premisas aristotélicas durante los siglos XIV y XV— era ya un elemento constitutivo de la tradición. Pero ahora esta teoría tradicional del Estado quedó atrapada entre dos posiciones contrarias: por un lado, una apelación al *realismo* de las situaciones políticas y una teoría de los comportamientos que les corresponden; por otro, la formación de la ficción racional en la figura de una *utopía*. La primera aparece representada por el *Príncipe* de Maquiavelo, la segunda por la *Utopía* de Tomás Moro.

Ambos trabajos —y siempre debe tenerse en consideración este hecho— surgieron casi en el mismo momento de la historia. La primera versión del tratado sobre el príncipe fue terminada a finales de 1513 aunque, desde luego, la versión impresa sólo apareció en 1532 en Roma, tras la muerte de su autor. El tratado *Sobre la mejor forma de gobierno y la nueva isla Utopía* fue impreso en su versión latina en 1516 en Lovaina; la primera versión en inglés se publicó en 1551 en Londres. ¿Qué significa la simultaneidad de la aparición de estas dos manifestaciones extremas de la teoría política?

Ernst Cassirer fue el primero en comparar el significado y la función histórica del *Príncipe* de Maquiavelo y los *Discorsi* de Galileo, aunque más de un siglo separaba la aparición de ambas obras. Esta comparación sigue siendo estimulante en virtud de que su legitimidad, aunque es casi palpable, evade una y otra vez los intentos de justificación sistemática. Lo que resulta decisivo es la separación de la política del campo sistemático de analogías de la física y la ética, tal como Galileo tuvo que liberar a la física de la metafísica y, al inicio, también de la cosmología de tintes aristotélicos, o como cuando Hugo Grocio buscó una fundamentación autónoma de la teoría del derecho de ese momento que resultara independiente de la metafísica y la teología. Con la teoría del Estado, Maquiavelo no fue el fundador de una nueva ciencia —la teoría del Estado— en un sentido análogo al que tendría Galileo para la nueva física; fue, más bien, aquél que, al refinar el sustrato, hizo visible una nueva sustancia para una posible ciencia y, con ello, trajo a la luz una realidad como tal. Pues Maquiavelo era un teórico a pesar de su propia voluntad: siendo un hombre arrojado del tren del éxito político, se vio obligado a *hablar* de una cosa que él mismo sólo consideraba relevante *hacer*. La teoría es para él un sustituto de la acción y no una condición para ella. Pero aquello que

lo condenó a re-pensar —en sentido literal— es en sí misma una forma de ser afectado por esa absoluta realidad que no puede observarse “desde afuera”. También allí donde la amoralidad de este nuevo realismo político se encontró con su resistencia teórica en el anti-maquiavelismo de la Ilustración, esto no pudo implicar ya un regreso a una presunta unidad entre moral y política; en esta medida, la autonomización de lo político llevada a cabo por Maquiavelo fue irreversible.⁶

Al demostrar en dicho sustrato la realidad de lo político, Maquiavelo rompió con la comprensión tradicional de la realidad como naturaleza, tal como sucedería también en el nacimiento de la nueva física de los *Discorsi*, cuando Galileo entró en los arsenales de Venecia para encontrarse con el rastro de los logros de la destreza humana. La contemplación de los fenómenos, el ideal clásico de la teoría del cielo estrellado, resultó insuficiente tanto en un caso como en el otro. La técnica, el principio de “movimiento violento” en el sentido que le da la tradición aristotélica, reveló la naturaleza del asunto. El principio de la nueva física, recién esbozado por Galileo mismo, describía un estado de cosas tal que no se encuentra como fenómeno en la naturaleza: la inercia del cuerpo. De la misma manera, también Maquiavelo había rechazado la derivación aristotélica del Estado a partir de la naturaleza humana. Lo que le fascinaba era el Estado en su situación casi experimental, pues quería tanto representar como capturar “la torpeza innata del hombre para gobernar o ser gobernado”,⁷ en oposición al canon antiguo del “animal político”. Por ello no le interesaron las viejas imágenes legitimadas histórica o espiritualmente, cuya historia se considera como una de crecimiento y que han asumido algo así como naturalidad; le interesaron el surgimiento y la preservación de nuevos dominios y ejercicios de poder. El arte del Estado, el *arte dello stato*, tuvo su equivalente exacto en la artificialidad del poder en tanto caso normal de la estructura política (un poder cuya preservación será siempre problemática, de modo tal que el caso límite radique en el detenimiento de aquella inercia histórica de la supervivencia). El hombre privado que se convierte en gobernante mediante virtud propia (*virtù*) o mediante el favor del azar (*fortuna*) ofrece el paradigma del artefacto político; para él todo lo ya dado (*occasione*) se convierte en mera materia sobre la cual imprimir la forma de sus decisiones.⁸ Maquiavelo usa el modelo del hilemorfismo aristotélico para asignar las

6 Sobre Maquiavelo y Galileo, ver Ernst Cassirer. *El mito del Estado*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968. Sobre Galileo y Hugo Grocio, ver Ernst Cassirer. *La filosofía de la ilustración*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

7 Tomado de Goethe en su adenda a la traducción de Benvenuto Cellini, titulada “Flüchtige Schilderung florentinischer Zustände”. Johann Wolfgang von Goethe. *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*. Vol. 15. Zürich, Artemis, 1948, p. 883.

8 Ver Nicolás Maquiavelo. *El príncipe*. Madrid, Gredos, 2011, p. 19.

categorías de las *artes mechanicae* a las acciones políticas. Aquí comienza a esbozarse uno de los principios de la modernidad: la materialización de aquello que antes había sido considerado naturaleza (y que, en consecuencia, hasta entonces podía reclamar la sanción de todo aquello que era autoevidente) deviene sustrato de los procesos demiúrgicos. Incluso antes del colapso del cosmos ptolemaico, el Estado había perdido su peculiar carácter medieval de carcasa. Ya no es el marco en el cual se despliegan los acontecimientos de la historia para un espectador escondido, sino que él mismo es el actor único y exclusivo. Comprender su acción —y no ya su construcción— será la tarea de la teoría.

Con el nuevo *pathos* realista, Maquiavelo invoca lo factual (*verità effettuale della cosa*) en contra de la república imaginaria de la tradición platónica (*immaginati repubbliche*), la cual había experimentado un renacimiento en la misma Florencia a la que Maquiavelo intenta presentarse como político realista con su tratado.⁹ Platón había derivado su *República* de la estructura tripartita del alma humana; en el centro de su obra se hallaba la teoría de las ideas y la famosa alegoría de la caverna que ilustraba la necesidad de vincular el Estado con el conocimiento de la realidad absoluta. La acción política debía basarse en la autoevidencia de la relación con la realidad: esta autoevidencia podía alcanzarse al final del ascenso desde las sombras de la caverna hasta el mundo de las ideas. Platón mismo sintió la necesidad de agregar una presentación *genética* a la construcción *estática* de su *República*; esta debía realizarse en una trilogía, de la cuál únicamente fue concluido el primer diálogo. El *Tímeo* lidia con la cosmología y permite adivinar que, en este caso, Platón no quiso derivar el Estado de la estructura del alma humana, sino de aquella del cosmos. Si la naturaleza pudo volverse cosmos, entonces el Estado puede, de manera análoga, hacerlo también (algo similar podría haber sido el objetivo de la argumentación de la trilogía tardía). En cualquier caso, fue posible asignar naturaleza y Estado a un concepto de realidad homogéneo, al que correspondió un ideal de “teoría” igualmente homogéneo.

El desengaño realista de Maquiavelo estaba dirigido contra la *República*, no todavía contra la *Utopía*. Fue tan sólo para los lectores del siglo XVIII, que redescubrieron su *Príncipe*, que también la utopía de la ilustración apareció como parte del eje contra el cual arremetía su argumentación. Pero esto se basa en el malentendido —que a la fecha no ha sido superado— de que la utopía proviene únicamente de la tradición platónica. Con ello se pasa por alto que ya la *Utopía* de Tomás Moro comparte un aspecto con el *Príncipe* de Maquiavelo que separa a ambos

9 Ver Nicolás Maquiavelo. *El príncipe...*, pp. 51-52.

tanto de los presupuestos de la teoría platónica del Estado, como de la aristotélica: ya no dependen ni del cosmos natural, ni de las ideas y sus derivaciones aparentes, ni tampoco de la teleología de una naturaleza del ser humano que se realiza en el Estado. La realidad política, tal como es representada por ambos autores del siglo XVI, no es la continuación de la realidad física “con otros medios”.

La utopía, tal como su nombre lo indica, no tiene lugar. A diferencia de la alegoría de la caverna, a ella no se le puede otorgar una topografía a través de la cual un camino conduzca a la autoevidencia de las ideas. Su función es de otro tipo, a saber, la de una crítica que se dirige contra la facticidad de lo existente. Ella no define lo que *debe* aparecer en su lugar, aunque sugiere qué podría hacerlo: moviliza la posibilidad contra la realidad, aunque sea sólo para darle contornos más precisos a las realidades. A la materialización entendida como principio de la modernidad pertenece el hecho de que, como ilustración, este proceso se presenta como *scientia possibilium* contra lo que ha devenido y lo ya existente. *L’homme d’esprit voit loin dans l’immensité des possibles; le sot ne voit guère de possible que ce qui est.*¹⁰ Pero esto es al mismo tiempo la debilidad de la utopía, pues, aunque ciertamente expande el horizonte de lo posible, no da evidencia de la posibilidad de superarlo. “Según la modalidad, el racionalismo abandona la realidad sin llegar a la necesidad. La posibilidad es su enorme campo”.¹¹ Esto es lo que Kierkegaard ha descrito en su *Enfermedad mortal* como la “desesperación de la posibilidad dada por la falta de necesidad”.¹² Allí yace un residuo de exigencias platónicas que permanece a todas luces presente en la teoría moderna del Estado.

La diferencia entre la tradición utópica y la platónica se vuelve evidente de manera inmediata en el prototipo del género, la *Utopía* de Tomás Moro. El texto explícitamente niega la evidencia del modelo que expone. Hacia el final del informe sobre la isla Utopía se describe el ritual de sus habitantes, que termina con una gran oración de cierre en la cual los sacerdotes y el pueblo agradecen en conjunto el poder vivir en el *mejor* Estado. Pero inmediatamente limitan la certeza de esta conciencia del Estado, al dirigir una petición a la divinidad para que les permita saber si acaso pudiese existir un mejor sistema político. Dicha relativización es un gesto de humildad, pero no es

10 “El hombre de espíritu ve a lo lejos, en la inmensidad de lo posible; el tonto sólo ve como posible aquello que ya es”. Denis Diderot *Pensamientos filosóficos. El combate por la libertad*. Barcelona, Proteus, 2009, pens. XXXII.

11 Schiller a Goethe, 19 de enero de 1798. Johann Wolfgang von Goethe y Friedrich Schiller. *La más indisoluble unión. Epistolario completo 1794-1805*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2014, p. 286.

12 [Soren Kierkegaard. *La enfermedad mortal*. Madrid, Trotta, 2008, p. 57.]

casual que aparezca al final de su exposición de teoría política que pretendía competir con la *República* platónica y que de esta forma ha sido recibida.

En todo platonismo debe estar clausurado un punto de relativización semejante. El que observa las ideas —que es presentado al mismo tiempo como el político competente— no sólo descubre que el cosmos ideal es el modelo verdadero de un mundo, sino también que es la única verdad. Aunque —y permaneciendo en la imagen de la alegoría de la caverna— los seres humanos habían ya una vez confundido las sombras con la verdadera realidad, es impensable que este engaño se repitiera para aquél que había encontrado ya el camino hacia el conocimiento. Las ideas son de tal forma que no puede haber un *mallon on*, un mayor grado de realidad. Ellas cumplen con la conciencia del carácter definitivo de lo alcanzado. La exigencia de tal certeza de la evidencia última es, a lo largo de la tradición, parte del platonismo; aun cuando, frente a la contemplación existiese todavía un nivel superior de certeza absoluta en el “contacto” con lo Uno. En la filosofía política, la confianza en la evidencia siempre ha tenido ese “rasgo prepotente” que Jacob Burckhard ya advertía en Platón.¹³

Mientras que en la moderada forma tardía del Estado platónico, tal como aparece en las *Leyes*, se prohíbe a los ciudadanos viajar y se ordena a aquéllos que deben hacerlo por alguna razón que describan las condiciones del exterior como inferiores a las del propio Estado, los utópicos de Tomás Moro solicitan el esclarecimiento contrario, a saber, que se les permita saber si es que existe, en algún lugar, un Estado mejor que el suyo. Esta diferencia con respecto al platonismo es significativa para la función de la utopía en la modernidad. Que el estado ficticio esté situado en el futuro —condición que originalmente no figuraba como parte de la utopía— no es aquí esencial; puede igualmente buscar el carácter vinculante de una formación histórica, tal como sucede con la romantización de la legislación francesa medieval en Montesquieu o con la imaginación exótica de la literatura de viajes prototípica. Incluso cuando Hitoldeo, el narrador de la *Utopía*, afirma que el Estado que describe es capaz de una existencia duradera; aclara que esta afirmación es una *humana coniectura*, una conjetura humana. Esto se acerca más a una hipótesis que a una idea eterna.¹⁴

13 [Jakob Burckhardt. *Historia de la cultura griega*. Tomo I. Barcelona, Ibero, 1947, p. 365. El traductor Eugenio Imaz, tradujo “una meta de violencia”.]

14 Recientemente también el análisis crítico de fuentes ha dejado de situar la “Utopía” en la línea de la tradición platónica y su recepción: Hans Süßmuth. *Studien zur Utopia des Thomas Morus*. Münster, Aschendorff, 1967; Karl-Heinz Gerschmann. “Nicht-platonische Quellen zur Utopia des Thomas Morus,” *Der Staat*, Nº 7, 1968, pp. 471–486. Aquello que demuestra la influencia y dependencia de la obra platónica en Moro pertenece a la última fase

En vista de la aparición simultánea del *Príncipe* y la *Utopía*, otro momento de la prehistoria del Estado utópico debe ser considerado: la isla de la utopía no es una formación natural, sino que surgió gracias a una separación artificial de la tierra firme. El aislamiento de las realidades comunes de la vida política contemporánea pareció ser posible sólo a costa de un precio que, para un lector con formación humanística, debe haber apestado a *hybris*. Como Burckhardt ha demostrado numerosas veces, los griegos consideraban a las “grandes empresas, a través de las cuales la figura de paisajes enteros era transformada, como sacrílegas”¹⁵ y la sanción de la *inviolata terra* está ciertamente presente en la *Utopía* de Tomás Moro, lo que se aprecia en el hecho de que el informe que comienza con el acto de transformación radical de la naturaleza, concluye con el lamento por la arrogancia del ser humano.¹⁶ Por lo tanto, el Estado Utopía no halla su fundamento en ideas eternamente válidas y de su réplica física, sino en el acto de separación de las circunstancias dadas de antemano por la naturaleza. El horizonte del concepto de realidad dentro del cual Maquiavelo y Tomás Moro elaboran teorías antitéticas en términos de contenido resulta ser homogéneo en su coerción a romper con las sanciones clásicas de lo “ya-dado”. El momento de violencia y de poder que se encuentra en el inicio —allí donde la estatalidad cobra ser— es el axioma compartido por ambas. Y aún comparten otro elemento: la indiferenciación entre

de composición de la obra y forma parte ya de una autointerpretación que apunta hacia la idea de una “competencia” con la *República* de Platón. Tal estilización fijó la impresión en el público de que este libro, cuyo éxito sería inmediato, resultaba un sucesor de la tradición platónica. Pero asumir la tradición sólo sirve para acentuar la idea de la competencia: ya incluso al comienzo de la primera edición se incluye un poema latino en el cual el estado utópico es alabado como posible vencedor sobre la república platónica y, en la carta introductoria escrita por Pedro Egido que se encuentra a continuación, se asegura que la Utopía es una posesión más importante para todo hombre que la obra de Platón.

15 [Jakob Burckhardt. *Historia de la cultura griega...*, t. II, p. 120.]

16 *Isthmum perfodere* [perforar a través del istmo] pertenece a los proverbios que Erasmo de Rotterdam —perteneciente desde 1499 al círculo de amigos de Tomás Moro— usa en los *Adagios*. Para la fórmula *inviolata terra* compárese con la cita de Dicearco transmitida por Varrón. “[*Igitur, inquam, et homines et pecudes cum semper fuisse sit necesse natura —sive enim aliquod fuit principium generandi animalium, ut putavit Thales Milesius et Zeno Citieus, sive contra principium horum exstitit nullum, ut credit Pythagoras Samius et Aristoteles Stagiritas, necesse est humanae vitae ab summa memoria gradatim descendisse ad hanc aetatem, ut scribit Dicearchus, et summum gradum fuisse naturalem, cum viverent homines ex his rebus, quae inviolata ultro ferret terra*”. En español: “Ya se admita un principio generador de los animales, tal como opinaban Tales de Mileto y Zenón de Citio, o bien que, por el contrario, se niegue dicho principio, como lo hacen Pitágoras de Samos y Aristóteles el Estagirita, es preciso reconocer que la vida humana, remontándonos gradualmente hasta su condición primitiva, ha pasado por muchas transformaciones hasta llegar a su estado actual, como escribió Dicearco, y que, como semejante condición era completamente natural, los hombres vivían con aquellas cosas que producía la tierra espontáneamente.”] Marco Terencio Varrón. *De las cosas del campo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945, libro II, I, 3-4.

ser y apariencia, es decir, la carencia de esa estructura clara que en la alegoría platónica de la caverna resulta del proceso político y permite el ascenso hacia lo que es evidente. En la *Utopía*, ésta era la invocación del testigo absoluto, quien por sí solo podía revelar la relatividad del presunto mejor Estado con respecto a otro quizá mejor. En Maquiavelo resultaba esto mucho más severo: que la apariencia de continuidad intacta e incuestionable naturalidad sería aquello que debería ser artificialmente otorgado, de manera retrospectiva, una vez concluida la batalla por el poder.

En este comienzo del pensamiento filosófico moderno acerca del Estado se comprueba que la “realidad” siempre es concebida en términos de una relación de contraste. Las realidades se califican como tales sólo en la medida en que pueden ser defendidas contra la acusación de ser irreales. *Platonismo* significaba: la idea como instancia que se enfrenta contra aquello que es “mera apariencia”. *Maquiavelismo* significaba: la apariencia como instancia en contra de aquello que es “mera idea”. *Utopía* significaba: la ficción de la posibilidad como instancia en contra de aquello que es “mero hecho contingente” y, con ello, deficiente con respecto a sus superaciones racionales.

Pero en estas antítesis todavía no ha aparecido el antagonismo elemental que estaba contenido en la constitución de la tradición metafísica: la demonización platónica de la sofística, su alejamiento de la retórica por medio de la filosofía. El concepto de realidad sobre el cual trabaja esta tradición metafísica —y cuyas consecuencias tuvo que elaborar— puede ser reducido en último término a la oposición fundacional entre “palabras” y “cosas”. El platonismo es una filosofía en contra de la supremacía de la palabra, es el postulado de la vista en contra del oído, de la evidencia contra la persuasión, de las *res* contra las *verba*. “Sólo palabras” es el topos permanente para señalar el carácter irreal de aquello que no tiene importancia. La mala fama de la retórica política está basada, ya incluso en Platón, en la suposición de que la verdad tiene su propio poder y que prevalecerá siempre y cuando no se produzca una perversión de la proporción que convierta al *lógos* más débil en el más fuerte. La concepción técnica de la política que dio a la retórica su aún vigente ambigüedad debía ser desacreditada a través de la apelación a una realidad última y verdadera de la misma índole que las ideas. El hecho de que, en el “realismo” de la Edad Moderna, esta problemática estuviera latente y pugnara por hacerse explícita de nuevo, es algo que pertenece a las percepciones tardías de una época en la cual todavía nos resulta complejo justipreciar y analizar imparcialmente el poder de la tradición.



Comenzamos a dudar a la hora de descartar las demostraciones verbales de la política tachándolas de “mera retórica”, una expresión por largo tiempo considerada peyorativa. Ocasionalmente, quizá cada vez más y más, nos parezca reconfortante que la política sea conformada a partir de “meras palabras”. ¿No nos hemos atrevido a exigir con demasiada frecuencia que el Estado, después de tantas palabras, pase por fin a la acción? Un análisis de nuestra historia reciente revela que, en el ámbito de las estructuras globales, existe una preferencia por sustituir palabras por hechos y acciones, y proclamaciones por decisiones. El dejarlo en meras palabras o —como se suele decir ahora— “conformarse con explicaciones” puede ser crucial. Lo que se ha denominado “guerra fría”, a partir de su acuñación por Bernard Baruch en el contexto de la discusión sobre la doctrina Truman en 1947, se ha convertido en un patrón de comportamiento de las superpotencias en el que, cada vez más, se hacen pasar palabras por realidades (y difícilmente se animaría uno a decir que preferiríamos ver las realidades mismas en su lugar). Como comportamiento en un mundo en el que el riesgo que entraña la acción es capaz de descalificar todos sus posibles éxitos, las “grandes palabras” comienzan a sonar reconfortantes. No creo que tenga mucho sentido abstraerse de esta situación a fin de arribar más rápidamente a la moral. Ella puede ser muy insatisfactoria desde “el punto de vista superior”. ¿Pero es este punto de vista autoevidente y obligatorio racionalmente? ¿No se eleva sobre el desprecio de la sofística con sus implicaciones metafísicas? El desdén de lo pragmático en favor de aquello que debería ser superior a toda razón entra en el campo visual de un escepticismo que no permite que se configure una “auténtica realidad”.

No sabemos qué tan estable sea y pueda ser una situación tal. Por ello, quizá no deba tomarse como totalmente obvia y definitiva la tesis que sostiene que “el mundo técnico no se estabiliza por sí mismo”.¹⁷ En cualquier caso, el cumplimiento de su función desde la inmanencia objetiva es una concepción límite de toda tecnicidad. Suponiendo que pudiéramos acercarnos a ese valor límite de la regulación inmanente, entonces sería más válida la afirmación de que la acción política cumple mejor su propósito allí donde simula el rasgo clásico de “decisividad” y esto último quizá sólo para apaciguar los deseos funcionales y las insatisfacciones endógenas. Esta formulación es irritante y exagerada, pero me parece útil en contra de la sobrevaloración del repertorio vetusto de la “realidad” política.

17 Carl Friedrich von Weizsäcker. “Friede und Wahrheit,” *Die Zeit*, 30 de junio de 1967.

Hay que notar lo poco que se hace y puede hacerse en lo que respecta a las grandes alternativas políticas, no sólo en la política exterior, sino también en la interior. Por supuesto, es una necesidad política mantener la conciencia de que puede hacerse mucho si tan sólo esto o aquello —especialmente las personas— fuera distinto. Ocasionalmente hay demostraciones imprudentes de que la reserva de lo totalmente distinto es agotable. La decepción generalizada de la gran coalición de la República Federal Alemana se debe a que se hizo algo demasiado rápido y por necesidades apremiantes, en tanto *ultima ratio* de la construcción de la capacidad de acción política, era un mito pragmático y tenía que ser salvaguardado en tanto tal.¹⁸ Sólo sería comparable con la gran última reserva de la huelga general: el brazo fuerte que detiene todas las ruedas permanece *fascinosum* y *tremendum* sólo mientras uno se encuentre de este lado de la decepción de su alcance.¹⁹ En comparación con lo que podría ser decidido, lo que de hecho puede serlo es cada vez más reducido. Si para nosotros esto no es tangible en el fenotipo de los procesos, se debe a la necesidad de “acontecimientos” que tienen los servicios de noticias modernos, lo que responde antes a sus propias capacidades que a la realidad. Finalmente, también la posibilidad de la guerra pasará a “modalidad verbal”. Esto no significa que dejará de pensarse en la guerra como medio, pero sí que este pensamiento no podrá llevarse hasta sus últimas consecuencias. Esta sería una paz mala, pero no la peor. No el tipo de paz que surge del discernimiento y la convicción, del gran esfuerzo que la humanidad no puede dejar de esperar y alimentar, y sobre cuyas condiciones está obligada a reflexionar, sino, más bien, la paz que surge de la certeza de la decepción y de la catástrofe que se deriva de todo intento de conseguir lo contrario. Se dice con suficiente frecuencia que la extrema sensibilidad de las estructuras modernas de suministro, gestión y producción convierten toda idea de violencia, incluso del tipo más convencional, en algo arriesgado. Todavía hoy debe limitarse esta declaración, pues tal sensibilización de la organización de la vida cotidiana no ha sido alcanzada en todo el mundo y, cuando hay una menor vulnerabilidad, el riesgo de “pequeñas aventuras” sigue siendo susceptible de ser menospreciado.

C. F. v. Weizsäcker ha defendido la tesis de que la paz mundial es inevitable, pero de ninguna forma certera.²⁰ De acuerdo con él, esta falta

18 [Se refiere a la coalición gubernamental entre la Unión Demócrata Cristiana (CDU) y el Partido Socialdemócrata (SPD) bajo el canciller Kurt Georg Kiesinger (1966-1969).]

19 [Referencia al concepto de *mysterium tremendum et fascinans* utilizado por Rudolf Otto para caracterizar la experiencia de lo sagrado. Ver Rudolf Otto. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 2011.]

20 Ver Carl Friedrich von Weizsäcker. *Ist der Weltfriede unvermeidlich?* Hamburg, Decker, 1967, p. 7.

de certeza no es *sólo* una debilidad del cálculo teórico, sino que tiene también una función inmanentemente racional: ella asegura la necesidad permanente del gran esfuerzo que la meta de la paz mundial continuamente exige. La estructura lógica del argumento recuerda al postulado kantiano de la existencia de Dios, misma que debe permanecer teóricamente improbable no sólo porque resulta imposible demostrarla, sino por las consecuencias prácticas que tendría para la autonomía moral la certeza teórica del juicio divino sobre todos los actos: la libertad pasaría a ser cálculo. Si la paz mundial es —dada su inevitabilidad— también segura, pertenece, por tanto, no sólo a lo que nadie *puede* saber, sino a lo que nadie *debe* saber. Pero la paradoja que aquí se nos presenta es aún más radical y difícil de aprehender. Un Estado que derivara su certidumbre de la inevitabilidad de la paz, descuidaría su propio armamento y ofrecería, dada la vulnerabilidad de sus estructuras internas, la posibilidad de extorsión a cualquiera que estuviese dispuesto a atacar. Con ello posibilitaría un cambio subcutáneo en las relaciones de poder, lo cual encerraría siempre el peligro de un conflicto mayor. Incluso la incertidumbre de la reacción frente a una agresión debe preservarse y no debe perder su relevancia.

Esto tiene consecuencias peculiares para la “moral de la paz” del ciudadano individual. La obligación del servicio militar ha cobrado relevancia porque sólo ella mantiene vigente una cierta incertidumbre acerca de la posible reacción frente a una violación de la paz. Pero si este riesgo no resultara suficiente para sostener la inevitabilidad de la paz como evidente, entonces se seguiría una conclusión esencialmente privada que no es susceptible de anticiparse políticamente. Cuando el único objetivo definible del poder armado y de las alianzas posibilitadas por él —a saber, volver a la guerra un sinsentido mediante el incremento de los riesgos— ha fracasado de manera evidente, entonces cesa el deber del servicio militar que estaba atado a ese objetivo. Todo lo que suceda ahora no compensará las metas que lo habrían hecho soportable. Lo que es casi impensable políticamente sería lógicamente inevitable: las fuerzas armadas tendrían que disolverse y las alianzas tendrían que declararse incumplibles. Ningún Estado podría o debería anunciar esto con antelación, cada uno tendría que hacerlo en un momento X y muy probablemente lo haría. Al considerar las antinomias de esta situación, se debe contar con las imputaciones de promover un nuevo maquiavelismo con los gestos de repulsión que esto suscita. Dejar que quien transgredió la paz de manera determinada, autoproclamada o reconocible se salga con la suya, después de que la demostración del riesgo no pudo detenerlo, y rendirse incluso antes del enfrentamiento, es un pensamiento que resulta difícil de soportar, aun cuando se expresa en

estos términos. Pero especialmente frente a la oposición de la mentalidad política clásica, aquí también debe sostenerse la premisa de que la victoria no puede ser ya percibida como ganancia, y es que el vencido puede confiar en que pronto el agresor se verá confrontado con la complejidad de los problemas de un mundo que sólo es posible en virtud de la tecnología y, con ello, su victoria debe revelarse pronto como ilusoria. ¿Puede contarse con que el agresor se verá de esta forma obligado a virar hacia la racionalidad?

Para responder a esa pregunta, debemos detenernos a analizar otra paradoja de nuestra realidad política: la paradoja del poder impotente. Los instrumentos del poder han crecido de manera escandalosa en el mundo contemporáneo y es posible pensar que se acumulen hasta un grado casi absoluto a través de un cartel de superpotencias. Pero esta manera convencional de concebir al poder deja de lado la pregunta acerca de qué equivalente de ejercicio del poder corresponde realmente a los grandes órdenes de los que hablamos ahora. Sin duda, siempre ha habido fines que no pueden ser alcanzados mediante el mero ejercicio de poder. Pero aquí la pregunta relevante es la de qué porcentaje de todo lo que alguna vez fue y podría ser objeto y meta del poder político suma aquellas cosas que *ya no* pueden alcanzarse por vía del poder y qué dignidad tienen en relación con las concepciones clásicas del poder. Y, asimismo: ¿con qué tendencia se desarrolla la proporción de este porcentaje?

Para responder a esta pregunta se debe partir de la forma más primitiva del ejercicio del poder, es decir, de la identificación de los humanos con sus capacidades físicas y del dominio sobre ellas. En esta elaboración elemental se puede calcular la fuerza de trabajo y la potencia de combate a partir del número de personas que estén bajo la órbita de influencia de una estructura política. Pero este tipo de poder en el sentido clásico se ha vuelto ahora simultáneamente poco interesante e irrelevante. Controlar las capacidades industriales y militares significa actualmente disponer de “cabezas” en el sentido más reducido y estricto, y ya no más en el sentido de la *pars pro toto*. El fracaso de los poderes coloniales y la conformación de bloques están vinculados a este proceso. Tanto la expansión de las fronteras como la capacidad de disponer sobre los territorios y sus habitantes se han vuelto ineficaces porque dichas cabezas se pierden cuando son dominadas en contra de su voluntad. Mientras la fuerza humana y habilidad que es posible obtener coercitivamente pueden ser reemplazadas técnicamente casi a voluntad, la inteligencia espontánea y el ingenio permanecen imposibles de coaccionar. Como sea que se quiera llamar a las fuerzas y cualidades que en el momento actual podrían ser el objetivo a controlar por parte de una

voluntad política expansiva, ellas no pueden ya separarse de un acto de consentimiento con esta voluntad, a diferencia de lo que sucedía con el trabajo puro, el servicio militar, las habilidades de los artesanos y la mente de los funcionarios. De aquí lo inevitable de los intentos demorados y tardíos por ejercer una política imperial como ideológica.

Que el poder pierda su horror en el instante en el que puede ser representado, por así decirlo, de manera pura, se debe menos de lo que algunos creen a los horrores que puedan oponérsele, y más al hecho de que su ejercicio se ha vuelto casi ridículamente infructuoso y su devaluación como meta política debe progresar rápidamente. Aunque parezca que la paradoja del poder impotente consista, sobre todo, en el inmanejable aumento de las armas en las cuales se sostiene y con las cuales no tiene permitido hacer nada, este fenómeno superficial esconde —si es que puedo decirlo así— la sorpresa humana de que la sustancia de aquello que no puede ser conquistado ni controlado a través del poder se haya vuelto crucial, en la realidad moderna, para la supervivencia de esta misma realidad. El punto en el desarrollo técnico-cultural de un Estado en el que, en la esfera política, éste no puede permitirse ya conflictos con la esfera intelectual, resulta revelador en este sentido. Vivimos en un mundo en el que debe volverse inoportuno ejercer el poder y en el cual lo atractivo del poder no está relacionado de ninguna forma con los riesgos que deben correrse por su bien. Esto no necesariamente significa que la forma de comportamiento político se modifique como fenómeno de manera radical. Pero dicha inmutabilidad puede ser meramente aparente. Vemos también en otros ámbitos, como, por ejemplo, el de las luchas laborales, que el repertorio clásico de las formas de comportamiento adquiridas es mantenido como ritual. La modalidad verbal de la que hablo puede verse como una etapa de desvanecimiento de la constancia fenoménica. La antítesis *res-verba* se transformaría en la tesis *verba-pro-rebus* —y esto sería algo así como el retorno de la sofística de su exilio platónico— por supuesto, bajo un nuevo aspecto que la tradición no podría haber imaginado.

Quien examine el presente desde esta tradición y sus medios, encontrará este análisis decepcionante o tal vez incluso atroz. ¿El Estado no debe ser ya la realización verdadera y efectiva del *zoon politikon*, sino el responsable de un “rol” —y un mero rol de habla— en la economía de la historia humana? Y su dignidad, que antaño se podía apreciar en la contemplación del cosmos, ¿debe ahora situarse en la esfera de la retórica institucionalizada? Si decepción y horror es lo que cabe esperar aquí, entonces la autoevidencia de esta reacción requeriría ser explorada. Para ello, puede ser de ayuda referirnos de vuelta al concepto de realidad.

Tal como en el curso de la historia de la cultura europea la naturaleza había perdido su condición de destino en favor de la política, así parecería que esta última puede también ser superada por la relevancia de otras estructuras. Lo que mueve a la vida y define su destino es real en grado sumo: el clima puede ser la quintaesencia de todas las realidades y el dios del clima el ser supremo por excelencia. Desde hace mucho tiempo el medio político de la vida humana se ha vuelto más inexorable que el físico. La ciencia y la técnica han llevado a una neutralización de la naturaleza y de ahí la característica irrealidad que ésta adopta para los seres humanos cuando se circunscribe en reservas al interior de la civilización moderna. La dificultad de este estado de cosas está en que la principal corriente de la historia de la ciencia moderna es la ciencia natural, pero incluso su éxito tuvo como resultado que la naturaleza fuera ensombrecida y allanada en tanto epítome del destino preestablecido para los seres humanos. Sólo de manera vacilante ha seguido el pensamiento filosófico el cambio de primacía de las realidades frente al paradigma establecido por la tradición. Lo difícil que resultó reflexionar sobre la prioridad de lo político se encuentra expresado en la carta que Marx escribió el 13 de marzo de 1843 a propósito de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* [1842]: “los aforismos de Feuerbach sólo me parecen incorrectos en un punto, y es que refieren mucho a la naturaleza y muy poco a la política. Sin embargo, esta es la única alianza mediante la cual la filosofía actual puede volverse verdadera”.²¹ Pero ¿podría ser que también esta fase en la que la política es el epítome de la realidad y la gestora del destino de los seres humanos sea ya o esté en proceso de convertirse en pasado? Una sobria apreciación del estado de cosas que aquí importa queda oscurecida mediante un artificio en el que factores nuevos y heterogéneos son simplemente subsumidos por el concepto genérico de lo político porque se les han aplicado los esquemas institucionales de los ministerios políticos tradicionales. Para nosotros se ha vuelto casi autoevidente que existe algo como política económica que no es (o no ya exclusivamente) política comercial en sentido clásico. En el momento en que la ciencia, entendida como fundamento de las posibilidades de vida modernas, se agudizó lo suficiente, la “ciencia política” fue elevada al grado de constituir un departamento propio y, con ello, fue integrada al corpus de la política. También la “política educativa” sólo aparece así, como si fuese una continuación del departamento clásico de culto.

Declarar que todo es político ofusca el cambio de las circunstancias reales. Si el ejercicio de poder al exterior y al interior se transformó en

21 Carta de Marx a Arnold Ruge en Dresden, 13 de marzo de 1843. Karl Marx y Friedrich Engels. *Die Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Tomo I 1/2. Berlin, Dietz, 1976, p. 308.

la definición de lo político, fue porque detrás de ello se alzaba la idea de la autopreservación del Estado como quintaesencia de su condición de ser un fin en sí mismo. Y la autopreservación fue una de esas categorías de lo político que fueron tomadas del concepto de naturaleza. Puede ser que en la supresión de estas categorías resida el potencial humano del proceso aquí esbozado. Lo que habla en favor de esta oportunidad es que el repertorio tradicional de la sustancia política ha sido desplazado y aquellos “grandes” conceptos de las fronteras naturales, las demandas legítimas, la soberanía, el *Lebensraum*, la independencia para asegurar la propia existencia, del ser-amo-de-uno-mismo —todas estas ideas frecuentemente ensayadas y abusadas, en las que la vida y la muerte han estado en juego— son sustituidas por una nueva escala de posibilidades regulativas y de pensamiento. Rousseau todavía podía describir el resultado de sus experiencias durante su estancia en Venecia como una de “grandes verdades que colaboran con la felicidad de la humanidad”: “había visto que todo dependía radicalmente de la política, y que, de cualquier modo que se obrase, ningún pueblo sería otra cosa que lo que le hiciera ser la naturaleza de su gobierno”.²² Pero ¿habría él permitido aplicar este concepto “sustancial” de política a lo que hoy, siendo política económica, no resulta “también” política, sino política por sobre todo lo demás?

No cabe duda de que las elecciones, las crisis y la formación de gobiernos se encuentran cada vez más influidos por situaciones y factores económicos. Esto, sin mencionar que los intereses de la existencia económica están detrás de la aplicabilidad de casi todas las demandas de diferente procedencia, como es el caso de las políticas científicas o educativas. Pero, sobre todo, allí donde hasta hace pocos años o décadas el gobierno caía por un error en la política exterior, hoy sobrevive fácilmente, mientras que una ligera ralentización del aumento en la producción o una fluctuación a la alza en la tasa de desempleo lo conducen a una situación desesperada. La política económica no está sólo relegada a un departamento de Estado que existe en Alemania desde hace cincuenta años, desde el 21 de octubre de 1917; ella se ha convertido, cada vez más —y a pesar de que buena parte de su breve historia como parte del gabinete la haya pasado bajo la forma de políticas fiscales turbias— en la sustancia misma de lo político o, lo que es lo mismo, ha des-sustancializado su figura históricamente sancionada. Y parece que el desplazamiento de lo específicamente político hacia el ámbito de lo económico sigue avanzando: el “imperativo de Friburgo” formulado por Walter Eucken, que limitaba la política económica a la “creación de las

22 Jean-Jacques Rousseau. *Las confesiones*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 346.

formas que ordenen la economía”,²³ retrocederá frente al postulado del control del crecimiento una vez que el automatismo de los sistemas autorregulados haya mostrado fluctuaciones alarmantes.

En este contexto se sitúa el cambio de significado de la política financiera. Bajo la forma del derecho del parlamento a aprobar o rechazar presupuestos, ella solía ser el instrumento clásico para ejercer poder en el Estado, es decir, política en el sentido más preciso. Sin embargo, desde hace algún tiempo se degenera visiblemente para volverse una variable dependiente de la política económica. Esto sucede porque de esta última depende la tasa de aumento de los ingresos públicos, que por sí misma delimita el campo de la acción gubernamental. Así, los debates presupuestarios del parlamento, antaño uno de los grandes momentos de control sobre el poder ejecutivo, han adquirido el carácter de la más ficticia representación de ese gran papel del pasado.

De acuerdo con parámetros tradicionales, es sorprendente lo desproporcionado que resulta que la política económica se abandone a la inamovilidad del destino; sobre todo si se toma en cuenta el hecho de que su instrumento es, en realidad, la palabra del discurso público: la información fidedigna, el llamado a la no intervención por parte de terceros, los principios rectores, las pautas de orientación, las proyecciones de objetivos y los estímulos al consumidor. Por mucho que la política económica quiera aparentar ser la concreción de “medidas”, ya se sabe lo poco que se puede hacer con estos asuntos una vez que los vientos están en su contra, cuando la confianza elemental se desvanece y emerge una reticencia indefinible. En lugar de palancas que el poder pueda operar, se habla de “discutir hasta el hartazgo” una coyuntura, de irradiar confianza, de anticipar verbalmente el cambio deseado, del efecto del pronóstico sobre su objeto, del clima de inversiones (que, al igual que el “ambiente de trabajo”, requiere siempre atención) y del “impulso de las bellas palabras”. Más allá de cualquier otra cosa que pueda ser, tal política de la palabra es ciertamente una demostración de la impotencia del poder [*Ohnmacht der Macht*], o lo que es lo mismo, de una política apolítica, si uno quisiera insinuar que la “política” es una constante sin historia. Pero es precisamente en un campo que no ha tenido siempre la dignidad de lo político que la retórica puede probablemente deshacerse de la mala fama que asocia sus funciones indispensables con el falseamiento de la verdad, la manipulación de una voluntad que de otra forma actuaría libremente y la confusión entre apariencia y realidad. Por supuesto, la indignación ante la separación entre palabras y realidades está siempre presente en el seno de una tradición que afirma ocuparse

23 [Walter Eucken. *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1969, p. 336.]

de los entes reales y de las cosas mismas: “Pero quien se preocupa por la verdad, no debe, creo yo, ajustar su vocabulario con estudiada premeditación, sino que debe tratar de expresar como pueda lo que desea; porque a quienes están pendientes de frases y se ocupan de estas, se les escapan las cosas”.²⁴ Que el malentendido sea casi inevitable cuando no se toma esto como la norma más autoevidente tiene su razón de ser en el elemental “complejo” de nuestra tradición intelectual, que quiso hacer imposible la sofística y sólo aceptar como válida la realidad última en sí (una realidad que, *tras*²⁵ Sócrates, siempre ha estado por fuera y por encima del ser humano). El debilitamiento ontológico del Estado como “realidad de la idea ética” en función del cual “el individuo mismo, en tanto miembro de ella, posee objetividad, verdad y eticidad”²⁶ es, en efecto, una regla para un replanteamiento que aún está por realizarse. Sin embargo, esta reorientación no elabora un nuevo concepto de realidad y prescribe una manera de hacer las cosas, sino que simplemente comprende [*nach-vollzieht*]²⁷ la aporía del desempoderamiento del poder y protege de las *falsas* decepciones.

Quizá se diga que todo esto tiene un parecido fatal o asimilatorio con las tesis de Marx sobre la extinción del Estado en la fase final del comunismo. Por supuesto, sobre fases finales no me atrevo a decir nada. Lo que me interesa es un análisis de tendencias. Aquí no hay que ser disuadido por el reproche de que se trata de un sustrato preparado, pues lo preparado hace visible lo invisible. El uso que se da a la expresión “extinción del Estado” se revela como realista, es decir, ligada a un determinado concepto de realidad que consideraría al Estado como inexistente en el instante en que, dentro del esquema antitético *res-verba*, fuera situado del lado de las “meras palabras”. Pero la transformación de los conflictos internos y externos, las alteraciones, las amenazas y las agresiones en el plano verbal es un hecho antropológico conocido desde hace tiempo, y comenzamos a acostumbrarnos a que la frecuentemente denostada “discusión infinita” pueda muy bien sustituir y traducir la descarga momentánea de un conflicto. Para la crítica de Platón a la sofística, el querer hacer del *lógos* más débil el más fuerte era el epítome

24 Clemente de Alejandría. *Stromata*. Libro II, cap. 1, § 3.2 Disponible en <https://archive.org/details/clemente-de-alejandria-stromata>, acceso 27 de septiembre de 2023.

25 [Este “tras” (*nach*) significa, simultáneamente, “de acuerdo con”. Este juego de palabras aparece en cursivas en el texto original y entra en resonancia con el *nach-vollzieht* al final del párrafo].

26 Georg Wilhelm Friedrich. *Fundamentos de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia política: para uso de sus clases*. Madrid, Tecnos, 2017, p. 679, § 258. La cita ha sido modificada para adecuarse al texto.

27 [Las cursivas pertenecen al original. Juego de palabras que separa el verbo conjugado *nachvollzieht* (comprende) en sus componentes *nach-* (tras) y *vollzieht* (realiza), con lo que adquiere la connotación de recrear.]

de la depravación retórico-demagógica. La aprobación que esta crítica halló a lo largo y ancho de nuestra tradición se basa en la polivalencia del término griego *lógos*. El presupuesto de la fórmula discriminatoria era que el *lógos* más débil debía serlo en función de su carencia de contenido de verdad y razón; si se dejara a los *logoi* abandonados a sí mismos, a su fuerza interna, el más verdadero sería también el más fuerte. Esta relación natural se vería deformada por el artificio retórico. A esto corresponde la superstición moderna de que, sin la ayuda de las artes propagandísticas, los proyectos de los partidos políticos prevalecerían en virtud de la verdad política contenida en sus programas. Sin embargo, en el fondo, el esquema de sucesión de la democracia efectiva excluye por principio esta suposición y, más bien, implica que aquél que está en el poder, probablemente se jugará el derecho a permanecer en él, pues ahora debe sostener el peso de probar aquello que antes era tan sólo un argumento, mientras que la oposición tiene argumentos alternativos que ofrecer precisamente para este caso. Aquí ni el poder se encuentra en la verdad, ni la verdad en el poder. “Poder” significa *potentia*, y así debe permanecer: su realidad es la posibilidad. Igualmente falsa resulta la idea de que las posibilidades “exigen” su realización, o de que la verdad llama a ser reconocida, la herramienta a ser usada o la armadura a la guerra. Aunque todavía no es ningún progreso moral hacer que quienes consideran un conflicto como inevitable y están a punto de atacar, hablen en lugar de hacerlo, tal vez seguir exigiendo la moral allí donde nunca podría realizarse, o seguir sugiriéndola bajo la premisa de “re-etización”²⁸ —lo que insinúa con engañoso romanticismo que tal cosa existió alguna vez— no sea el único ni el mejor camino. Se trata, más bien, de cuestionar la realidad misma a la que por largo tiempo se le ha exigido algo en vano.

La separación de Maquiavelo entre ética y política ha quedado en entredicho por las máximas cínicas de su espejo de príncipes. A nosotros nos resulta ciertamente insoportable el hecho de que pueda dar al príncipe recién ascendido al trono, en un solo aliento, consejos tan radicalmente diferentes como, por un lado, no dejar vivo a ningún miembro de la dinastía previa y, por el otro, no cambiar ni las leyes ni los impuestos. Pero este tipo de técnica política no sólo apunta al uso libre del veneno y del puñal, sino que también deja ver el despliegue de aquella racionalidad que se contenta con evitar, impedir o simular ciertas acciones. Por paradójico que suene, en la separación de Maquiavelo entre ética y política también se encuentra la consecuencia, de una teoría del mínimo político. El paso a la modalidad verbal presupone que las acciones en

28 [Carl Friedrich von Weizsäcker. *Ist der Weltfriede unvermeidlich?*..., p. 12.]

este campo ya no pueden ser tan sagradas como para impedir que su lugar sea “reocupado” por cuasi-acciones. Sólo quien se arriesgue a afirmar al *realismo* como beneficioso puede rehuir del *nominalismo* político que de ello surge.

Por supuesto, también la demagogia y la propaganda —una técnica, no de meras, sino de grandes palabras— siguen esta línea. Pero lo que se ha vuelto igualmente evidente desde hace tiempo es que existe una sólida técnica para, al menos, anteponer el discurso a la acción y la información a la intervención, cuando no incluso para sustituir el uno por el otro. La esencia de la estrategia política se ha vuelto prevenir errores y apreciaciones fallidas con respecto a las intenciones y el potencial y, en consecuencia, las acciones irreversibles de un potencial oponente; tratarlo durante el mayor tiempo posible como un competidor en el campo del pensamiento de planificación racional; establecer con él señales en función de estructuras de pensamiento compartidas y dejarle saber qué y cómo piensa uno mismo. Esto se ha vuelto el núcleo de una estrategia política que no permite otros medios que los de la palabra. El sentido de los enormes esfuerzos técnicos y económicos consiste, en buena medida, en otorgar y mantener la credibilidad de la palabra, la información y las señales. Por supuesto, es ya en sí mismo un juego de palabras el decir que las palabras son también acciones y no “sólo” palabras. *Cómo hacer cosas con palabras*²⁹ es el nombre de un importante libro de J. L. Austin. Quizá haya que escribir otro: *Cómo no hacer nada con palabras*.

La idea de un “mundo abierto” puede imponerse y probablemente ya lo esté haciendo. Esto no sólo se da porque las derrotas del secretismo se hayan vuelto evidentes y los instrumentos tecnológicos de reconocimiento omnipresentes, ni tampoco porque la lógica interna de los procesos científicos y técnicos en sistemas aislados haya resultado en un equivalente virtual de comunicación disfuncional, sino también, y sobre todo, porque la disponibilidad de información ha demostrado ser el factor más importante para evitar las crisis. El cálculo deficiente de riesgos ha sido una de las principales causas de las grandes crisis. En un mundo que se ha vuelto más transparente y permeable, la mentalidad ajedrecística terminará por ser anacrónica en la tipología de los políticos. En este juego se han desarrollado reglas para transmitir información al contrincante sin revelar que esto fue hecho de manera intencional. Potencias que se demonizan, ridiculizan y amenazan, tal como enemigos en el estilo clásico, mantienen contactos constantes por debajo del nivel de la retórica oficial, como es el caso de Estados Unidos y China

29 [Johan Langshaw Austin. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. México, Paidós, 2018.]

en Varsovia. Incluso ha comenzado a cambiar la valoración de los grandes casos de espionaje como un tipo de economía de la información involuntaria, al menos cuando uno toma en cuenta cómo, aunque las drásticas disposiciones penales permanecen, sus consecuencias se eliminan mediante el intercambio de agentes. Anteriormente, incluso el hombre propio en el otro bando era considerado un sujeto poco honorable; hoy, después de haber hecho su trabajo, puede ser presentado y condecorado como una especie de héroe de la primicia. Uno no sólo quiere estar prevenido contra las sorpresas, sino también que los otros estén al tanto de ello. La improbabilidad de los grandes secretos debe ser demostrada y la sincronización en la expansión de las potenciales debe ser verificada. Aunque las potencias mundiales no pudieron llegar a un “acuerdo de cielos abiertos”,³⁰ pocos años después los satélites de reconocimiento comenzaron a hacer este trabajo y, sorprendentemente, nunca hubo una reacción comparable a la del incidente del U-2, ni siquiera a una protesta clara.³¹ La prensa hace también algo parecido sorteando el “abismo de la traición a la patria”: dificulta todo intento gubernamental de operar como fuerza del destino y de ejercer la política exterior en condiciones no verificables.³² La incertidumbre con respecto a lo que en el futuro todavía podrá ser objeto de un estricto castigo por traición es sintomática de que el estado de agregación de la realidad política esté en vías de cambio.

La realidad que uno invoca cuando pretende ser un “realista” político adquiere seriedad y carácter vinculante sólo cuando el Estado, en su propia pretensión de la realidad, ya no compite con ella y deja de pretender *ser* la necesidad que únicamente debe *satisfacer*. Esto se vuelve evidente cuando las decisiones que hoy se han vuelto posibles ya no pueden ser tomadas en tanto que políticas. A esto se le denomina una pérdida de sustancia. Si hablar de *pérdida* resulta acertado o no debe ser cuestionado; si lo es hablar de pérdida de *sustancia* permanece atado a las precondiciones aquí tematizadas del concepto de realidad y su permanencia.

30 [En 1955 el presidente de Estados Unidos, Dwight D. Eisenhower, propuso a la Unión Soviética un acuerdo de observación aérea mutua. Aunque esta iniciativa no fue aceptada por Nikita Jrushchov, representa un momento de relajación de las tensiones de la Guerra Fría.]

31 [El 1 mayo de 1960 un avión espía estadounidense U-2 fue derribado sobre territorio soviético. Esta intrusión aérea deterioró las relaciones entre ambos países y provocó que se cancelara la esperada Cumbre Este-Oeste de París.]

32 [Referencia al escándalo Spiegel, una crisis política y mediática ocurrida en 1962, cuando Franz Josef Strauss, ministro de defensa de la República Federal de Alemania, acusó a la revista *Der Spiegel* de alta traición por los reportajes publicados acerca del estado de las fuerzas de defensa. Esto derivó en el arresto de varios periodistas y una subsecuente ola de protestas entre la población.]



Cuando se vuelve imposible demostrar las condiciones bajo las cuales sería posible alcanzar la paz mundial como resultado de procesos razonables, la resignación frente a la inviabilidad de su aplicación empuja esta norma indispensable hacia el reino de las esperanzas escatológicas, es decir, a la convicción de que sólo la destrucción del mundo haría posible un mundo nuevo. Una vez que la confianza religiosa es expulsada de este esquema, puede ser repensado con la fórmula mágica de acuerdo con la cual la destrucción de lo que permanece garantiza la calidad de lo que vendrá. Sin embargo, no se debe perder de vista que la pérdida de potencia del Estado no puede dar lugar a nada *más* que a una paz, por así decirlo, de calidad técnica similar. Su imperativo sería hipotético, no categórico. Sería deseado únicamente como preconditionación para otra cosa. Pero ¿qué sería esta otra cosa?

La idea de que una vez que se haga *felices* a los hombres, ellos mismos se volverán también *pacíficos*, está profundamente arraigada en la tradición utópica. Pero esto presupone que la realidad del Estado no sería de tal densidad autónoma como para poder eludir la voluntad de paz de los ciudadanos. Que esta presuposición no esté dada nos obliga a tratar la problemática de la paz como una cuestión de razón técnica, como una *pregunta preliminar* a aquella cuestión más esencial, aunque apenas menos urgente, de *cómo* viviría la humanidad en paz, de *qué* podría hacer con la oportunidad brindada por la técnica. La inevitabilidad de la paz no implica su certeza, pero tampoco asegura que sea atractiva para la fantasía humana de felicidad. La utopía no implica racionalidad: ella debe superarla sin destruirla. Hay razones para recordar esta atribución. Para una imaginación de las posibilidades humanas muy ambiciosa, debe parecer una traición a la utopía el considerar que todo aquello que debiese ser realizado con esfuerzo humano y con el gesto enfático que anuncia un gran cambio, pueda ser de hecho sólo una consecuencia racional. La imbricación entre estos dos problemas debe ser resuelta. La utopía no puede prometer paz, pues ésta es la preconditionación de aquella. La paz mundial no implica la felicidad mundial de la humanidad, sino que resulta tan sólo el primer paso para no perder la esperanza en ella. Resulta aterrador lo poco que la paz mundial resuelve los problemas de la humanidad: aun así, este es el problema de problemas. Desde luego, la emoción, la activación de las fuerzas constructivas, sólo puede realizar lo que podría venir *después* de haber alcanzado la paz. Un futuro tal cuestionará todo presente, pero esto no significa que podamos negarnos a reconocerle el mínimo de expectativas racionales que se merece.

Incluso cuando se insiste en que la norma de la paz no puede ser parte constitutiva de una utopía —pues, en tanto condición de posibilidad

de todo proyecto de situaciones felices, posee la evidencia que debe negarse a cada uno de estos proyectos— existe un vínculo importante entre la utopía y el problema de la paz, sobre todo después de que en la Edad Moderna el pensamiento utópico se convirtiera en una instancia fundamental para la contingencia del Estado, es decir, en un elemento contrario al momento platónico de la teoría del Estado. Con todo, la función histórica que la utopía cumple en favor de la posibilidad de la paz mundial no debe desdibujar la diferencia entre ambas, pues el problema de la paz debe ser considerado en función de su consistencia en lo que refiere a las condiciones actualmente existentes dado que el acercamiento a dicho estado necesario exige que “cada forma intermedia, cada fase de transición, sea capaz de existir de manera independiente”.³³ Se podría exigir una mutación del ser humano destinada a hacer felices a todos, pero no se puede partir de la exigencia de una transformación radical de las convicciones humanas para alcanzar lo inevitable, a saber, que la humanidad conserve su mera existencia.

La utopía le presenta a cada realidad las posibilidades que ha rechazado, y con ello sanciona a las condiciones y las instituciones con la vulgaridad de la *contingencia* de lo meramente fáctico. La realidad no admite nunca su contingencia ante sí misma, sino que la oculta otorgándole la acreditación de la *consistencia* vinculante. La Edad Moderna, al intentar determinar su historia mediante un concepto de consistencia, a saber, el progreso, se resistió a ser cuestionada no sólo por la trascendencia teológica, sino también por la trascendencia de la utopía. En tanto realización constante de posibilidades, el progreso nos hace olvidar que él mismo es únicamente la prolongación de las posibilidades inherentes a la realidad presente. La utopía, en tanto género literario, se ve despojada de su función originaria en cuanto es puesta al servicio del progreso: su trascendencia se interpreta como la omisión aparente de un periodo de tiempo y, con ello, es limitada a la inmanencia de un tiempo. La utopía situada en el futuro como extrapolación de lo que vendrá de cualquier forma puede generar optimismo o resignación, pero ambas actitudes son proclives a dejar a la historia a su suerte. En esta medida, el desplazamiento de la utopía exótica por la utopía del futuro y de la utopía social por la utopía técnica, es parte del proceso de deterioro de su función, pues con ello el concepto de realidad de la consistencia es asimilado a la categoría de progreso. Que la provincia utópica no tenga,

33 Carl Friedrich von Weizsäcker. *Ist der Weltfriede unvermeidlich?...*, p. 12. Este importante principio de todo debate sobre el problema de la paz es descrito por von Weizsäcker como “un caso especial de la muy general proposición de la teoría de la evolución de Darwin (...) de acuerdo con la cual hoy sólo pueden existir aquellos seres vivos cuya ascendencia completa fue viable en cada momento de la historia pasada.” Carl Friedrich von Weizsäcker. *Ist der Weltfriede unvermeidlich?...*, p. 9. La traducción es propia.

de acuerdo con su nombre, ningún lugar, significa precisamente que se encuentra por fuera del contexto de las realidades.

En esta medida, la utopía se encuentra también exenta, en sentido propio, de lo que Hegel dice en su prefacio a la *Filosofía del derecho* en rechazo de todo intento por desarrollar un Estado ideal: para “dar lecciones acerca de cómo debería ser el mundo”, llega “la filosofía siempre demasiado tarde”.³⁴ Por supuesto, la utopía no puede dar lecciones acerca de cómo debería ser el mundo o el Estado, pero sí puede mostrar que no tendrían por qué ser tal como son ahora, es decir, que la conciencia de su autoevidencia es impugnabile. La contingencia que se deriva de la utopía es la antítesis de la autoevidencia del ideal del cual la metafísica había derivado el cosmos. Este orden ineludible que colma el espacio de las posibilidades podía volverse tiránico —tal como lo presentían los gnósticos— y despertar la conciencia de la condición de prisionero y la necesidad de redención o, alternativamente, apuntar en favor de una la huida hacia la mística privada. Para el Estado, que buscaba ampararse en su dignidad cósmica, la amenaza de este vuelco hacia lo coercitivo no aplicaba en menor medida: no era posible negarle el derecho a reclamar la vida de sus ciudadanos en su totalidad. La única alternativa que el cosmos ofrecía era el caos y de ahí surge la inevitabilidad de someterse al orden establecido. Todavía en Hobbes, la estructura del argumento que demuestra la insolubilidad del contrato estatal y el absolutismo que de él se deriva como núcleo de la razón misma es ésta: la autoconservación del Estado como definición elemental de todo acto político es la delegada autoconservación del individuo. El individuo entra en el contrato mítico preexistente tal como en el pecado original; debe haberse ya entregado en tanto persona legal y, sin embargo, debe legitimar la coerción que apunta en contra suyo como la consistencia de una condición jurídica de la que él mismo es responsable. De este modo, la razón se pone inmediatamente al servicio del “excedente” del Estado fáctico, en lugar de ponerlo en cuestión a partir de la economía de lo inevitable. Sin embargo, lo dudoso no es la racionalidad de este modelo de fundación del Estado en sí misma, sino la contradicción entre el motivo del contrato y la renuncia a ser una persona legal que supuestamente se deriva de él: uno no puede estar obligado a renunciar a sí mismo para poder conservarse.

Toda argumentación racional sobre cómo satisfacer la norma de la paz tendrá un parecido formal con la concepción del contrato social: tal como el Estado representa la racionalidad de los individuos, para quienes el estado de naturaleza significaría la ruina, así la salvaguarda de la

34 [Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho...*, p. 61.]

paz representa la racionalidad de los Estados, cuyo colapso llevaría hoy a un “estado de naturaleza” internacional. Cuando la teoría moderna del Estado hace de la autoconservación del Estado el principio político más elevado, no sólo se obliga a sí misma a medirse en función del *servicio* que presta a este principio con cada paso teórico, sino que también se ve obligada a demostrar que lo *satisface*. Este criterio es válido específicamente para el “estado de naturaleza” que se repite en el nivel interestatal, es decir, del derecho de todos a todo, y, con ello, al conflicto absoluto de las condiciones de la autoconservación de todos. Dicha racionalidad que llevó a los individuos a entrar en ese *pactum subiectionis* como renuncia a su derecho natural absoluto ¿no debe volverse también obligatoria en el nivel del derecho absoluto de los Estados? Esto sólo puede significar lo siguiente: como consecuencia de la idea de renunciar a derechos mediante contratos, debe haber un contrato estatal entre Estados, si es que quiere satisfacerse el imperativo de la razón que surge a partir del principio de autoconservación. Pero la teoría contractual clásica no penetró en esta apertura de su consistencia, y esto fue así porque no defendía el principio abstracto de la conservación de los Estados, sino el principio concreto de la conservación de determinados Estados y formas de Estado que habían surgido históricamente de las unidades físicas de los pueblos y sus territorios. Por ello, y como consecuencia de la teoría contractualista del Estado, Destutt de Tracy formuló la exigencia explícita de un “contrato estatal de los Estados” en su comentario a Montesquieu de 1819:

Las naciones están unas respecto de otras, en aquel estado en que estarían unos hombres salvajes, que no perteneciendo a nación alguna y no estando unidos con algún vínculo social no tendrían tribunal que invocar, ni fuerza pública que reclamar para que les protegiese: entonces por precisión tendría que servirse cada uno de sus fuerzas individuales para conservarse.³⁵

Para alcanzar una “sociedad perfeccionada y organizada”,³⁶ a los Estados sólo les faltaba fundar un tribunal común y una fuerza coercitiva superior. Este objetivo siempre había sido considerado una quimera, pero desde el punto de vista de la teoría del contrato social, este segundo paso para la superación del “estado de naturaleza” probablemente no sería tan difícil como debió ser el primero. La utopía es aquí incorporada a la consistencia del progreso. Pero ¿podría confiarse sólo en la lógica? Probablemente no, mientras el “estado de naturaleza” entre los Estados

35 [Antoine Destutt de Tracy. *Comentario sobre el espíritu de las leyes de Montesquieu*. Madrid, Fermín Villalpando, 1821, p. 94.]

36 [Antoine Destutt de Tracy. *Comentario sobre el espíritu de las leyes...*, p. 96.]

no implicara todavía una amenaza absoluta de todos por todos, tal como Hobbes había presupuesto en el caso de los individuos. Al menos, los sujetos de la historia, las entidades ficticias de los Estados, podrían todavía ser considerados como capaces de sobrevivir a toda guerra o crisis; esto es lo que evitó que la idea de la repetición del contrato social en un nivel superior tuviera una fuerza coercitiva. Pero no sólo por eso resulta inconcebible que el acto de la segunda y definitiva superación del “estado de naturaleza” pueda ser análogo al primero; en realidad, el acto de entregarse a una autoridad superior es lo que resulta absolutamente contradictorio con la realidad última del Estado.

De ahí que Kant, en su elaboración filosófica *Sobre la paz perpetua* de 1795, tampoco pudiera ir más allá de la construcción de una “federación pacífica” de Estados soberanos que funde derecho internacional, y esto a pesar de que él mismo declaró de forma explícita que, en sus relaciones, deben considerarse como en “estado de naturaleza”.³⁷ La incuestionabilidad de la hipóstasis del Estado no ha sido aquí quebrantada, pues cada *foedus pacificum* [federación pacífica] debe hacerse efectivo sin que los Estados “tengan por ello que someterse a las leyes públicas y a la coacción que de ellas se deriva, tal como sucede con el ser humano en estado de naturaleza”.³⁸ El futuro de la gran paz en la “idea del federalismo” en tanto “sucedáneo de la unión de la sociedad civil” se da *entre* y no *sobre* los Estados.³⁹ Aunque la idea positiva de la razón de una “República mundial” resulte lógica, se demuestra históricamente inconsistente, pues presupondría una autocontradicción entre el pluralismo existente de los Estados y la voluntad inherente de cada uno a la autoconservación. En la *Filosofía del derecho*, Hegel deduce de ello que el Estado es “(la) individualidad como un exclusivo ser-parasí”.⁴⁰ Los Estados no sólo estarían fácticamente “enfrentados uno contra otros en estado de naturaleza”, sino que este estado permanecería insuperable, pues “sus derechos no adquieren realidad gracias a una voluntad de poder general que se constituye sobre ellos, sino gracias a su propia voluntad”.⁴¹ Aquellos que desean una unidad superior, sea esta incluso a la manera de una confederación de Estados, “saben poco de la naturaleza de una totalidad y de la concepción que un pueblo

37 [Immanuel Kant *Sobre la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. Madrid, Verbum, 2019, p. 20.]

38 [Immanuel Kant *Sobre la paz perpetua...*, p. 22.]

39 [Immanuel Kant *Sobre la paz perpetua...*, p. 23. La cita ha sido modificada para adecuarse al texto.]

40 [Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho...*, § 322]

41 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho...*, § 333. Traducción alterada

tiene de sí mismo en su independencia”⁴². Si esto manifiesta el “curso de Dios en el mundo”⁴³ que el Estado es, entonces este absolutismo de la realidad del Estado resulta en realidad un callejón sin salida para la norma de la paz y, consecuentemente, la “disputa de los Estados... sólo puede definirse a través de la guerra”.⁴⁴ Ver en el Estado “algo técnico más que algo espiritual”,⁴⁵ es decir, algo que, según Hegel, “no será merecedor del nombre enfático de lo real”,⁴⁶ por lo menos abre de nuevo el espacio de maniobra [*Spielraum*] de aquello “que no tiene más valor que aquel de lo posible”.⁴⁷ Nuevamente queda claro lo que significa tematizar el concepto de realidad como fundamento de la teoría del Estado y cuestionar críticamente sus implicaciones para la norma de la paz. La concomitante pérdida de consistencia de la teoría contractual del Estado es simplemente un modelo ilustrativo de ello.

Las teorías clásicas del Estado tienen la debilidad de suponer que el proceso de constitución estatal lleva a una estructura consolidada mediante un único paso decisivo. Este requisito normativo implícito normativa implícita ha hecho que la recepción de la filosofía del Estado de Montesquieu se solidifique como dogmática de la división de poderes y que se sume a las filas de otros “planes de construcción”. Pero cualquier lectura del *Espíritu de las leyes* hace evidente que lo que intenta no es describir el surgimiento del Estado a partir de una condición pre-estatal, sino reducir el Estado histórico que existe de antemano a las dimensiones de lo que resulta tolerable para el ser humano. La aversión de Montesquieu a la teoría contractualista del Estado responde a que para él no era importante fundar y “construir” un Estado, sino, más bien, capturar e inhibir la dinámica genuina del poder. El deseo de ejercer el poder le parecía una energía ya dada, introducida como naturaleza a la historia, y nada que pudiera hacerle frente resultaba demasiado insignificante o pequeño. Incluso a los déspotas a veces los pueden detener las emociones humanas, al modo que el mar, cuando parece que va a cubrir toda la tierra, se detiene ante la hierba y las piedritas de la orilla.⁴⁸ Voltaire desdeñó esta metáfora de manera burlona. Lacónicamente, señaló que la causa del repliegue del mar no son la hierba y las piedritas, sino la ley de gravedad.

42 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho...*, § 322.

43 [Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho...*, § 258. Adición al texto (G) que no está incluida en la edición en español]

44 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho...*, § 334.

45 Thomas Mann. *Consideraciones de un apolítico...*, p. 149.

46 [Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza, 1997, p. 106.]

47 [Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas...*, p. 106.]

48 Charles-Louis de Secondat barón de Montesquieu *El espíritu de las leyes*. Barcelona, Altaya, 1993, p. 25. Traducción alterada.

Tal colisión de metáforas elementales nos permite percibir, con horror, cómo la debilidad constructiva del pensamiento incita al crítico a la más severa observación: una vez que algo es tipificado como acontecimiento natural, hasta el más mínimo espacio de maniobra para la palabra y las afecciones humanas queda excluido. La rectificación de la imagen, la invocación a las leyes de la naturaleza, hace que la noción de moderar al Estado se traslade al ámbito de lo irreal. Casi como ilustración de la confrontación de metáforas, el primer esbozo de la problemática de la paz aparece en Kant cuarenta años antes de que escribiera su tratado sobre la paz perpetua. En noviembre de 1755, la noticia del terremoto de Lisboa con sus treinta mil muertos sacudió a Europa; Kant tomó la pluma tres veces para explicar a sus conciudadanos los acontecimientos y reconciliarlos una vez más con la teodicea de la ilustración alemana. Pero, mientras Kant terminaba su *Historia y descripción natural de terremoto*, la guerra, que terminaría por alargarse siete años, comenzaba. La última oración de su texto tiene como destinatario el rey de Prusia, a quien Kant había recientemente dedicado su *Historia natural universal y teoría de los cielos*: “Un líder que, impulsado por un noble corazón, se deja conmover por el sufrimiento del género humano y aleja la miseria de la guerra de aquellos a quienes amenaza desde todos los flancos con graves desgracias, es una herramienta de provecho en la bondadosa mano de Dios y un regalo divino a los pueblos de la Tierra, quienes nunca podrán apreciar completamente el valor de su grandeza”.⁴⁹ Kant lanza sus piedritas contra la marea, apela a la catástrofe natural contra la catástrofe política; su argumento, sin embargo, yace en los “sufrimientos del género humano”.

Bibliografía

- Austin, Johan Langshaw. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. México, Paidós, 2018.
- Burckhardt, Jakob. *Historia de la cultura griega*. 3 tomos. Barcelona, Ibero, 1947.
- Blumenberg, Hans. *History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader*. New York, Cornell University Press, 2022.
- Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

49 [Immanuel Kant. “Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat”, en: *Kants Werke* (Akademie Textausgabe). Tomo I. Berlin, Walter de Gruyter, 1968, pp. 429–462. Traducción propia.]

- *La filosofía de la ilustración*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Clemente de Alejandría. *Stromata*. Disponible en <https://archive.org/details/clemente-de-alejandria-stromata>, acceso 27 de septiembre de 2023.
- Destutt de Tracy, Antoine. *Comentario sobre el espíritu de las leyes de Montesquieu*. Madrid, Fermín Villalpando, 1821.
- Diderot, Denis. *Pensamientos filosóficos. El combate por la libertad*. Barcelona, Proteus, 2009.
- Eucken, Walter. *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1969.
- Gerschmann, Karl-Heinz. “Nicht-platonische Quellen zur Utopia des Thomas Morus,” *Der Staat*, Nº 7, 1968, pp. 471-486.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*. Vol. 15. Zürich, Artemis, 1948.
- y Friedrich Schiller. *La más indisoluble unión. Epistolario completo 1794-1805*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza, 1997.
- *Fundamentos de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia política: para uso de sus clases*. Madrid, Tecnos, 2017.
- Kant, Immanuel. “Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat”, en: *Kants Werke* (Akademie Textausgabe). Tomo I. Berlin, Walter de Gruyter, 1968, pp. 429-462.
- *Sobre la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. Madrid, Verbum, 2019.
- Kierkegaard, Soren. *La enfermedad mortal*. Madrid, Trotta, 2008.
- Mann, Thomas. *Consideraciones de un apolítico*. Salamanca, Capitán Swing Libros, 2011.
- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Madrid, Gredos, 2011.
- Marx, Karl; y Friedrich Engels. *Die Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Tomo I. Berlin, Dietz, 1976.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat barón de. *El espíritu de las leyes*. Barcelona, Altaya, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 2005.
- Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 2011.
- Rotterdam, Erasmo de. *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*. Madrid, Alianza, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Las confesiones*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- Schmitt, Carl. *Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*. Madrid, Trotta, 2009.
- Süßmuth, Hans. *Studien zur Utopia des Thomas Morus*. Münster, Aschendorff, 1967.

Varrón, Marco Terencio. *De las cosas del campo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.

Weizsäcker, Carl Friedrich von. "Friede und Wahrheit," *Die Zeit*, 30 de junio de 1967.

— *Ist der Weltfriede unvermeidlich?* Hamburg, Decker, 1967.

Winch, Peter. *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Reseñas





El método Rousseau

Julia Rabanal

juliadiaz2@hotmail.com

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Reseña de Emilio Bernini. *El método Rousseau. Un dinamismo de los conceptos*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2021, 352 pp.

“Rousseau pertenece a ese grupo de autores que son siempre sistemáticamente mal leídos”. Con esta cita extraída de “La retórica de la ceguera”, artículo publicado por Paul de Man en 1971, Emilio Bernini desliza el objetivo que persigue en *El método Rousseau. Un dinamismo de los conceptos*.¹ Partiendo de aquello “impensado”, que al ser pronunciado se oculta en su misma enunciación, el autor realiza un minucioso estudio, escudriñando en los pliegues de la historia el tratamiento que se ha hecho del filósofo ginebrino al respecto de la dificultad de otorgarle una determinada etiqueta con la cual catalogar su pensamiento.

Abre este volumen “La querella de las interpretaciones”, base e hilo vertebrador del despliegue que Bernini lleva a cabo partiendo desde el intenso recorrido con el cual nos pone en conocimiento sobre la búsqueda de una unificación y sistematización de la obra de Rousseau, iniciada desde comienzos del siglo XX. Autores como Ernst Cassirer y Gustav Lanson han discutido al respecto de la existencia de una “unidad dialéctica” o “un pensamiento vivo” en relación a las condiciones de vida de Rousseau, dando paso a formulaciones como la de Victor Goldschmidt, quien propone una “sustancial” en base a un proceso de crecimiento hacia un sistema, y Jean Starobinski, quien sostiene que

¹ Paul de Man. “La retórica de la ceguera: Jacques Derrida y la lectura de Rousseau”, en Id.: *Visión y Ceguera: Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*. Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1991, pp. 115-157.

la unidad se encuentra en la persona, en el sentido biográfico, y en el sujeto, en el sentido analítico. A partir de la presencia de Althusser, la querrela toma un nuevo vuelo con la noción de *décalage*, la cual permite, según Bernini, comprender que aquellas “contradicciones” formadas a partir de la heterogeneidad en la formulación de una misma noción no constituyen un límite teórico sino un modo de funcionamiento de los textos, orientado hacia un modo de pensar filosófico que cuestiona el propio rol en el sentido ilustrado. Esa *denegación* en la que se mueve el pensamiento de Rousseau sirve a los propósitos de su argumentación, en tanto delata aquello que es inconmensurable a la conciencia, lo “impensado” pero legible en las operaciones discursivas que se realizan. De esto se nutrirá Jacques Derrida para discutir lo que Bernini llama la “posición discursiva” de Rousseau en cuanto al lugar que ocupa, según el filósofo francés, dentro de los racionalismos del siglo XVII, en tanto aquello “impensado” se referiría a la noción de sentimiento interior, una suerte de “*cogito* sensible” que lo acercaría a la tradición empírica-sensualista. De aquí surge la invención del concepto de origen, que será de vital importancia para el análisis de Bernini. Finalmente, con Paul de Man llegamos al punto de partida, donde la crítica al logocentrismo de Derrida es desplazada en virtud de considerar que el lenguaje en todas sus modalidades discursivas es ficticio, no referencial y antimimético, y por ende autotético, en tanto su referencialidad es hacia sí mismo y sus lecturas.

En una segunda parte, nos encontramos con la propuesta del giro metodológico, bajo el cual se agrupa una serie de estudios realizados en la primera década de este siglo, que investigan esta “herencia” filosófica, así como la elaboración conceptual que Rousseau realiza en ese mismo marco. Veremos la idea del papel decisivo que cumple el método a la hora de “entender y apreciar” las tesis de la filosofía de Rousseau, sostenida por Martin Rueff, ser alimentada por la variabilidad en la dinámica de la conceptualización que éste debe comportar, según Gabrielle Radica, siendo entendido así como “antiuniversalista”. En este movimiento, puede observarse la evolución de las decisiones metodológicas que Rousseau realiza, de acuerdo con André Charrak, en tanto se sirve de los filósofos de su época al mismo tiempo que se distancia de ellos, todo lo cual conduce a un “antimétodo”, constitutivo de la “última filosofía”, que le permitirá la revisión, juicio y consideración de sus propias tesis y conceptos. A partir de aquellas comparaciones, es cómo podemos dar cuenta, en palabras de Bruno Bernardo, de que es en la formulación de las objeciones donde Rousseau elabora su concepto.

El giro metodológico es el camino que se abre para Bernini bajo la forma de un estudio de la filosofía de Rousseau, como metodología,

como trabajo del concepto, como procesos de formulación, de revisión y de reelaboración constante de sus proposiciones. Sobre esta visión se construyen los sucesivos capítulos que componen este libro, en los cuales se irán entremezclando, además, algunas de las ideas que recoge de la querrela, en el constante coqueteo con las fuentes de las cuales Rousseau se nutre. Pero a la vez, dichos capítulos componen un “mapa del tesoro” que muestra al lector atento pasadizos secretos que llevan a una lectura novedosa del pensamiento del filósofo de Ginebra. Es así como vemos en el capítulo 1 tratar la problemática de la corrupción que las ciencias y el arte traen al plano político-social. En el capítulo 2, el concepto de origen sirve de fuente entre el lenguaje y la sociedad pero pone a la vez el acento en resolver la brecha entre ambos a partir de la ficcionalidad, concepto que es retomado en los capítulos 4 y 5, pero desde casos de estudio como *Emilio*, el cual presenta la particularidad de combinar tópicos diferentes, no pudiendo ser etiquetado bajo ningún género literario, y *Julie o la pequeña Heloisa*, que estudia la ficción desde la perspectiva de la retórica clásica desde la novela epistolar. Ya para este momento, en el capítulo 3, Bernini nos ha advertido de una “variación de procedimiento”, en tanto veremos surgir el concepto de sentimiento interno, que permite elaborar una genealogía en la cual veremos interactuar textos como *Notas en refutación de Helvetius*, *La profesión del vicario saboyano* y *Letras morales*, entre otros. Finalmente, los capítulos 6 y 7 se enfocan en los llamados “escritos de sí” o autobiográficos de Rousseau (*Confesiones*, *Rousseau*, *Juez de Jean-Jacques*, *Diálogos* y *Ensoñaciones del paseante solitario*), donde reconecta con su primera filosofía, a la vez que, a modo de conversión agustiniana, realiza una “transfiguración” en cuando a su yo y las derivas que éste presenta. En sintonía con Rousseau, Bernini reflexiona aquí sobre la imposibilidad que padeció al intentar encontrar un lector idóneo con quien discutir, y de ahí este movimiento solipsista a partir del cual solo encuentra refugio en sí mismo y en sus constantes cavilaciones. Considero que esta última parte del libro es uno de sus puntos más fuertes, junto con el inmenso trabajo de autores contemporáneos a Rousseau que acompaña cada uno de los pasos argumentativos que Bernini lleva a cabo.

La lectura y adquisición de este volumen sería de gran valor para el estudioso de Rousseau, sin lugar a dudas, pero me atrevería a decir que también sería de gran interés para quien se dedique al estudio de la historia conceptual. En mi lectura, he encontrado ciertas reminiscencias que podrían contribuir con el desarrollo de líneas de análisis y confrontación con la metodología utilizada por esta disciplina, la cual cuenta con autores como el citado Jacques Derrida como parte de su

elencos teóricos, interesados en el análisis del discurso. En este sentido, la elaboración conceptual que realiza Rousseau, expuesta por Bernini a lo largo de su texto, brindaría aportes nuevos que enriquecerían lo discutido por las distintas escuelas que componen dicho enfoque, destacándose la escuela francesa, sobre todo bajo la premisa de que recibe también el nombre de historia de los lenguajes políticos.



Descubrir a la Escuela de Ritter

Juan Manuel Hornos

juanmanuelhornos@gmail.com

Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina

Reseña de Juan de Dios Bares Portal y Faustino Oncina Coves. *La Escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter*. Granada, Comares, 2023, 256 pp.

Normalmente, existe cierta dificultad a la hora de reseñar obras colectivas. Introducir diferentes voces en un cuerpo textual puede dar lugar a disonancias y trabajos que, a veces, uno no termina de entender por qué forman parte de él. Afortunadamente, este no es el caso. Sin embargo, afortunadamente este no es el caso. *La Escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter*, compilado por Juan de Dios Bares Portal y Faustino Oncina Coves y editado por Comares conforma un conjunto de sonidos distintos presentados en perfecta polifonía, lo que da como resultado una obra que permite seguir diferentes hilos conductores con total claridad. A primera vista, uno podría atribuir esta favorable característica a que la mayoría de estos trabajos fueron realizados en el marco común de un proyecto de investigación titulado “Historia conceptual y crítica de la modernidad”. Sin embargo, incluso aquellas contribuciones que escapan a dicho proyecto de estudio se enhebran perfectamente en el cuerpo textual de la compilación generando la sensación de estar frente a una obra homogénea en sus ejes problemáticos a trabajar.

La compilación está integrada por catorce trabajos que tienen como eje central la variada obra de Joachim Ritter, así como algunos estudios dedicados a sus discípulos. Esto no debería sorprender, teniendo

en cuenta que el propio Faustino Oncina Coves destaca que la etiqueta “Escuela de Ritter” (*Ritter-Schule*) ha trascendido la obra de su inspirador. El trabajo de Ritter es, según sostiene Oncina Coves, “apenas audible sin sus alumnos, que con posterioridad continuaron derroteros ideológicos distintos e incluso antagónicos, pero con una gran resonancia universitaria, cultural y política” (7). La *Ritter-Schule* pasó de ser un mote con el cual sus detractores criticaban a sus integrantes, a transformarse en un emblema identificatorio de este grupo de intelectuales que se formaron gracias a la labor de Ritter en la Universidad de Münster. Por último, se encuentra una traducción al español de la introducción escrita por Ritter para el *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, realizada por David Hereza Modrego. Podemos dividir la compilación en cuatro ejes argumentales. El primero de estos, que involucra del capítulo I al V, se centra en la obra de Ritter por sí misma, ubicando históricamente su quehacer. Se enfocan en el par conceptual *escisión-compensación*, así como su teoría de la estética y la interpretación ritteriana de Hegel. La compilación inicia con un trabajo de Faustino Oncina Coves que funciona como una introducción a la obra general de Ritter y su *Schule*. Dos fueron las grandes empresas por las cuales Ritter es reconocido, según Oncina Coves: el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, y la llamada *teoría de la compensación* asociada al papel de las Humanidades. El autor prefiere concentrarse en la obra de Ritter vista de manera hermenéutica: no sólo su labor de intelectual individual, sino del grupo que formó y siguió sus pasos. La propuesta ritteriana se encuentra enmarcada en una disputa por el lugar que las Ciencias del Espíritu debían tener en el debate público. Con respecto a la teoría de la compensación es donde Oncina Coves hace sus apreciaciones más contundentes. Esta es presentada por Ritter en un texto de 1961 (pero compilado en el libro *Subjektivität. Sechs Aufsätze* de 1974) titulado “La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna”, y, según sostiene Oncina Coves, “tiene que ver menos con lo enunciado por Ritter que con las posiciones de sus herederos” (p. 11). Oncina Coves se muestra crítico frente a las reinterpretaciones tanto de Lübbe como de Marquard de dicha teoría, separando el postulado de Ritter y de quienes se apropiaron de él. Las críticas hechas a la teoría de la compensación, como su tradicionalismo y funcionalismo heterónomo, entonces, serían atribuibles sólo a los seguidores ritterianos y no al autor en sí mismo.

La *escisión-compensación* es problematizada en los trabajos II, III y V de la compilación. En el primero de estos, Román Cuartango identifica al *ethos* como el elemento incondicional del existir humano, para vincularlo a los problemas ritterianos y de la modernidad, siendo de vital importancia para comprender lo que podría denominarse la *ethos civil*

moderna. He ahí el problema principal de Cuartango: cómo establecer el *ethos civil / comunitario* en un mundo atravesado por la idea del burgués. Este es quien atiende a sus intereses privados y que parece incapaz de reconocer las exigencias genéricas del ser humano en sus dimensiones sociales. El burgués sería la antinomia del ciudadano, comprometido con el desarrollo de su *polis*. Son los ritterianos quienes habrían reconocido la necesidad de, en vez de buscar cambios revolucionarios, buscar reconciliar al burgués y al ciudadano. Por su parte, Ernst Müller, en el segundo, busca problematizar el concepto de *alineación* en Ritter. Si bien admite que no es una idea central ni para el profesor de Münster ni sus discípulos, Müller sostiene que es un concepto subordinado al de *escisión*. El trabajo V de esta sección es el de José Manuel Sánchez Fernández, que se centra en el problema de la plasmación (*Versachlichung*) y la compensación en la interpretación ritteriana de Hegel. La recuperación por parte de Ritter del concepto de *plasmación* daría nueva legitimidad a la Modernidad. Elemento clave para comprender la Filosofía del Derecho de Hegel, Sánchez Fernández afirma que Ritter entiende la *plasmación* como un entablar relaciones (*Verhältnisse*) interpersonales, que caracteriza la otra cara del Derecho y son, además, el fundamento de la Sociedad burguesa frente al resto de las *cosas materiales*, que sirven simplemente como referencias inmediatas. El Derecho y las instituciones permiten la deriva del *sujeto* en *sujeto jurídico*. Así como la escisión rompe las relaciones entre personas y las cosas objetuales, la plasmación reduce significativamente la distancia impuesta entre diferencia y discordia, constituyendo una forma primaria compensatoria. El capítulo IV de esta compilación es de autoría de Matthias Kofler, quien se preocupa por la relación entre *teoría* y *estética* en la propuesta ritteriana, bajo la óptica de la compensación. Ritter, con su idea de *estética*, intenta compensar la mundanización de la naturaleza producto de la modernidad. Si antes la teoría se producía posteriormente a la praxis, la modernidad en su intento de apropiarse de la naturaleza generó las condiciones para una inversión de la relación. Con la idea de *estética*, Ritter estaría intentando compensar esa nueva dinámica. Esta última no implica un estudio simplemente de lo bello, sino como modo de conocimiento complementario al conocimiento lógico.

En un segundo momento, que incluye de los capítulos VI al IX, tenemos trabajos dedicados a la obra de los seguidores de la *Ritter-Schule*. De esta manera son presentados personajes tan variados como Odo Marquard, E. W. Böckenförde o Hermann Lübbe, viendo sus respectivas tesis que tienen ese tronco común ritteriano que nace del binomio *escisión-compensación*. En primer lugar, tenemos el trabajo de Falko Schmieder dedicado a la crítica de Odo Marquard a la filosofía de la

historia y su contraprograma de la filosofía de la compensación. La tesis central es que el teorema de la compensación estaría enraizado en su crítica a la filosofía de la historia y podría verse como una respuesta a los problemas históricos asociados / las cargas asociadas (*Folgelasten*) a esta forma específica de pensamiento, entre las que Marquard contaba al marxismo y a la teoría crítica. Schmieder se muestra crítico de la apropiación que hace Marquard de Ritter, calificándola de ser teóricamente poco clara. Marquard dejaría sistemáticamente sin aclarar “si su concepto de compensación es descriptivo o normativo, aunque los comentaristas están ampliamente de acuerdo en que esto es precisamente una estrategia para ocultar la normatividad del teorema” (p. 95). En este sentido, la interpretación de Schmieder se muestra coincidente con lo sostenido por Oncina Coves en el primer capítulo de esta compilación. El capítulo VII continúa con Marquard como protagonista, de la mano de un trabajo de Maximiliano Hernández Marcos y el problema de la *civilidad*, sosteniendo que ha sido un tema poco tratado en la obra del miembro de la *Ritter Schule*. Para Hernández Marcos, la idea de civilidad no habría representado un rompimiento de Marquard con su tradición previa. El autor lo inserta en sus nuevas interpretaciones de Ritter y de la filosofía de la compensación. En este sentido, la defensa de la democracia liberal gracias al concepto de civilidad le permite a Marquard mostrar las bonanzas de cómo este sistema es el único que puede compensarse y, de esta manera, conciliar el problema de la relación *tradición – progreso*. Es por esto por lo que Marquard es pensado como un *tradicionalista*, lo que no implica ser un reaccionario. En este sentido, Hernández Marcos sostiene que “Marquard ha llegado a decir que su filosofía de la compensación es *la teoría de a no-crisis de la Modernidad*” (p. 110).

Los últimos dos trabajos de esta sección introducen a personajes como E. W. Böckenförde y Hermann Lübbe. El primero es estudiado en exclusividad por Óscar Cubo Ugarte, quien se centra en los fundamentos del derecho constitucional a través de un estudio del concepto de *poder constituyente* como concepto fundamental del derecho positivo. El gran hilo conductor de la recuperación de Böckenförde implica pensar que sucede con el *poder constituyente* una vez que el orden constitucional ha sido creado: ¿convive o desaparece? Es aquí donde nos metemos en los debates que plantea Böckenförde con las tesis de Martin Kriele. A su vez, también está el problema por la pregunta sobre la *validez de la constitución*. Böckenförde compartiría con Schmitt el hecho de pensar que el *poder constituyente* no puede ser eliminado y suprimido para siempre, lo que lo diferenciaría de la propuesta de Kriele. El principal aporte de Böckenförde sería pensar al Derecho estatal como esa instancia con la

capacidad de que las acciones del poder constituyente del pueblo puedan ser limitadas. Gracias a esto, el poder constituyente mantiene su capacidad actualizadora del orden, sin necesidad de destruirlo constantemente. He ahí la veta “compensadora” en la propuesta del jurista, que lo diferenciaría con la propuesta de Schmitt, para el cual el momento constituyente aparece por fuera de la constitución. El último trabajo de este eje que hemos identificado es el de Damián Rosanovich, quien en su artículo expone un *locus classicus* de las ciencias humanas, que se resume en la pregunta por el método, la mediación entre la teoría y la experiencia, la mediación entre lo universal y lo particular. En este sentido presentará diferentes reflexiones sobre este tópico en tres autores de la escuela de Ritter: *la fenomenología de la experiencia* de Lübbe, la intervención de Marquard en el debate sobre el teorema de la secularización y la doctrina iusfilosófica del Estado de Derecho de Böckenförde. En este sentido, Rosanovich recupera el problema de la *escisión* y la *compensación* en la obra de Ritter para explicar cómo, en Lübbe, el binomio sería progreso/tradición, mientras que en Marquard, el problema de la escatología cristiana/filosofía de la historia, y, por último, en Böckenförde, lo estatal/social. El rol de las ciencias del espíritu, señala Rosanovich retomando a Ritter, es el de funcionar como órgano que puede compensar el carácter abstracto y ahistórico de la sociedad. Esta compensación no elimina la escisión, sino que la sostiene desde la propia historización. Las Humanidades deben sostener esa tensión y no resolverla ni a la luz de una unidad originaria, ni en la absoluta subsunción de lo social bajo el concepto: “La distinción entre lo conceptual y lo social no se reconduce a una unidad que elimine las tensiones, sino que éstas perviven en la compensación llevada a cabo por las Humanidades” (p. 148).

Un tercer eje de esta compilación se centra en la vuelta a Ritter mediante su recuperación de Aristóteles, lo cual sirve como nexo para trabajar sus polémicas con Martin Heidegger. Este recorrido nos llevará de los capítulos X al XII. Juan de Dios Bares Portal nos presenta un trabajo donde se analiza esa “vuelta a Aristóteles” realizada por Ritter. Esta recuperación tiene diferentes aspectos para el profesor de Münster, siendo algunos la relación entre política y ética en la filosofía práctica y el derecho natural en Aristóteles. Bares Portal critica la visión ritteriana de la política aristotélica al decir que “Ritter edifica todo un constructo del fundamento de la política en la costumbre y la visión de la *polis* griega como una sociedad en la que no hay escisión entre individuo y sociedad que constituye una fuerte idealización” (p. 172). Ritter estaría intentando que la moderna teoría del derecho pudiera superar la división entre la teoría y la realidad histórica, el abismo entre legalidad y ética mediante una vuelta a Aristóteles. Esta rehabilitación de Aristóteles se relaciona

con los intentos realizados en la década de 1920 por la propuesta de Heidegger, tema que trata David Hereza Modrego en esta compilación. Allí se menciona cómo Ritter participó de los cursos organizados por Heidegger en 1923 sobre *Ética a Nicómaco* y *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. En ellos, Heidegger marcó la necesidad de esa *Rückgang auf Aristoteles*. Sin embargo, esta “vuelta” tiene características diferentes entre ambos autores. Según Modrego, para Ritter el aristotelismo no significa el nacimiento del positivismo como forma de dividir el mundo teórico y práctico, sino como instancia donde el mito no niega al *logos*, y donde aquello antes denominado como “divino” ahora se empieza a llamar “naturaleza”. La conclusión radical ritteriana es, en este sentido, que “la filosofía no supone un cambio de objeto frente al mito, la filosofía continúa preguntando por el todo y por la posición del ser humano en él, que *era ya* el objeto del mito, es decir, el tema de las festividades religiosas” (p. 190). En este sentido, la recuperación de Aristóteles es para Ritter, como ya pudo verse en el trabajo de Bares, un momento previo a la escisión moderna. He ahí donde estaría, según estas interpretaciones, la diferencia radical con Heidegger, y es de esta distinta comprensión del mundo griego donde partirían dos diagnósticos de la modernidad muy diferentes.

Un último trabajo de Gennaro Imbriano tiene como objetivo reconstruir la relación y la influencia recíproca entre las filosofías de Ritter y Heidegger, más allá de sus apreciaciones sobre el aristotelismo. El artículo se torna más histórico que sus contrapartes de este eje, señalando los cambios existentes en la propuesta de Ritter entre los periodos de hegemonía nazi y la posguerra en Alemania, sosteniendo que el profesor de Münster se mostró mucho más cambiante dependiendo del contexto histórico que se estuviera desarrollando a su alrededor. Heidegger, en toda su filosofía, no aludiría a ninguna posibilidad de compensación, no concediendo a lo moderno un momento de mediación y salvación, sino solo la tragedia de la “pérdida incondicional”. Ritter se habría adecuado más a la estructural liberal de la República Federal y al espíritu de la modernidad. En lo único que los dos autores estarían de acuerdo es en que “la escisión no puede ser superada materialmente en la división social del trabajo” (p. 206). Y es aquí donde el debate sobre la estética mencionado en el eje I vuelve a aparecer. Para Ritter, el arte antiguo tenía un sentido de mimesis con la vida real. En la modernidad, es otra forma de conocimiento, un espacio que escapa a la razón calculadora. La estética moderna es producto de la escisión. A su vez, para Ritter la ciudad no es una pérdida, sino algo necesario, es parte integral de esa *Entzweiung* que el hombre debe aceptar y cohabitar. Entonces, en este apartado vemos las diferencias tanto en la interpretación de Aristóteles

como en aspectos propios de la idea de *escisión* entre Heidegger y Ritter, maestro y alumno puestos en dos espacios filosóficos diferentes.

Por último, una cuarta sección introduce de lleno el problema del *Diccionario histórico de Filosofía*, recorriendo los últimos dos trabajos de esta compilación (XIII y XIV), para precisamente abrir la puerta a la traducción de las *ideas directrices* escritas por Ritter. Recordemos que dicha empresa era una “reedición” del antiguo diccionario filosófico hecho por Eisler, que terminó resultando en una propuesta completamente nueva. El trabajo de Pedro García-Durán introduce la polémica entre Ritter y Blumenberg sobre la historia conceptual y el lugar de las metáforas (o, mejor dicho, la teoría de la inconceptualidad) a raíz del *Wörterbuch*. Analizando el contexto académico en el que surge la *Begriffsgeschichte*, la vinculación de Blumenberg a estos debates vino de la mano de su fidelidad a Rothacker. García-Durán sostiene que, si bien la *Begriffsgeschichte* alemana se instituyó como una serie de prácticas más o menos afines articuladas en un entorno institucional y académico algo heterogéneo, carecía de una teoría unificadora que la fundamente, así como de discusiones metodológicas y teóricas que pudieran conducir a una elaboración de alguna forma de comprensión del lenguaje conceptual. De estos debates surgirá la propuesta del *Diccionario*, que en Ritter y sus seguidores, se sostenía que los conceptos a estudiar debían ser aquellos producidos en el siglo XIX. Odo Marquard habría señalado que la perspectiva debía desarrollarse en sentido de una historia de los problemas y conceptos, predominantemente histórica pero que partiera del momento en el cual el concepto se habría tornado virulentamente histórico. Es decir, como afirma García-Durán, “cuando adquiere el sentido que se le da en el presente, momento en que se torna el epicentro de su explicación histórico conceptual desde la cual se trazan sus antecedentes y se señalan sus posteriores desarrollos” (p. 216). Este será el punto de contención con Blumenberg, que tendrá relaciones con la importancia de las metáforas para el autor de *Legitimität der Neuzeit*. Tanto la *Ritter Schule* como la propuesta blumenberguiana tienen dos maneras distintas de entender la historicidad, lo que producirá el alejamiento del segundo con fuertes críticas al enfoque ritteriano, para concentrarse en su propia teoría de la inconceptualidad.

Peró, más allá de estos debates, el *Wörterbuch* vería el pleno desarrollo de su proyecto iniciado en la década de 1970 y culminado en el 2007. De eso se trata el último trabajo de esta compilación, de la autora Barbara Picht. Si bien Ritter sólo pudo dirigir los primeros tres volúmenes (debido a su fallecimiento), el resto continuó en manos de los seguidores de su escuela, culminando en el volumen 13. El artículo propone poner el foco en las decisiones conceptuales de Ritter y sus discípulos, tal como

se han ido transmitiendo en forma de archivos inéditos y correspondencia de los editores del Diccionario. Si bien el mismo tiene a la historia conceptual como hilo conductor del proyecto, la autora sostiene que su verdadero objeto era la “filosofía y sus conceptos en el horizonte de la historia y sus orígenes históricos, optando por la exposición histórica cuando es necesaria o deseable para la comprensión de un concepto” (p. 230). Además la redacción no quería presentar un punto de vista uniforme, sino que cada autor se hiciera responsable de sus artículos. En su lucha contra el formalismo científico, el diccionario ha recibido críticas sobre cierto “relativismo histórico” que terminó socavando cualquier pretensión de verdad. Aun así, considerando la diversidad de temas y conceptos trabajados, representa un esfuerzo formidable por la *Ritter-Schule*, como puede verse en los informes trabajados por Picht. Los volúmenes que siguieron a la muerte de Ritter intentaron constantemente mantenerse a la vanguardia de la investigación filosófica, como se ve en un documento interno de cinco puntos escrito por el segundo redactor, Karlfried Gründer. Lo más interesante que se destaca del trabajo de Picht es presentar a la Escuela de Ritter, a pesar de su diversidad de opiniones internas, como un espacio de formación común y socialización, con una conciencia compartida de métodos y problemas, así como una serie de convicciones teóricas colectivas. En definitiva, un espacio de convivencia en la diversidad, algo que, lamentablemente, no puede decirse de muchos espacios académicos (ni sociales, especialmente en sociedades cada vez más divididas).

El apéndice presenta las “Ideas directrices y principios fundamentales del *Diccionario Histórico de Filosofía*”, escrita por Joachim Ritter y traducida en esta ocasión por David Hereza Modrego. Muchas de las cuestiones trabajadas en esta compilación aparecen en estas páginas. Ritter afirma que el diccionario de Eisler de 1927 “ya no permite satisfacer la tarea que en su momento se propuso” (p. 239), sosteniendo que dicha propuesta se basó en una “revalorización del método y de los resultados de la investigación científica”, introduciendo al inicio de cada artículo una definición redactada “de forma sistemática”, con “detalladas explicaciones o determinaciones conceptuales” propias, con el fin de fijar de manera vinculante el significado filosófico de cada concepto. Es este enfoque lo que, para Ritter, hace necesario algo más que una simple actualización, y enmarcar la filosofía bajo las nuevas miradas de su tiempo. La revista *Archiv für Begriffsgeschichte* editada por E. Rothacker y los aportes de Gadamer serían los ejemplos más representativos de estos nuevos caminos a seguir. Por esto,

la indagación histórico conceptual, que, por tanto, tiene su fundamento en una problemática filosófica, y no puede ser tomada como un instructivo de trabajo ajeno a la filosofía, está aún en sus inicios. Ella puede llegar a ser fructífera en

conjunción con la idea, según la cual la filosofía, en el devenir de sus posiciones históricas y en los antagonismos entre escuelas y tendencias, en cuanto una única filosofía perenne, lleva consigo el principio inmanente de comprender racionalmente su desarrollo de un modo cada vez más complejo. Pero la indagación histórico-conceptual también puede ser entendida sencillamente como el prestar atención a la multiplicidad de sedimentos históricos del objeto filosófico y como una reflexión crítica que, al tomar conciencia de la formación e impronta histórica de los conceptos filosóficos, se contraponga a un establecimiento «abstracto» y a un dogmático uso irreflexivo de los términos (p. 243).

Esta última afirmación nos permite apreciar los aportes a la *Begriffsgeschichte* por parte de la *Ritter-Schule*. Normalmente, el foco de la escena suele estar en las teorías de Otto Brunner o Reinhart Koselleck, donde el derecho y la historia social tienen un peso trascendente. En los últimos años en los aportes dados por Giuseppe Duso o Sandro Chignola, han vuelto a poner la mirada en las fuentes filosóficas. Pero en el lenguaje que usa Ritter ya podemos ver la preocupación eminentemente filosófica, por un lado, así como por la historicidad de los conceptos, usando la imagen de los *sedimentos* que uno tiene tan relacionada con el esquema koselleckiano.

Esta compilación, en definitiva, es una invitación a descubrir a Ritter y a sus seguidores, funcionando como un buen acompañante de las propias fuentes originales que trabaja. En este sentido, los diferentes trabajos provocan la necesidad de realizar un recorrido circular, que se caracteriza por ir a los textos de Ritter y su *Schule*, y volver nuevamente a los trabajos presentados en la compilación. Este tipo de retroalimentación que nos obliga a ir a las fuentes originales es a lo que debe aspirar cualquier publicación que tenga como objeto de estudio la obra de otro(s) autor(es). Esta obra se presenta como un excelente insumo para cualquier interesado en introducirse en los principales debates de la *Ritter Schule*, sus propuestas, así como las limitaciones y sus críticas.



Comunidades políticas y reconocimiento internacional

Damián J. Rosanovich

drosanovich@gmail.com

Universidad Nacional de San Martín-Universidad Pedagógica Nacional,
Buenos Aires, Argentina

Reseña de Warren Pezé y Daniel Rojas (comps.). *International Recognition. A Historical and Political Perspective*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2022, 238 pp.

El reconocimiento internacional es una clave ineludible para la comprensión del mundo contemporáneo. A través de la misma se hace patente el modo desde el cual se relacionan entre sí las diferentes comunidades ético-políticas. ¿Cuál es la historia, los alcances y la vigencia de esta noción? La compilación de Warren Pezé y de Daniel Rojas aborda este problema a lo largo de diez sólidos artículos, escritos por especialistas, que van desde la Antigüedad hasta nuestro presente.

Para poder hablar de la relación entre comunidades políticas particulares es preciso producir una delimitación de tales unidades. El libro advierte minuciosamente en reiteradas ocasiones sobre los riesgos de proyectar hacia el pasado una gramática de relaciones interestatales ausente en los plexos de vínculos internacionales del pasado. La necesidad que tenemos en nuestro presente por formular una reflexión crítica sobre tales nexos es ciertamente imperiosa: el sistema de oposiciones propio de la guerra fría cedió paso, luego de 1990, a un orden *in fieri* cuyos rasgos no terminan de afianzarse (*v. g.* tendencia hacia la regionalización,

búsqueda de conformación de contrapoderes frente a la ascendencia de los Estados Unidos, influencia de países europeos en sus excolonias, alineamientos segmentados, multilateralismo pactista, institucionalización de las relaciones internacionales, juridificación de los nexos, tipificación de la costumbre jurídica internacional, etc.). Aun cuando el derrotero de las políticas domésticas sea esquivo, es indudable que las mismas se encuentran inscriptas en relaciones de reconocimiento con comunidades políticas, instituciones regionales y *latu sensu* internacionales, las cuales marcan cada vez más el pulso de la vida jurídico-política de los Estados.

Luego de una sintética presentación de los compiladores, el volumen se abre con un valioso artículo de Ernst Baltrusch, profesor de la Universidad Libre de Berlín, titulado “Reconocimiento como medio de expansión. La alianza judeo-romana del 161 a. C.”. Allí estudia el proceso a través del cual el pueblo judío fue reconocido por los Romanos. En efecto, luego de llevar a cabo un análisis del alcance de la estatalidad en un horizonte de comprensión premoderno, el autor analiza el modo a través del cual el reconocimiento -mediado a través de un pacto con mutuas obligaciones en el 161 a. C.- funcionó como instancia de identificación de una unidad política.

En segundo lugar, se encuentra la contribución de Christoph Galle, investigador postdoctoral de la Universidad de Giessen, quien en su texto “El reconocimiento interno y externo de la dominación franca en tiempos de Carlomagno” ensaya una interpretación de la expansión del emperador en relación con el intento de comprender las formas de reconocimiento en la Edad Media. Así, rechaza la idea de hablar de *reconocimiento internacional* medieval, pero afirma que los cambios simbólicos operados al interior del Imperio Carolingio serían la clave para comprender el reconocimiento de nuevas entidades soberanas.

En tercer lugar aparece el trabajo de Warren Pezé, Profesor de la Universidad de Paris-Est Créteil, titulado “Diplomacia y reconocimiento mutuo bajo la Confraternidad Carolingia (855-877)”. Allí el autor pone en evidencia los diferentes registros a través de los cuales tiene lugar el reconocimiento internacional en el orden carolingio: el discurso, la comunicación y las prácticas. ¿Qué lugar ocupa el imperio y el papado más allá del Emperador y del Papa? El estudio de las formas de diplomacia carolingia es el que hace ostensible los modos a través de los cuales tiene lugar el reconocimiento de los actores que aspiran a él. Este trabajo no solamente permite racionalizar las dinámicas de reconocimiento al interior del período estudiado, sino que pone en evidencia los modos a través de los cuales el trabajo diplomático vehiculiza estas dinámicas, de las cuales participan actores políticos organizados preestatalmente.

Posteriormente, el escrito de Annuschka Tischer, profesora de la Universidad de Würzburg, lleva como título “¿Un nuevo orden? Reconocimiento y no reconocimiento de nuevos Estados en la Paz de Westfalia (1648)”. El mismo se aboca al estudio de la función y el alcance que tuvieron las negociaciones en torno a la Paz de Westfalia, entendidas como un gozne fundamental en la historia de las relaciones internacionales. ¿Fue la Paz de Westfalia un fenómeno análogo al Congreso de Viena? ¿Instauró acaso un sistema de Estados en la temprana modernidad? La profesora de Würzburg impugna la idea de que tales negociaciones pudieran crear un “orden internacional” en 1648. De manera más modesta, las mismas se limitaron a cerrar el ciclo bélico iniciado décadas atrás.

En quinto lugar se encuentra el artículo “El reconocimiento de las Independencias latinoamericanas”, de Daniel Rojas, profesor de la Universidad de Grenoble, que concentra su análisis en el papel que tuvieron las independencias latinoamericanas a comienzos del siglo XIX, en la configuración de las dinámicas de reconocimiento internacional. ¿Cómo se altera la dinámica de reconocimiento internacional cuando los actores que intervienen ya no se articulan en torno a la “continuidad dinástica” sino que gravitan en torno a la “voluntad soberana del pueblo”? El autor destaca cómo tiene lugar este tránsito, perceptible en las primeras décadas del siglo XIX, y cómo este se relaciona con el principio de legitimidad resultante del Congreso de Viena, y su consecuente doctrina de (no) reconocimiento.

En sexto lugar se ubica el texto “La administración Wilson y la Rusia soviética”, de Georg Schild, profesor de la Universidad de Tübingen. El artículo investiga los derroteros en los cuales se inscribieron las deliberaciones de la administración Wilson en torno al reconocimiento diplomático del régimen revolucionario, entre los años 1917-1918 y 1921. El escrito pone en evidencia en qué medida el reconocimiento internacional de la URSS por parte de los Estados Unidos estuvo condicionado por el cambio de estrategia de USA de cara a la Primera Guerra Mundial, su interés geopolítico en Europa Occidental, y su posicionamiento político frente a un régimen situado en las antípodas de la democracia liberal. Luego de un numeroso conjunto de negociaciones, el reconocimiento definitivo se habrá de producir con Franklin D. Roosevelt, en diciembre de 1933. El texto del Prof. Schild subraya de manera virtuosa el modo a través del cual la autonomía de lo político concurre y precede a los modos a través de los cuales el Derecho cristaliza las dinámicas de reconocimiento internacional.

El volumen se cierra con tres valiosos trabajos: “Una elección incómoda. India y las dos Alemanias en 1949”, de Amit Das Gupta, investigador

en la Universidad del Ejército (Múnich); “La diplomacia francesa frente a la reivindicación rumana de independencia de la URSS”, de Pierre Bouillon, investigador en SIRICE y CREC; y “Ejercicio de reconocimiento”, de Daniel Högger, investigador en derecho internacional. En una línea semejante al trabajo de Schild, el texto de Das Gupta hace ostensible los meandros políticos yuxtapuestos en torno al reconocimiento de la Alemania Federal por parte de la India, y simultáneamente, a la falta de reconocimiento de la República Democrática Alemana. Por su parte, la contribución de Bouillon pone el foco en el modo a través del cual operó Francia frente al reclamo independentista rumano detrás de la cortina de hierro, en un orden configurado en 1955 por el Pacto de Varsovia. Por último, la intervención de Högger cierra el libro a través de una reflexión conceptual sobre la naturaleza del reconocimiento internacional, en una doble dirección: por un lado, subrayando la necesidad de no trasladar al pasado rasgos del reconocimiento internacional asociados al sistema de Estados (elemento presente, de un modo u otro, en todos los trabajos del volumen); y por otro, en la necesidad de producir un tipo de estructuración del reconocimiento internacional a partir de las prácticas efectivas en las cuales se inscriben las entidades políticas que forman parte de ellas.

En suma, el presente libro produce una intervención clave en un momento en el cual las arenas internacionales muestran, de manera patente e ineludible, que las relaciones de reconocimiento internacional vertebran las relaciones internacionales, así como las expectativas depositadas en los cursos de acción que habrán de seguir los diferentes actores que las componen. La ausencia de un pretor entre Estados pone en evidencia la capacidad y el alcance que el derecho puede tener como racionalización de los conflictos y del reconocimiento mismo. Los procesos de globalización han producido la representación de que nuestro *orbe* es más pequeño, más conocido y *¿más predecible?* que antes. Sin embargo, las dinámicas de reconocimiento internacional se reconfiguran a la luz los cambios en las comunidades políticas y en el modo a través del cual se establecen los vínculos. Estudiar los modos a través de los cuales tuvo lugar el reconocimiento internacional en el pasado es necesario para poder reflexionar acerca del carácter históricamente contingente a través del cual se cristalizan estas prácticas.



Para una historia conceptual de la Democracia

Agustín Casagrande

agustincasagrande@hotmail.com

Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina

Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina

Max-Planck-Institut für Rechtsgeschichte und Rechtstheorie,
Fráncfort del Meno, Alemania

Reseña crítica de Giuseppe Duso. *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*. Milano, Franco Angeli, 2022, 340 pp.

La reinención de la democracia presenta un desafío, en tanto que la apuesta se encuentra condicionada por los prejuicios intelectuales del presente, que actúan como defensas, ante la crítica radical proveniente tanto de la historia conceptual como de la filosofía. En esta obra, Giuseppe Duso selecciona sus trabajos más destacados sobre la democracia con un doble objetivo, desandar los sentidos comunes que obturan la posibilidad del actuar político por el ciudadano para, posteriormente, efectuar una propuesta de mutación práctica institucional. De manera que el lector encontrará en estas páginas una dimensión superadora del planteo extendido acerca de que el problema se reduce a una “crisis de la democracia” emergente en la actualidad. Es que estos ejercicios teóricos de la ciencia política, al presentar la crisis como la resultante de un desarrollo contextual político-social que trasciende el campo de unas ideas —aparentemente buenas en sí— implica una reducción, cuando no una distorsión, del problema. Es así que, en lugar de proceder de manera

retroactiva para preguntarse históricamente por el momento del desvío democrático, el pensamiento de Duso va hacia la génesis de la soberanía moderna para exhibir que aquello, que hoy se atiende como crítico, más que consecuencia de un mal uso, es consecuencia de las aporías internas a la conformación del dispositivo de poder-soberanía, el cual estructura el orden jurídico-político de la modernidad. Esta disidencia teórica se incardina a partir de un triple nivel de análisis crítico. En primer lugar, se impugna el sentido común extendido en la literatura política en torno a una idea de democracia —moderna vs. antigua—, para evidenciar no sólo la función de legitimación que habita la narrativa de la historia de las ideas, sino también las debilidades histórico-conceptuales que posee dicha caracterización (capítulo 1º y 2º). Seguidamente, se desarrolla una contraposición entre el paradigma de gobierno político frente a la instauración de un modelo radicalmente diverso a partir de la matriz de la soberanía-poder, para exhibir el núcleo problemático que da estructura al iusnaturalismo, de donde surge la incapacidad de pensar, no sólo la democracia sino la justicia y la política, por fuera de la pura forma (capítulo 3º al 7º). Finalmente, luego de develar la hipóstasis que instituyó la modernidad jurídico-político al elidir la realidad política de las partes y su historicidad, implantando en su lugar un *a priori* abstracto, se propone otro modo de pensar la democracia (capítulo 8º al 10º).

Por otra parte, cabe destacar que, más allá del tema común, la unidad del libro puede pensarse a partir del gesto crítico que se sirve de la historia conceptual para evidenciar las aporías inherentes al campo conceptual del iusnaturalismo, cuyas resonancias alcanzan tanto a las problemáticas de la unión europea en el debate con filósofos políticos y juristas alemanes (cap. 3), a los debates filosóficos sobre el concepto de teología política (cap. 7), a los usos histórico-políticos tanto en la historia del gobierno (cap. 6) como a la narración historiográfica (cap. 1), entre otros temas. En todos ellos, en efecto, se asiste a la impugnación de los argumentos que buscan explicar el malestar contemporáneo trazando genealogías, que al moverse al interior del dispositivo jurídico de la modernidad política —sin conciencia histórico conceptual— se ven impedidos de tematizar la ruptura radical que supone el iusnaturalismo con respecto a las ideas de gobierno, justicia, partes, representación, etc. No es gratuito que, en todos los capítulos, se vaya profundizando la idea de una *Trennung* radical —tematizada originalmente por Otto Brunner—, que inspira una revisión de la conceptualidad contemporánea. Así, se organiza un borde a partir el universo conceptual de la democracia, que da lugar a su vez a un desplazamiento, para localizar la crítica no sólo en torno a un concepto sino una fuerza centrípeta (el concepto de representación política), que tracciona toda la red conceptual adyacente,

entre las cuales se halla la democracia: soberanía del pueblo, partidos, pueblo, gobierno, soberanía. Esta operación metodológica es esencial. Es que, si bien se trata de diversos artículos escritos a lo largo de veinte años, la lectura de las múltiples entradas de los conceptos que hacen un borde y tocan la dimensión democrática arrastrando al lector, en una suerte de Maelstrom, hacia las profundidades aporéticas de la contemporaneidad jurídico-política. Puede decirse que el efecto de sentido que brinda la lectura de esta obra de manera integral supera la experiencia habitual que rige a las simples compilaciones.

Cabe ahora apuntar algunos rasgos temáticos sin agotar la infinidad de detalles y finuras analíticas que brinda Duso en cada página, en cada nota. En los primeros dos capítulos se puede hallar una crítica a la formulación cara a la historia de las ideas que supone una democracia de los antiguos y de los modernos. Esta teoría habitada por el presupuesto de una continuidad, moviliza un sentido de mejoramiento, superación en la experiencia política, marcada por una tendencia hacia la no-dependencia, de la clausura del dominio del hombre ante el gobierno de otro hombre. Este procedimiento que no alcanza a comprender la ruptura radical de la modernidad con respecto al mundo antiguo, juzga al pasado con lentes inadecuadas al moverse dentro del baremo propio de la conceptualidad moderna incapaz de comprender la hiancia que separa los órdenes que daban sentido a modos de pensar la política diversos. La crítica a una trama montada sin conciencia histórico-conceptual — encarnada por Bobbio, pero que lo excede—, no sólo alcanza a la historia de las ideas, sino que también al modo de proceder de la historia conceptual alemana. Es que, según lo advierte Duso, la voz *Demokratie* del *Geschichtliche Grundbegriffe* no deja de moverse en dicho paradigma, ignorando paradójicamente la advertencia brunnereana. Esta distancia respecto al Lexicón es una buena manera de comprender la perspectiva propiamente padovana la cual, en lugar de definir una *Sattelzeit* de larga duración y una teoría, como la de Koselleck, formulada por categorías meta-históricas, no duda en señalar que lo determinante para entender la ruptura es la retroacción a la génesis, localizada en el siglo XVII, de donde surgen la lógica y las aporías de la modernidad política (p. 56, nota 5). Es Hobbes quien produce una obturación de la experiencia, la virtud, la justicia del modo en que era pensada por los antiguos promoviendo el modo moderno. Ahora bien, esto no constituyó una forclusión del saber antiguo, en tanto que su rehabilitación histórico-conceptual permite marcar que las aporías son propias de la modernidad, entre ellas las de la democracia, y de ningún modo son extensibles hacia el mundo antiguo. De allí, que la historia conceptual se piense *como* filosofía política. Es así que, a partir de la filosofía política, puede generarse un

restablecimiento del gobierno —sin el prejuicio teleológico típico-ideal del no-dominio—, para pensar una experiencia basada en la función de guía en la mejor predisposición de las partes que componen un orden constitucional estructurado con *leyes* indisponibles para el gobernante, quien, a su vez, era animado por la idea de justicia.

A partir de esta diferenciación se va contorneando en el capítulo primero el concepto de pueblo en una oposición a partir de su significado como una parte dentro de la constitución que se organizaba en torno al gobierno (*Verfassung* en el sentido antiguo) y la construcción teórica-geométrica de la suma de individuos diversa de la multitud. Cuadro esencial que en términos de objetivos políticos supone el pasaje de la idea de *Iustitia* a la de libertad, tal como se verá en el capítulo 4 (p. 122).

En el segundo capítulo se radicaliza dicha formulación retornando al gobierno en tanto que función de guía. Esto es, centrando la relación en una separación entre gobernantes y gobernados, y poniendo atención en la obtención del bien común que resultaba de la pericia del gobernante de esas partes plurales, que componían la constitución (*Polis, Respublica* plural). Dicho saber-experiencia a partir de lo concreto plural —estamentos, gremios, regiones estructuradas por un derecho de costumbre local— se presenta negativizado por la idea formal que deviene de la soberanía hobbesiana, la cual a partir de la idea de igualdad y libertad individual ensombrecerá dos mil años de saber político —volviéndolos, a su vez, impensables en sus propios términos—. Esta oposición habilita un recorte de tres dimensiones problemáticas que alcanzan la actualidad. Por un lado, se explicita el carácter ficticio del pueblo, en tanto, que sólo se manifiesta por la lógica de la representación —es decir, sólo mediante el proceso de autorización que produce los representantes en la cámara legislativa el pueblo se *realiza*—. Por otra parte, este conflicto ínsito del iusnaturalismo, deja en evidencia, los límites de las teorías que pretenden saldar la falta mediante un recurso a la democracia directa. Tanto en términos de Rousseau como en la deriva schmittiana lo que evidencia Duso, es que lejos de proponer otro modo, suponen radicalizaciones de la aporía genética. Finalmente, y como resultado de la supresión de la distancia entre gobernantes y gobernados, se imposibilita el ejercicio de *Derecho de resistencia*. Esta imposibilidad lógica, que cava un agujero en la experiencia histórico-práctica del ejercicio de un derecho tradicional, es analizada desde lo imaginario contraponiendo el fresco de Lorenzetti sobre el *Buon Governo* con el frontispicio del *Leviathan*.

Esta historia del arte político sirve, no sólo para desmontar la aporía de la representación moderna, sino para rescatar, para decirlo con Hofmann, una *vergessene Gerechtigkeit* (p. 74; 121; 157). Concepto de justicia que posee una vigencia sin significado —*Geltung ohne Bedeutung*— en la retórica

jurídica del presente, al no remitir más que a una instancia formal, a saber, si la norma es sancionada por el autorizado legítimamente es justa, más allá de su contenido (p. 162). La consecuencia es una degradación práctica que importa, en el plano lógico, una despolitización (p. 167). Sin embargo, dicha exclusión retorna desde un real compuesto por el reclamo cotidiano de justicia. Reclamo que es desestimado por la política, al considerarlo fruto de meras opiniones que no expresan la voluntad popular, relevándolas como voces sin importancia. Dicha elipsis culmina en el malestar democrático institucional. De allí, que al rescatar una idea olvidada de justicia como *Leitbegriff*, obliterada por su formalización moderna, es la apuesta que toma Duso para reconstruir los conceptos que traman la acción democrática —Soberanía (capítulo 3), Partes/Partidos (capítulo 4), Gobierno (capítulos 5 y 6), Teología Política vs. Oeconomía (capítulo 7). Cabe ingresar en algunas dimensiones de dichos conceptos que componen la red conceptual que bordea a la democracia.

La soberanía en vinculación con la democracia es analizada a partir del principio latino *Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*, que supondría la paradójica expresión de una voluntad de todos los individuos, en los casos en que se compromete aquello que implica a todos. El *Kern* conceptual de la lectura contemporánea encuentra allí el principio democrático de la participación de los individuos para evitar el dominio del hombre sobre el hombre. Sin embargo, la imposibilidad de la manifestación de dicha voluntad resulta un intrincado nudo que resulta no sólo de la descontextualización de su formulación en lo que, siguiendo a Duso, se llamaría el gobierno, sino también de su incapacidad de alcanzar los problemas de una soberanía europea transnacional, que motiva el debate al interior de la teoría jurídico-política alemana. Duso es claro en marcar la aporía que supone este principio en su incapacidad de pensar el disenso en el plano institucional, lo que revierte tanto en el campo jurídico del derecho de resistencia como del político del conflicto como praxis estructurante de lo social. Exclusión del conflicto como esencia de la política. Para ello, repone la idea de gobierno-justicia en Althusius. Allí, el principio alcanza su verdadera dimensión puesto que requiere reconocer otra forma de representación (comisionada), que implica la posibilidad de una autonomía de las partes en tanto que expresión de una realidad colectiva y diversa. Esto da lugar a un derecho de resistencia (fundado en el valor constitucional de la justicia) que es razón de disenso. La democracia al ser la negación radical del principio que está en la base del gobierno, esto es, la diferencia entre gobernantes y gobernados y una relación de guía, no permite acceder a un acuerdo de partes, ni a concebir un derecho de resistencia. La clave se encuentra en el *Ut-singulis* transpuesto no ya a la parte sino al individuo singular.

En torno a esta problemática, emerge una antropología radicalmente diversa que, al colocar al individuo abstracto como el supuesto lógico de imputación de una voluntad soberana expresada como ley, obtura la real posibilidad de un disenso. Esto así, dado que la lógica de la soberanía del poder inaugurada por Hobbes impide pensar un individuo que autoriza y que luego contradiga dicho mandato abstracto, dado por la delirante formulación de una representación libre.

Esta imposibilidad de pensar el disenso en el marco de la representación moderna, abre el paso a la problemática central que implica desambiguar: *Partes y Partidos* (Capítulo 4). Hablar de *partes* involucra una distinción histórico-conceptual en torno a la organización constitucional. Precisamente, su existencia se daba al interior de una *Verfassung*, en la cual el gobierno organizaba, de manera justa, una pluralidad de partes —que podían entrar en conflicto, por la diversidad de intereses— y que resultaban no ya de una abstracción sino de una realidad vivenciada, como experiencia común de los miembros. Claramente, como ya se señaló, no es esta la forma constitucional moderna articulada por el principio de representación-poder. De allí, que el surgimiento de los partidos buscara de algún modo producir un pluralismo —que respondía a la unión artificial de individuos considerados aislados— para explicar el funcionamiento democrático de la asamblea. La diferencia es sustentada por el pensamiento político-constitucional pre moderno pasando por Platón, Aristóteles, Marcilio de Padua, Althusius, frente al principio iusnaturalista hobbesiano que habita al constitucionalismo moderno. A partir de dicha contradicción Duso muestra los roles de los partidos en el siglo XIX, mediante una burocratización que, no obstante hallarse hoy día criticada, en algún punto permitía reunir intereses y formas de vida comunes en tanto la posición social, estética, de intereses de los sujetos. Esta decantación desde lo constitucional hacia lo institucional de los partidos organiza la crítica de la actualidad, donde la crisis de los partidos es consecuencia lógica de la representación individual moderna, exhibiendo que la supuesta democratización devino en un culto al líder —en tanto un solucionador mágico de los conflictos sociales—, una sugestión que responde a su empoderamiento, y una similitud de las propuestas dadas por el alcance de un público medio (y mediado), que culmina tensionado entre partidos tan similares en sus propuestas como en sus mascaradas de marketing. Esto, también, implosiona el rol de control que ejercían los partidos políticos sobre los candidatos en función de premisas básicas que tenían los votantes, lo cual restringía la radicalidad del mandato libre dado al representante.¹

1 Por fuera de Europa, dicha condición puede verse ya no como tendencia sino como

Constitucionalmente, se advierte además del problema de la totalización decisoria sin resistencia, sin oposición viable, en la formación de la ley, una evaporación de la función de las partes estatales por la acción de un poder ejecutivo cada vez más exaltado. Finalmente, el rol de las asambleas se ve difuminado al trocarse en un simple lugar de expresión del voto, dado que los debates se producen por fuera del Estado, es decir, en las oficinas de los partidos políticos.

Los capítulos 5º y 6º destacan la imposibilidad de pensar el gobierno bajo los efectos de las premisas del iusnaturalismo jurídico-político. En el primero de ellos, Duso explicita la degradación del sintagma a partir de la instauración de la imaginación hobbesiana que opera como efecto de sentido. En efecto, para sostener la oposición entre el paradigma instaurado de soberanía-poder la narrativa hobbesiana generó la ocultación de la razón de gobierno-justicia (que organizó el saber político durante dos mil años). La instauración de esta verdad —de allí el efecto de sentido— ubicua al pensamiento de la política contemporánea, que se mueve sobre las bases de una abstracción geométrica, es el dispositivo representacional (*Vorstellung*) que permite desconocer las experiencias concretas de las partes implicadas en la gramática del gobierno. Duso no sólo se detiene en la estructura abstracta del estado de naturaleza sino en la reducción de las relaciones de gobierno en el plano de la servidumbre-esclavitud, lo cual más que política es *oeconómica*. La operación de trasladar la experiencia que para Aristóteles fundaba la *arché despotiké*, relativa al gobierno doméstico, para pensar y presentar la situación —*Sachverhalten*— del espacio político, y que intenta solucionar el dispositivo hobbesiano, posee serias consecuencias. Ello, porque, en pos de destacar la libertad como finalidad de la política y no como su condición, obtura la idea de justicia propia de la *arché politiké*, la cual como se destacó, retorna —en tanto que reprimida— como demanda en el presente. Es decir, la demanda de justicia actual es consecuencia de la hipostación hobbesiana. El problema de la voluntad individual-soberana como paradigma de una salida hacia la libertad, al ser habitada por el fantasma de la esclavitud como contra-imaginario, desaloja la acción política como justa reduciendo a esta última a partir del proceso de legitimación (p. 166). Esta operación alimenta a la historiografía teórico política que en la ya mencionada oposición categorial antiguos-moder-nos, celebra la conquista de una voluntad popular *representada* como la

consolidado principio jurídico rector del sistema electivo. En la Argentina, por ejemplo, la habitual crudeza del saber jurídico tribunalicio, estableció como principio la no prevalencia de los partidos sobre los candidatos. Esta jurisprudencia puede verse como una radicalización hobbesiana que, desde el punto interno de la teoría política iusnaturalista, refuerza el mandato libre, convirtiendo a los partidos en agrupaciones de marketing despojados de principios básicos comunes. Ver Fallo "Pagani Enzo Luis s/presentación" (Expte. No 4164/05 CNE).

superación del poder del hombre sobre el hombre, produciendo una radical despolitización del ciudadano por mor de la teoría del iusnaturalismo. Sin embargo, allende dicha narrativa la relación de gobierno no desaparece de la experiencia. Estas “presencias olvidadas” —como diría De Certeau—, retornan a partir de repensar el rol del poder ejecutivo en su relación con el poder legislativo (p. 168 in fine), con la irreductibilidad del pueblo a la individualidad, donde aparecen estructuras organizativas e institucionales presentes políticamente en la pluralidad propia, las cuales reclaman tomar *parte*, participar en la lógica de poder. Cabe destacar, como se verá más adelante, que pensar el gobierno en la sociedad actual, no impone una mirada nostálgica con el pasado de la polis, la sociedad estamentaria, etc. Más bien, implica una torsión al interior del dispositivo para reencontrar otro modo de hacer lugar a aquellas experiencias políticas degradadas por el paradigma de la modernidad política (p. 172, 230 y 238).

El capítulo 6º se dedica a una crítica pormenorizada del libro de Pierre Rosanvallon *Le bon gouvernement*. Allí recorta tres dimensiones que ofrecen una lectura distinta a los problemas que el autor francés recorta en el presente. La primera es destacar que la tendencia a la presidencialización como momento irreversible de la praxis estatal no debe pensarse como resultado de las contingencias históricas y la aceleración político-económica de manera exclusiva.² Más bien cabe comprenderla a partir de las aporías ínsitas al modelo de poder establecido por la soberanía hobbesiana. De allí, surge una segunda cuestión que pasa de la filosofía política a la ciencia constitucional para marcar aquellos problemas que fueron importados a esta última disciplina de la filosofía iusnaturalista. El contractualismo, la elección-representación, el mandato libre deben ser pensados y analizados desde la filosofía en lugar de ser encapsulados por el derecho constitucional. Esto último hace también a una apuesta por pensar una política con participación filosófica que no diluya su rol tras las bambalinas de la razón jurídica (de abogados). El tercer punto va hacia una crítica a la demanda de una “verdadera democracia” como salida de la conflictividad actual mediante dispositivos que Rosanvallon expresa mediante instituciones de control, legibilidad, transparencia, responsabilidad. Estas propuestas no sólo evaden el problema de la participación, sino que dan por descontado el problema del gobierno —materia central del libro. Este motivo-guía proviene de pensar al gobierno, exclusivamente, como práctica de gubernamentalidad

² Ver, también, la crítica de la página 306. Allí, Duso efectúa una radicalización del problema de la legitimación de la actuación administrativa, donde la evaporación parlamentaria establece un principio de legalidad abstracto donde la administración sigue la propia legalidad por ella instituida.

como técnica de dominio (siguiendo a Foucault o Agamben). La crítica a Rosanvallon proviene de la *Begriffsgeschichte* que, saltando la ruptura moderna y sus efectos de pre-comprensión teórica, da lugar a pensar “la actividad de cooperación, influencia, control y resistencia frente a la acción de gobierno” (p. 194), lo cual revitalizaría la participación al considerar el conflicto como ínsito en la política. Es decir, definir un más allá del principio representativo.³

El capítulo 7º trata sobre el concepto de Representación a la luz de la teología política. Desde la invocación schmittiana del título puede comprenderse como una radicalización del cruce entre filosofía política y derecho constitucional. En este estudio, a diferencia de la tradicional reducción del lexema “teología política” a una secularización de conceptos teológicos que estarían a la base de la política donde emerge la capacidad de hacer presente aquello ausente; Duso propone una lectura contextualizada de dicha obra a partir de *Der Wert des Staates* (1914) y *Römisches Katholizismus* (1924). Dicho ejercicio admite desplegar una lectura a partir del concepto de representación. Así, lo teológico y lo político aparecen en referencia a una estructura originaria del pensamiento que remite a una idea (representación) que habita el corazón de la política moderna. Este gesto de referencia a la idea, al movimiento de pensamiento, se manifiesta en la inexistencia del pueblo en la realidad empírica y su producción mediante la idea de la representación parlamentaria, que lo hace manar del mismo dispositivo, realizándolo a partir de la operación simbólica. La contracara de dicha operación es la reducción de la praxis, de la existencia, a una idea, que configura el horizonte del pensamiento teológico y político. Esta dimensión que cierra la política en una lógica inmanente es lo que la vuelve teológica, por una razón de homología estructural. La consecuencia, es que la disrupción de la radicalización schmittiana termina siendo heredera y operadora del pensamiento hobbesiano, con un movimiento que no puede exteriorizarse de la forma política moderna. La consecuencia es una lectura del decisionismo como determinación, realización de una idea producida al interior de la inmanencia representativa que excede la lectura clásica del estado de excepción. Esto remite también a una crítica del capítulo 16º de la *Verfassungslehre*, puesto que no existe tal cosa como identidad vs.

3 Se destaca en este capítulo un concepto actual que posee relación con la obra posterior de Rosanvallon y que es el de “populismo”, que se recorta a las decisiones que más que al buen gobierno tienen en mira la búsqueda del consenso necesario para ser electos o reelectos (p. 186). Este signifiante que se introduce en el marco del liberalismo y el autoritarismo, deja al lector con un interés en conocer cómo pensar en profundidad al populismo desde la historia conceptual como filosofía política. Demanda, tal vez, excesiva dentro de la economía de esta obra, pero que permitiría comprender el fenómeno a partir de la operación duseana. ¿Es el populismo el resultado de la radicalización de las aporías internas al sistema de soberanía hobbesiano? ¿Cuál es la característica del populismo frente a la dinámica del gobierno?

representación. Ya que ningún instituto constitucional (delineado por el iusnaturalismo) permite la operación del pueblo como realidad. Más bien, se trata de una identificación producida por la demanda —tanto en el referéndum como el plebiscito. Esta lectura comporta una crítica a la expulsión de la idea de justicia mediante su formalización inmanente que atraviesa el pensamiento constitucional. Finalmente, la lectura de Schmitt produce una disputa con respecto a la interpretación de Jorge Dotti, con quien si bien encuentra un punto de conexión en la relación entre teología política y representación, difiere en las consecuencias, ya que Dotti localiza dicha operación en Hobbes y en la democracia actual, mientras que Duso sostiene que la estructura de la representación estaba ya presente en los antiguos (Platón) y necesariamente implicada pero que fuera traicionada en el dispositivo moderno, debido a la pretensión del imanentismo. Por otra parte, establece una discusión con Giorgio Agamben, para destacar que en su lectura emerge una reducción del concepto de gobierno —por la vía de la teología— no ya al contenido político sino económico, tal como se desprendería de su libro *El Reino y la Gloria*, al apoyarse en el esquema de la gubernamentalidad foucaultiana con la reducción de la política al esquema de dominio que provee Hobbes para fundar la necesidad de la representación-autogobierno. Este punto evidencia otro efecto de lectura de la narrativa hobbesiana, cuya crítica despegara en el capítulo 5°.

La segunda parte de la obra propone “pensar de modo diverso el orden político”, y para ello Duso vuelve, una vez más, sobre la historia conceptual para encontrar un zócalo donde sustentar una propuesta constitucional alternativa a aquella estructurada —y criticada ampliamente en la primera parte de su obra— sobre la base de la conceptualidad moderna del iusnaturalismo. Esta segunda parte conecta ampliamente con una propuesta constitucional en el sentido profundo de una *Verfassung*, que completa la crítica pasando al modo propositivo (p. 232). Esta senda está marcada por la tradición filosófica misma en un movimiento de *Aufhebung* que no involucra una negación *in totum* sino una superación manteniendo en sí la conceptualidad moderna. De este modo, se advierte el carácter antinostálgico de la reflexión duseana, antes remarcada.

En el capítulo 8° dedicado a un más allá del nexo entre el pueblo-representación, exhibe la dimensión productiva de la crítica histórico-conceptual. Así ese “más allá” se recorta a partir de un pensamiento desde la aporía interna a los conceptos modernos. Es decir, cómo éstos producen resultados que contradicen las intenciones que determinaron su génesis (p. 227). En efecto, la apuesta de Duso no es criticar una desviación. Más bien de lo que se trata es de aprehender un presente conflictivo, que fuera caracterizado por el constitucionalismo europeo

como una “desconstitucionalización”, que constata la imposibilidad de la Constitución a partir de las aporías internas de la lógica del poder, que importa la total reducción de lo político a lo jurídico, tal como se plantea en la doxa constitucional-jurídica. Así, la peripecia constitucional que culmina en la actualidad de regulaciones contractuales entre gobierno y grupos, evapora los principios de libertad, aboliendo la diferencia entre público y privado, entre sociedad civil y Estado, etc., dando lugar al malestar político actual. Se dibuja así un marco donde, lejos de provocar una autonomía particular subjetiva, termina sujetando a los actores en el engranaje de la soberanía estatal sin derecho a resistencia alguna. Por ello, la crítica del concepto de soberanía se vuelve central para comprender cómo tras la operación de unos autores del comando que al mismo tiempo obedecen lo que se desaloja es la posibilidad de pensar las pluralidades, restando sólo individuos vs. Estado. Desalojo que no es exclusivamente teórico, también se encarnó, por ejemplo, en la Ley *Le Chapelier*, produciendo una fractura entre la forma política abstracta estatal y la experiencia concreta, que permitió construir un orden social de individuos abstractos despolitizados. De aquí la pregunta constitucional por la manera de recuperar la “pluralidad política”.

Esta pregunta se contextualiza a partir de la dinámica constitucional de la UE, la cual sirve de contexto para una propuesta post-estatal que Duso acompaña con reintroducción de los conceptos de gobierno y federalismo. Reedición que se inscribe, a su vez, como novedad y no como un uso nostálgico, dado que desborda los límites del dispositivo conceptual estatal mayormente representados por la dogmática del derecho constitucional actual (p. 237, nota. 16). Esto conlleva una desabsolutización de la libertad, desacralizando al individuo como determinante exclusivo de la forma constitucional, dando lugar a los grupos y agregaciones e introduciendo nuevas formas de participación, en lugar de hacer soportar la dinámica política en unos sujetos de derecho individuales que devienen meros autorizadores de un poder que los diluye en la ilusión de su autonomía de la voluntad. Ello da lugar a una crítica a conceptos que circulan en el lenguaje jurídico-político contemporáneo europeo. Por ejemplo, el lexema difuso de “legitimación democrática”, el cual funge como un sentido común del reclamo constitucional. El problema que se observa es que dicha demanda no deja de moverse al interior de la lógica de la soberanía, caracterizada por una elección de representantes por ciudadanos europeos que erosionan las diferencias entre los miembros al reproducir el modelo representativo estatal. Es decir, se radicaliza la contradicción entre la pluralidad política y la legitimación democrática del poder, sin conseguir una unidad en la pluralidad. Esto último se lograría sólo mediante la superación del momento

constituyente —autorización— para presentar, en cambio, un *acuerdo* de miembros diversos —agregaciones, grupos, instituciones. Vigencia política actualizada en un sustrato de realidad diversa que implica eludir la abstracción de un ciudadano, un voto.

El capítulo 9º explora la obra de Althusius. Este ensayo es central por dos dimensiones teóricas que hacen a la lectura del capítulo en sí y otra que tiene en mira la composición del libro. En cuanto a la lectura propia del ensayo, cabe destacar que con el análisis emprendido se recombina una tradición política que fue obturada, forcluída, por efecto del lenguaje jurídico-político del iusnaturalismo moderno. Esta reconstrucción histórica precipita, así, en una doble propuesta. Por un lado, una crítica historiográfica a las hipostaciones producidas por aquellas lecturas que, sin conciencia histórica conceptual sobre la obra de Althusius y sobre el pasado político del orden jurídico medieval, reducen su lógica del gobierno a la gramática del poder. Por otra, hacia el futuro, el análisis efectuado por el autor permite la reintroducción de categorías que habilitan un modo alternativo de pensar el federalismo, en particular, con una modalización radicalmente diversa de la hobbesiana. De allí, la dimensión propositiva. Esta otra lógica invierte la racionalidad formal, introduciendo al gobierno como punto nodal de la función de guía política de una diversidad de partes articuladas bajo el principio de justicia. El buen orden logrado —metaforizado como una melodía armoniosa (p. 253)— se basa en el acuerdo de partes concretas y diversas tanto en su composición interna, incluyendo desde los miembros del *Oikos* hasta la asamblea, como en la relación que se desprende de la conjunción de otras *consociationes*. Deja de lado, así, la estructura de la autorización que implicaba individuos iguales y como tales abstractos. El efecto de dicha organización constitucional impacta en la semántica de los conceptos de representación, de la ley y de la resistencia. En cuanto al primer concepto se advierte el doble carácter de la representación, en tanto que mandato imperativo, sujeto a control y con una elección del representante a partir de su pertenencia a la realidad representada, de donde surge el deber de rendir cuentas. Pero también, en el ejercicio asambleario; dado que los éforos reconocen aquello que es *común*, y por lo tanto sus actos no son reducibles exclusivamente a la identidad de la consociación a la que pertenecen. En términos jurídicos su acción no se reduce exclusivamente a dicho mandato, pero no por ello se implica mandato libre ni contradicción, por tratarse de una función que involucra la función legislativa coadyuvante al gobierno. Es decir, se produce una unidad plural que impide que las partes sean entendidas como separadas. Esta dimensión no implica *per se* la reducción de la norma a una constituyencia abstracta e ilimitada propia de la voluntad a la Sieyès.

Lejos de ello, puesto que, al recaer el gobierno en el sumo magistrado, la asamblea coordina su ejercicio (que debe tender a la *iustitia*) mediante una legislación general que, a su vez, se presenta como indisponible para la misma por deber ajustarse a las *consuetudines*, al viejo buen derecho, a la religión. Esta indisponibilidad que regla la función de guía invierte el esquema de Bodin, y al tratarse de *leges fundamentales*, también permiten el ejercicio de un derecho de resistencia, impensado en la lógica de la autorización. Este pueblo representado por identidades diversas no sólo acuerda en el pacto federativo, sino que también participa en el control del gobierno. De allí que este esquema constitucional —basado en la realidad política— permita comprender los conceptos sedimentados por la historia sin caer en las contradicciones de la lectura moderna —por ejemplo, el antes referido *Quod omnes tangit*. Finalmente, antes de cerrar el análisis cabe volver sobre la función de este capítulo en relación a la economía estructural del libro. No creo exagerado señalar que el mismo produce en el lector un efecto de comprensión retroactivo —*Nachträglich*—, redimensionando las críticas producidas en la primera parte de la obra. Pero también, como un antecedente que sienta las bases para la conclusión del capítulo 10º, que versa sobre *el federalismo entre categoría y constitución*.

En este último capítulo, Duso recupera la relación fundamental que está en la base de la historia conceptual que es la *Verfassungsgeschichte*, mediante la cual se opera la superación de la separación entre sociedad y Estado, reenviando el mundo de la realidad relacional social al primer concepto y dejando el funcionamiento político de la soberanía en la abstracción del individuo libre e igual. Este gesto condiciona el campo dialógico que se vuelca sobre los constitucionalistas que emprendieron una reflexión sobre el federalismo —Olivier Beaud, Dieter Grimm, Maurizio Fioravanti— para reintroducir la actualidad del federalismo como fórmula de pensamiento que se mueve contra la lógica de la unidad soberana, que disuelve el mundo relacional y federal por su reducción a forma de organización de poder que se mueve al interno de su la matriz lógica del iusnaturalismo. Por otra parte, el federalismo restituye las nociones de *común, relación, diferencia, pluralidad, grupos, agregaciones* —etc., imponiendo para su articulación un horizonte común de *justicia* (p. 291). Es decir, una forma de implicación constitucional que requiere pensar una “unidad estructuralmente plural”, como condición de posibilidad para pensar un modo diverso la democracia y la constitución y, a la vez, como objetivo último de una reactivación de la práctica política de los actores. En esta línea viene también repensado el núcleo organizativo de los conceptos centrales del constitucionalismo, entre ellos autonomía y subsidiariedad, que lejos de vincularse a la defensa del individuo contra

el Estado, se vuelven herramientas para la actuación de los grupos en un horizonte que tiene en miras la acción común. Todo ello repercute en la forma de organización federal que culmina implosionando la condición de unidad del poder constituyente, tal cual fuera evidenciada en la forma constitucional que se asumiera como semántica propia del concepto, a partir de la Revolución francesa. Ello implica reintroducir una forma constitucional de instituciones, grupos, coordinados bajo la lógica del gobierno —es decir, de un actuar correlacionado entre asamblea, poderes decisorios, justicia y autogobierno de entidades— que desplaza el sentido común que ve en la constitución un poder proveniente desde el alto —decisión, poder constituyente— que se presenta como formalizador de las relaciones humanas, al tiempo que, paradójicamente, desconoce las instituciones y sus procesos normativos que conforman la experiencia política. Precisamente, por reenviarlos a la idea de sociedad sin política. La repolitización implica salir de la lógica de la soberanía reintroduciendo el principio de gobierno que lejos de subsumir a los individuos como autores los constituye en actores políticos en la formación continua y constante del orden. Supone también una introducción del conflicto en la práctica cotidiana, evitando el reenvío hobbesiano a un estado de naturaleza pre-político (p. 300). Conflicto que se expresa bien en la forma federativa, donde es la función de gobierno el arreglo de las partes no sin ello aparecer como una imposición incontestable. El reverso de esta posibilidad de actuación política es palpable en la lógica del poder, donde intereses particulares son *pasados* por el proceso democrático para mostrarse como intereses comunes, siendo reforzados por la irresponsabilidad del mandato libre e impidiendo una resistencia al haber sido “autorizados” por los ciudadanos que componen el cuerpo del *Leviathan* (pp. 307-308). Frente a dicha contradicción el federalismo no es un modelo constitucional sino un modo alternativo de pensar la política. De allí, que invierta la lógica representativa más allá del orden-Estado, la forma de mandato que hace a la representación y el modo de organización diversa de la propuesta por los partidos.

En este libro Giuseppe Duso no sólo deconstruye el sentido común extendido en el saber jurídico-político en torno a la democracia. También advierte sobre la necesidad de exponer un modo radicalmente diverso de pensar que opera contra el dispositivo del iusnaturalismo moderno. Crítica que, cabe advertirlo, no implica una lectura antidemocrática, sino que más bien opera como una manera de producir una respuesta a las demandas de justicia social, ante la desigualdad y, sobre todo, como una manera de recuperar la participación en el hacer político. El correlato impacta a nivel de las subjetividades anulando mediante la representación los intereses, las experiencias de vida, los saberes

particulares y comunitarios. De allí, que la vía del federalismo proponga una respuesta que deja de estar condicionada por el dispositivo jurídico-político moderno en su operación de degradación de la política a la policía y al hacer del ciudadano exclusivamente en el voto.

Es, precisamente, de esta manera que surge, incluso, la necesidad de revisar la división arbitraria de las disciplinas que se ven encarnadas en las titulaciones de los funcionarios que hacen semblante de saber constitucional. ¿Acaso no sería necesario que el filósofo político participe en los tribunales que deciden sobre la política, sobre la Constitución? Es que la incapacidad de radicalizar la política, se acompaña por reaseguramiento de una práctica condensada en un saber acrítico que presenta la judicatura y el saber político asambleario, que son indudablemente parte de la crisis de la democracia contemporánea. Crisis que excede a la mera desviación y que más bien responde a la mera radicalización que importa la aplicación de medidas tendientes siempre a la misma abstracción que concluyen en las aporías políticas que Duso reconstruye exhaustivamente. Es, al mismo tiempo, esta insistencia de la crisis la que no permite reconocer que son las premisas, dentro de las que se mueve la democracia basada en la lógica del poder iusnaturalista, las que degradan el mismo sistema que dicen proteger, mejorar. El libro de Duso se vuelve materia obligatoria para pensar las categorías contemporáneas, pensar las alternativas como un efecto de salida, a la paralización que habita la rumia de las categorías jurídico-políticas de una actualidad unidimensional.



The Lord and the Land. Vladimir Putin, Russian History, and the Concept of the State

Sandro Chignola

sandro.chignola@unipd.it

Universidad de Padua, Padua, Italia

Review of Claudio Ingerflom. *El dominio del amo. El estado ruso, la guerra con Ucrania y el nuevo orden mundial*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2022, 216 pp.¹

Historical work is necessary when confronted with the political problems of the present. All the more so when the present seems crushed by the catastrophe of meaning and extended as a mere surface of the hectic leafing of the chronicle. For more than a year, Russia has been invading Ukraine. In the military occupation of the public stage by political scientists, generals, international relations experts, and journalists accusing one side or the other of pro-Putinism or pro-American imperialism, few voices have yet been raised to place the war within the framework of the long-term structures that pervade history. In his latest work, Claudio Ingerflom, who describes his research as a contribution to the “history of the present”, uses his deep expertise as a historian of Russia to deconstruct the political (and for that very reason: illegitimate) use of history cultivated by the inner circle of politicians, intellectuals,

¹ An augmented translation has recently come out in France: *Le Domaine du Maître. L'État russe et sa mission mondiale*. Paris, Presses Universitaires de France, 2023.

and lawyers close to Vladimir Putin. In doing so, on the one hand, he clarifies the meaning of the “special military operation” launched on 24 February 2022, by situating it within the oft-repressed and long history of Russian imperial colonialism —imperialism that precedes NATO’s expansionism eastward in the crisis triggered by the collapse of the Soviet regime. On the other hand, his conceptual assumptions deconstruct the state-centered rhetoric codifying the “mission” that Putin’s Russia projects into the global future.

In Putin’s “Manifiesto for the New Millennium” (*Rossia na rubezhe ty-siachiletií*), the primary arguments subjected to the genealogical and historical-conceptual investigation carried out in this book are made explicit. Starting from it, Putin claims a project of authoritarian transition, as seen from the broader constellation of texts published by his closest collaborators and compiled in the wake of this inaugural gesture in the following years. On the internal level, this project appeals to the idea of a strong state, identified with a neat executive verticality that rejects pluralism and the differentiation of social positions. On the external level, however, it locates in an assertive Russia the new global leader destined to assume the role of a decadent West that has entered its final crisis. From the perspective of the new order to be established, the invasion of Ukraine represents a caesura that takes on the profile of an absolute “creative destruction”. It marks a break with international diplomacy and the too many treaties with which the “collective West” keeps the Russian power in check. It equally breaks up with the threatening manifestation of the West by its intrusion into the international arena.

Finally, it emphasizes the defense of a set of values historically rooted in *rossiskaia ideia* and an alternative to liberal values.³ Putin and his closest associates vigorously defend the idea of a cultural identity based on patriotism, social solidarity, and *derzhavnost* (power). The latter goes hand in hand with the maintenance of a traditional thesis that recognizes the state —a strong and authoritarian state— as the main actor and authentic driving force of Russian history.

What Ingerflom calls the “state paradigm” matures in the late nineteenth century in the legal historiography of authors such as Sergey Soloviev (1820-1879), Konstantin Kavelin (1818- 1885), Boris Chicherin (1828-1904). Through the lens of this paradigm, Russian history appears as the history of

2 *Nezavisimaia gazeta*, 30 December 1999; engl. transl. by Catherine A. Fitzpatrick: “Russia at the Turn of the Millennium”, in Vladimir Putin: *First Person: An Astonishingly Frank Self-Portrait by Russia’s President Vladimir Putin*. New York, Public Affairs, 2000, pp. 209-229.

3 See Sergey Karaganov. “Russia’s New Foreign Policy, the Putin Doctrine”, *RT*, 23 February 2022. Available at <https://www.rt.com/russia/550271-putin-doctrine-foreign-policy/>, accessed 10 June 2023.

a progressive state-building by uncritically putting at work teleological and evolutionary assumptions derived from the universalization of the modern European state form. Within these authors, the exchange between word and concept on which the Putinist rhetoric is grounded has been realized. The word in question is “gosudarstvo”. In appearance, it might be translated as “state”. But *Gosudarstvo* is, in fact, a recurring term in legal and political texts since the fourteenth century. Only through an evident anachronism, therefore, its meaning can be forced into coinciding with the concept of the state, which performs the function of a filter in the historiographical operation being carried out. As a matter of fact, on the one hand, we meet the difficulty of recognizing in the events of the Moscow principality between the thirteenth and fourteenth centuries anything immediately corresponding to the modern constitutional framework. On the other hand, we can see the temptation to solve the problem by operating the split between what represents the dissolution of traditional power structures and what embryonically anticipates the state to come through the adoption of an interpretive scheme that generalizes its constitutional model.

What Claudio Ingerfom is carrying out regarding the Russian political language is an operation analogous to that which, in the historical-conceptual sphere, allows Werner Conze and Reinhart Koselleck to mobilize Otto Brunner, Otto Hintze, and Carl Schmitt for a radical historicization of the categories of the political and the concept of the state that corresponds to them.⁴

1) The state is a very recent product of constitutional history and represents a “plastic abstraction” that tends to be surreptitiously transferred onto the concrete associative forms that precede its emergence (Hintze).⁵

2) The stratified pre-modern legal pluralism cannot be thought of based on the modern formal idea of the law, whose production is secured by the sovereign’s monopoly (Brunner).⁶

3) A state is a specific form of the spatial organization closely tied to the system of international relations following the peace of Westphalia and to the idea of sovereignty elaborated by modern natural law (Schmitt).⁷

Hintze, Brunner, and Schmitt, as well as Conze and Koselleck after them,

4 Hans Boldt, Werner Conze, Görg Haverkate, Diethelm Kippel, Reinhart Koselleck. “Staat, Souveränität”, in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, vol. VI, pp. 4-154.

5 Otto Hintze. “Wesen und Wandlung des modernen Staates”, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 1931, pp. 790-810.

6 Otto Brunner. *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs in Mittelalter*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [1939] 1973.

7 Carl Schmitt. *Staat als konkreter, an eine geschichtliche Epoche verbundener Begriff* (1941), in Id.: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Berlin, Dunker & Humblot, [1958] 2003, pp. 375-385.

point to the same effect of convergence between the modern concept of the state, used as an analytical category, and the teleology retrospectively projected onto the sources in which the recurrence of words assonant, synonymous or coinciding with “state” is used to fix anticipations, prodromes or projections. The same recurrence is used to stitch together historical continuities between ancient and modern, universalizing the conceptual framework proper to the modern constitutional organization of powers. The Russian legal-historical school of the late nineteenth century puts this same circularity to work. Only once having fixed the modern sense of *gosudarstvo* (“state”), the history of Muscovy is reconstructed by making it revolve around a signifier that does not belong to it. This improper superposition causes the contextual use of the term to be lost sight of. It likewise allows the historical “lag” of Russian political socialization to be tied to a process of centralization and statization of powers. The latter, in fact, only retrospectively can be stabilized as a filter for the legal and constitutional evolution of those territories.

This is the first level on which Ingerflom puts the lesson of German *Begriffsgeschichte* to good use. In this way, he proves to be one of its best interpreters not only among historians of Russia. Word and concept, even in the presence of the same semantic support, do not coincide, and the effect of circularity that tends to occur, between anachronism and teleology, when the occurrence of the same word is associated unreflectively with the same meaning, must be broken. In its earliest contexts of occurrence, *gosudarstvo*, the word that for Putin and Putinists, as well as for Russian legal historians, denotes the “state” and the specific continuity of the organizational model that pertains to it, does not mean state at all. *Gosudarstvo*—by its reference to *gosudar*, the term preceding that of Tsar, which later became the most generally used term for the monarch—refers to the semantics of domination with strict patrimonialist connotations. *Gosudar* refers to the One in front of his subjects according to the etymology that lumps it in with the Greek *despotes* or the Latin *dominus*. This latter is even more closely reflected in *gospodar*. This form precedes it and indicates the “lord of the house” if we understand the “house” as the living complex of persons and things that includes family members, property, and enslaved people. *Gosudar* indicates in this way the master and expresses a bond of personal dependence between him and the non-freemen over whom his rule is impressed.⁸

This rather ancient semantics reflects very long-standing structures in European history. Otto Brunner and Reinhart Koselleck have been able to identify in the aristocratic *Haushaltung* the model of the specific

⁸ See Claudio Ingerflom. *Le Tsar c'est moi. L'imposture permanente d'Ivan le Terrible à Vladimir Poutine*. Paris, Presses Universitaires de France, 2015, pp. 108 ff.

form of “constitutional” organization that precedes the advent of the modern state and which, in its irreducibility to the latter, denotes another way of thinking about politics.⁹ Within this model, “house” does not indicate the simple private and intimate space of the bourgeois mononuclear family, but rather the fundamental juncture of political and social relations of the Greek *politiké koinonia* or what Tocqueville may still call the “ancient European social and political constitution”.¹⁰

Between the *gosudar* and his subordinates, however, there is something different from the classical-novel model of the *Hausherrschaft*. What is relevant in the latter is a differentiated form of relationship between the titleholder of a power and those who find themselves included in his spectrum of action. This is a form of power that only apparently can be called such, if one assumes the modern connotation of power, that is, the one that turns it into a pure power of irresistible disposition over those who are subjected to it, as in the definition offered by Max Weber.¹¹ The Greek “oikonomic” relation, if one understands it according to the original Aristotelian description, is a relation of government that includes free and unfree persons and which, for that very reason, cannot be reduced (*contra* Weber) to the pure formalism expressed by the relation between (authoritarian) command and (absolute) obedience, between “Befehl” and “Gehörsam”.¹² It marks the permanence of a dualism that arranges on different positions, those who govern and those who are governed, without eluding the problem of the recognition of the latter as the holder of a position internal to the very same relationship of governance. This element determines the possibility of *foedera*, constitutions or agreements that, when broken by the governors imply the immediate possibility of resistance by the governed. This dualist matrix, driven by the political power of the governed, is so

9 Otto Brunner. “Das ‘ganze Haus’ und die alteuropäische Ökonomik”, in Id.: *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, pp. 103-127; Id. *Adeliges Landleben und Europäischer Geist*. Salzburg, Otto Müller Verlag, 1949; Reinhart Koselleck. “Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit. Anmerkungen zum Rechtswandel von Haus, Familie und Gesinde in Preußen zwischen der französischen Revolution und 1848”, in Id.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 465-485.

10 Alexis de Tocqueville. *L’Ancien régime et la Révolution*. Paris, Gallimard, [1856] 1967, bk. I, ch. IV, p. 76.

11 Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*, III. Abteilung, *Grundriss der Sozialökonomik*. Tübingen, Mohr, 1922, p. 606: “Unter ‘Herrschaft’ soll hier also der Tatbestand verstanden werden: daß ein bekundeter Wille (‘Befehl’) des oder der ‘Herrschenden’ das Handeln anderer (des oder der ‘Beherrschenden’) beeinflussen will und tatsächlich in der Art beeinflusst, daß dies Handeln, in einem sozial relevanten Grade, so abläuft, als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehls, um seiner selbst willen, zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten (‘Gehörsam’)”.

12 Aristotle. *Politics*. A, 1253b.

strong and permanent that it can be adopted as the fundamental structure of European constitutional history.¹³

Weber adopts, for his definition of what appears to be a transhistorical model of “power”, the term *Herrschaft*. This same term, progressively unbalanced in a patrimonialist sense, seems to be the same that resonates —once having lost the dualistic connotations that make it resistible in the ancient European *societas civilis*— in the semantics of the term *gosudar* and in the implantation of the “state paradigm” put to work by Russian legal historiography and, later, by the circle of Putin’s ideologues of imperial *derzhavnost*. On a second level, Ingerflom can thus put Koselleck’s lesson to good use. The historical-conceptual reconstruction of the term *gosudarstvo* allows him to perform two different operations. Firstly, he separates word and concept. The concept of state, in fact, even in the contexts of the word’s use, is not effectively in force. As a result, the constitutional history of tsarism must be written without unreflective references to the concept of the state proper to European public law following the French Revolution. Secondly, he conducts the analysis on the nexus between permanence and innovation that connotes the different forms of duration that are layered into the same concept. Ingerflom refers to the Koselleckian idea of the different “Zeitschichten” gathering in language as an institutional and iterative form.¹⁴ *Gosudarstvo* (and *gosudar*, its root) indicates the specificity of Russian autocracy and allows us to grasp the particular declination that the patrimonial model of “house government” encounters at the intersection with the structures of administrative verticality that determine the depoliticization of civil society by the tsarist power apparatus.

It is highly significant that workers and peasants —branded by their superiors with ignorance and illiteracy for their unwillingness to grasp the transition taking place to a new idea of state— refuse in 1917 to swear allegiance to the *gosudarstvo*: if there is no *gosudar*, there is no *gosudarstvo*, they say.¹⁵ In this refusal we can observe processes of politicization and expectations aimed at constituting the Soviet power in a radically different form than the existing autocratic model. In Russian history, the latter asserts itself by modulating according to a pretty particular form the relationship of domination within the house. In the stable structures of European history, the exercise of “power” that is

13 Werner Näf, “Die Frühformen des modernen Staates im Spätmittelalter”, *Historische Zeitschrift*, 1951, pp. 225-243.

14 Reinhart Koselleck. *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

15 Claudio Ingerflom. “El desafío de la ‘no-Europa’ a la historia conceptual”, *Scienza & Politica*, vol. 30, N° 58, 2018, pp. 195-219.

expressed there is not exclusively that relating to servile subordination. It is instead that of estate autonomies. This very peculiar type of institution was at most minor until the French Revolution, which by abolishing *domesticité* in the Constitution of 1793 transcribes in terms of wage labor, thus in legally egalitarian and transactional terms, the rights and duties of the servant and lord.¹⁶ In Russia, since the 15th century, it is the latter that is generalized. The prince of Muscovy calls himself *gospodar* (*dominus*) and calls his subjects “slaves”, inscribing this form of domination in the very title of tsar. Through a careful analysis of the sources, Ingerflom can therefore deconstruct the vulgate of legal historiography that reads in Peter the Great (and, subsequently, in the enlightened despotism of Catherine II) the imposition of a paradigm of depersonalization of power aimed at imposing a modern abstract idea of the state. The oldest and most permanent stratum in the history of the concept of *gosudarstvo* corresponds to the “patrimonialist sediment” expressed by the oath formulas of sailors and soldiers. These formulas indissolubly unite, in the time of Peter the Great, oath to the state and oath to the Tsar, validating the formula of personal dependence and allowing, still in the statutes of 1721, to qualify officers and magistrates, who although formally are not, *raby* (enslaved people). *Rab* is traditionally rendered in German as *Knecht* and in English as *Lackey*), *slugi* (servants) or *poddannye* (subjects). Empress Anne had had no compunction, in this sense, to assert earlier that the empire was not some external thing over which the power of the monarch of the day was exercised, but that it was his thing, that it belonged to him. The *service public* of the administrative and judicial functionariat remains, in imperial Russia, which does not know, even in the “enlightened” epoch, the impersonality of powers, a pure “service” to the physical person of the Tsar in whom autocracy is embodied.

This theme allows Ingerflom to emphasize another aspect of continuity between Peter the Great, Stalin, and Putin. That is the element in which the patrimonialist foundation of the Russian autocracy identified with the “father” is combined with the iconic role of the powerful male body, a symbol exhibited on many occasions by the Russian president himself. It is highlighted in the book to dismantle the traditional historiographical interpretation that finds the transition between the late 17th century and the first half of the eighteenth century to be the fundamental passage of political modernization for Russia. On the one hand, we have the Statute of Succession of 1722, which does Peter the Great

16 Art. 18: “la loi ne reconnait point de domesticité”. See Alexis. de Tocqueville. *De la démocratie en Amérique*, vol. II [1840], Third Part, ch. 5 : “Comment la démocratie modifie les rapports du serviteur et du maître”.

fix his right to choose his successor without being obliged to appoint one of his direct descendants. On the other hand, we have the combination of the abolition of the Russian Patriarchate (1721), which makes the Orthodox Church a kind of ministry subject to secular authority and the Tsar a kind of Christ (or Antichrist, from the point of view of the ecclesiastical hierarchies), and the role of Grand Phallus assumed by the Emperor in the Pan-Burlesque Council. Both they make it possible to highlight how the Russian political process reverses the European one. It is a political theology embodied in the Father, Great Phallus, Owner, and Spouse of the Whole Russia. Moreover, the absolute personalization of autocratic power is opposed to the progressive construction of impersonal state power in Enlightenment France's political theories and administrative practices.

Ingerflom carries out his operation by reversing the sign of Putinist rhetoric. Through a political use of history and the subordination of its heterogeneity to essentialism, in fact, Russia is identified with autocratic patrimonialism and not with the continuity of the state that obliterates it. This autocratic patrimonialism is expressed by a particular type of monocratic and personal government and by a theological-political legitimacy that enshrines it. We can equally recognize it, first, in the divine origin of power, then, in science identified with dialectical materialism and the Party as its sovereign interpreter, and finally, with Putin, in the mission assigned to the "Russian spirit" by a historical destiny to be accomplished. The vindication of the cultural and political continuities spanning Russia's "long century"—that is the one beginning with 1905 and not ended yet, during which the ancient functions of despotic rule into the Soviet system of power after Lenin have been ferried—proves to be entirely functional to the continuity of colonial action that Moscow inherits along with them. On the international level, of course. NATO's hegemonic ambitions over Eastern European countries accompany the westward thrust of what were once called satellite countries of the USSR. They express in this manner a long-standing tendency in those territories to reject the Russian imperial impulses that are an integral part of its history. Nevertheless, also domestically, tsarist autocracy also came to be built on the total depoliticization of civil society. In the last years of the 18th century, an ordinance of Paul I not only compelled the translation of the term "fatherland" with *gosudarstvo*, but forbade, indeed not by accident, the use of the word "society". Putin's not exclusively Putinian claim to the *Rossiskaia ideia* as an anti-Western, anti-liberal function not only expresses a fiercely reactionary stance but also claims Putin's vertical and autocratic governing practice as the adaptation of Russian authoritarianism to the harshest neoliberal

policies. That is, policies of depoliticization, de-democratization, and implementation or valorization of financial capital, even through the stabilization of legally and politically favorable regimes. The history of concepts, in fact —Ingerflom reminds us with Koselleck— is undoubtedly a history of iterations and innovations. This perspective interprets the “special operation” unleashed by Putin in Ukraine as a moment of “creative destruction” aimed at imposing and claiming the imperial role that Russia intends to assume in the balances of power that are being drawn in the crisis of globalization, the future to which it looks is all inscribed in its past.

