
La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político

Eduardo Grüner*

No es fácil, en los principios inciertos de este nuevo siglo/milenio, empezar un ensayo hablando, desde el título, de la necesidad de recuperación de un *fundamento*. Se sabe que este concepto tiene hoy pésima prensa académica, que es una *bete noire* de los intelectuales “post”. Las filosofías de la “dispersión del significante”, las teorías políticas de la “contingencia” y de la “disolución del sujeto”, los estudios culturales que apuestan a la fragmentación y el multiculturalismo híbrido, tal como han colonizado hoy nuestras universidades y nuestra industria cultural, han logrado que todo pensamiento que se pregunte por el destino de lo “fundamental” -aún como hipótesis provisoria-, aparezca inmediatamente en riesgo de caer fulminado por el baldón de “fundamentalismo”. Y bien, es necesario asumir ese riesgo. Lo es porque la *renuncia* a esa interrogación corre un riesgo aún mayor: el de una no querida pero efectiva *complicidad* con la globalizada hegemonía ideológica del fin de todas las cosas (de la historia, de la política, del sujeto), o con ese otro “fundamentalismo” mundializado, el del mercado neoliberal, que quisiera ocultarse discretamente detrás de su *laissez faire, laissez passer* para “dejar hacer” y “dejar pasar” la catástrofe civilizatoria y el geno-

* Profesor de Derecho Constitucional en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Torcuato Di Tella.

cidio planificado que son las consecuencias (inevitables y “fundamentales”, por cierto) de sus recetas económicas, sociales, políticas, culturales. Y también es necesario asumir ese riesgo *particularmente* en América Latina, y en general en el mundo “periférico”, no sólo porque ese mundo (que se llamaba “tercero” cuando creíamos que había otros dos, pero que hoy es un mundo que *circula* por el planeta entero) es la principal *víctima* -o mejor: el principal “chivo expiatorio” (y ya explicaremos este término) del fundamentalismo anti-fundamentalista, sino porque ese mundo, justamente por haber llegado al borde de su disolución, podría ser en la actualidad el espacio privilegiado de una *praxis* de re-fundación teórica y política (en el sentido, del que también ya hablaremos, de *lo* político) que en el “viejo” mundo ya aparece como plenamente agotada. Lo que sigue, pues -no importa cuáles sean sus vacilaciones, su carácter más interrogativo que afirmativo, sus incertidumbres o sus apresuramientos- debe leerse en este espíritu.

I.

En un estupendo pasaje de su libro *Negara*, el antropólogo Clifford Geertz transcribe el muy vívido relato de un viajero holandés del siglo XIX, al cual le toca presenciar el ritual de cremación del Rey, muerto unos pocos días antes. En la ceremonia participa una verdadera multitud (más de 50 mil personas, según el testimonio), la cual goza intensamente de una ocasión festiva, de inmensa felicidad. La descripción del viajero incluye la fastuosidad de las vestimentas, así como la compleja *teatralidad* de un ritual que articula planificada y meticulosamente momentos de drama, cánticos, danzas, máscaras, objetos y decorados de extraordinaria plasticidad, incluyendo una inmensa torre de varios pisos profusamente decorada, construida *ad hoc* para arrojar desde ella el cuerpo del Rey a las llamas de una gigantesca pira que arde junto a la base. El espectáculo es sobrecogedoramente grandioso, “sublime”. Y luego viene (para este viajero occidental y civilizado, ilustrado y probablemente “progresista”) el Horror: no sólo el cadáver del monarca va a ser arrojado a las llamas devoradoras, sino también los cuerpos de sus tres viudas, que por supuesto están vivas, son jóvenes y bellas, están en “la flor de la vida”. Pero atención: no vaya a creerse que las tres desdichadas deberán ser arrastradas por la “fuerza pública”, transidas de desesperación por su condena inmerecida e “irracional”. Todo lo contrario: su andar es sereno y seguro; sus rostros imperturbables sólo revelan, si acaso, un dejo de tensión expectante por el honor que les ha sido conferido; engalanadas con sus mejores ropas y sus más sofisticados afeites, han venido preparándose durante jornadas enteras para el acontecimiento más importante de sus vidas; incluso se insinúa una cierta competencia entre ellas por el orden en que van a ser sacrificadas. Finalmente, si es cierto que este imperceptible conflicto existe, será saldado salomónicamente, y con un recurso que aporta aún mayor simbología al ritual: las tres se arrojarán juntas -por su propia voluntad, desde luego-, tomadas de la mano conformando

un círculo; en cada unión de los tres pares de manos se colocará una paloma que, cuando los cuerpos caigan, levantará vuelo, simbolizando el ascenso de sus almas al paraíso. En el mismo instante, un grupo de expertos arqueros arrojará sus flechas hacia el cielo, de las cuales se desprenderán unas borlas con los colores del reino, que caerán junto a los cuerpos de las mujeres, etcétera. Todo se desarrolla con una precisión casi matemática, apenas superada por la artística solemnidad de la ceremonia. Y de pronto todo ha terminado, en el medio del más imponente silencio.

El estremecimiento de horror del viajero holandés, así como su alivio al recordar que él pertenece a un mundo civilizado en el que sería “inimaginable” una ceremonia de tal estetizada barbarie, es comprensible, aún descontando el hecho de que la civilizada Holanda es la potencia colonial que ha sojuzgado a sangre y fuego a la “bárbara” Indonesia con el único propósito de extraer el caucho de sus árboles, tan apetecido por el comercio internacional europeo. Pero el análisis del ritual por Geertz -que sería excesivo siquiera resumir aquí, ya que le lleva todo el libro hacernos comprender la estricta *necesidad* del ritual- es a primera vista igualmente desconcertante para nuestras conciencias “modernas”: esa necesidad está dada porque la ceremonia no hace nada más ni nada menos que *re-fundar* el Estado balinés (es decir, la propia *sociedad* balinesa, ya que la distinción entre Estado y sociedad es, por supuesto, un “invento” occidental y relativamente reciente), amenazado de extinción por la muerte del monarca (“el Estado soy yo”, por el contrario, *no es* un invento occidental, aunque como veremos de inmediato esa afirmación tiene un sentido radicalmente diverso para el rey balinés que para Luis XIV). Pero entonces, para Geertz hay que entender estrictamente esto: la teatralidad, las danzas, las máscaras, los cánticos, los objetos, los gestos cuidadosamente ensayados, la torre, las palomas y las borlas, los cuerpos cayendo al fuego, todo ese grandioso “espectáculo” ceremonial -al mismo tiempo unificado por una dramaturgia totalizadora y pluralizado en cientos de “sub-espectáculos” particulares-, todas esas cosas no “representan”, no “simbolizan” al Estado: ellas *son* el Estado. El Estado no está en ninguna otra parte que en ese complejísimo ritual que asegura, como decíamos, la re-fundación y la continuidad de la existencia social y cultural de una comunidad toda ella definida por el rito, y que no es sino *una* ceremonia más -particularmente importante, sin duda, por ese sentido “refundador” que tiene- del largo “ceremonial” colectivo en que consiste toda la cultura balinesa. El propio Rey es sólo -ha sido siempre, durante toda su existencia “real”- un *momento* del ritual, completamente indistinguible del “espectáculo” de conjunto: hay largas parrafadas en las que se describe su inmovilidad que parece “eterna”, la imperturbable no-expresión de su rostro, la forma parsimoniosa en que cada uno de sus gestos, de sus enunciados, redundan en la “letra” prescripta por el ritual. No es que él sea *esclavo* del Estado, sino que es un *objeto* ceremonial más, aunque sea el más importante, aquél cuya pérdida obliga a la re-fundación. Se ve, entonces, la diferencia con aquella afirmación de “patrimonialismo”

(el Estado como *propiedad* del Rey) de Luis. Aunque quizá haya que anotar un significativo *lapsus* a cuenta del rey francés: después de todo, él podría haber dicho, por ejemplo: *Je suis L'État*; con eso se hubiera parecido más al rey balinés, hubiera subsumido su “yo” como persona puramente gramatical en el “discurso” totalizador del Estado. O podría haber dicho: *L'État est á moi* (“el Estado es mío”), que hubiera correspondido mejor a aquél “patrimonialismo”. La fórmula que elige, *L'État c'est moi*, podría también traducirse, si no nos equivocamos, como “El Estado *es* (el) Yo” (y para colmo se trata del... *moi*: no es el “Yo es Otro” rimbaudiano... y quizá balinés).

En fin, una cosa que se podría desprender del análisis de Geertz es la siguiente: el Estado balinés -y la constatación se hace extensiva a muchas otras culturas informadas por etnógrafos e historiadores- *es*, inmediatamente, un “espectáculo” ritual participativo. El nuestro, al revés, ha *llegado a parecer* un “espectáculo” (y ciertamente muy poco participativo), en el que aún los más dramáticos momentos de *renuncia* al Poder tienen, inevitablemente, algo de *show* mediático (ni siquiera son *in praesentia* de grandes multitudes, como otros famosos “renunciamientos” históricos con los cuales, qué risa, se compara a los actuales, en una enésima muestra del deslizamiento de la tragedia a la farsa). Sin duda esto tiene que ver con el desarrollo de las modalidades “burguesas” y capitalistas -que no son necesariamente siempre lo mismo- de *separar* el espacio de la política del de la sociedad; ya volveremos, supongo, sobre la cuestión. En este momento me importa desprender *otra* cosa del análisis de Geertz: la relación entre el ritual (para más, el ritual de *sacrificio*), y la re-fundación del Estado -en el sentido amplio que, insistamos, *no es* el “occidental moderno”, sino que compromete a la emergencia/existencia misma de la sociedad. Me permitiré, en lo que sigue, sugerir que:

esa relación está en el origen de lo que llamaremos *lo* político (y que por ahora me eximo de definir, a la espera de que acumulemos más argumentos);

el espacio de *la* política y el Estado entendido en el moderno sentido “burgués” sólo ha podido construirse a costa de la negación de *lo* político;

dos pensadores -no únicos, pero sí decisivos- de la modernidad que recuperan algo del orden de *lo* político son Spinoza y Marx, en tanto piensan radicalmente la re-fundación de lo social;

pueden hacerlo porque, a sabiendas o no, recuperan una dimensión *trágica* en cuyo fundamento está la relación ritual/Estado como conflicto “fundacional” de la *polis* y de la cultura occidental, una dimensión que ha sido negada, junto a la de *lo* político, por las formas dominantes del pensamiento occidental (salvo en el caso excepcional de pensadores no *directamente* “políticos”, como Freud o Nietzsche);

nuestra propia posición “periférica” en el mundo occidental nos da una perspectiva “privilegiada” para la recuperación de lo trágico, con todas las connotaciones antes mencionadas, es decir, para un pensamiento “fundacional” (incluso sobre ese concepto tan denostado ahora, el de la “Nación”) sustraído de los riesgos del fundamentalismo.

II.

En su prefacio a los ensayos de Theodor Reik sobre el rito religioso, Freud vuelve sobre su célebre sistema de equivalencias: histeria = poesía (o arte); paranoia = sistema filosófico; obsesión = ritual. Esta última asimilación es menos clara que las otras dos: es relativamente fácil “reconocer” una forma estética o un sistema de pensamiento, pero ¿qué sería un *puro* ritual, sin otro “objeto” que su propia práctica? (la filosofía y el arte, como modalidades de una *praxis* social, también tienen, desde luego, sus “rituales”, pero ¿hay un *ritual de los rituales*?). La respuesta parece obvia: la práctica misma del ritual *es* su propio “objeto”: ella instaura la regla, o la serie de reglas -el “libreto” cuya letra debe seguirse minuciosamente- que impiden la satisfacción plena del deseo. Como la referencia originaria proviene de *Totem y Tabú*, y por lo tanto de una teoría sobre el origen de la Ley que hace posible la existencia misma de la *ecclesia*, de la comunidad social, tenemos derecho a hipotetizar -apoyándonos un poco “abductivamente” en los ejemplos de Geertz o de Victor Turner - que la función central del ritual comunitario, y en especial del ritual de *sacrificio*, es “fundadora”: instaura (o re-instaura, en su periódica y calculada repetición) la Ley, pero de una manera que *recuerda*, con fines por así decir “preventivos”, el conflicto primario entre el Orden (de la Ley) y el Caos (la violencia primera y primaria que hizo necesaria la Ley). La repetición ritual del crimen originario no sólo reafirma la Ley, sino que re-anuda el pacto de los “hermanos” para asesinar al “padre”: la astucia simbólica del ritual consiste en articular la *precedencia lógica* de la transgresión respecto de la Ley, y por lo tanto la amenaza permanente de la violencia fundadora, que debe ser conjurada con la asunción universal de la Ley vía “culpa retroactiva”. Sí, pero ¿qué hay del *acto* originario, del asesinato “real” del “padre terrible”? ¿De dónde salió la Culpa si en ese entonces no había, estrictamente hablando, Ley? (no es Ley, “estrictamente hablando”, el mero arbitrio autoritario, impuesto por la fuerza, del “padre terrible”, quien, justamente porque *encarna* la Ley, impide su “simbolización”).

Sólo podemos sospechar, me parece, una respuesta: el *ritual originario* implicado en el pacto entre los hermanos para realizar el sacrificio *es ya* en cierto modo “Ley” (“ésa es la ley primera”, diría nuestro Martín Fierro), y el asesinato “regulado” es necesario para evitar la violencia caótica, generalizada, indiscriminada, *entre* los hermanos: la violencia provocada por la “rivalidad mimética” entre los que desean el mismo objeto, como la conjetura René Girard, hace que el “hermano ma-

yor” (ese “padre terrible” que ha logrado imponer *su Ley*, es decir su capricho) tenga que ser sacrificado no tanto porque impide el acceso al objeto -ése es, por así decir, el “pretexto”- sino porque *impide el acceso a la Ley* (impide una aceptación universal de las prohibiciones que organice *positivamente* la sociedad, así como para Lévi-Strauss la prohibición del incesto no es más que el pretexto “negativo” de la prescripción *positiva* de que haya estructuras de parentesco)¹. El “hermano mayor” debe ser asesinado para que *se transforme* en (nombre del) Padre. El “reglamento” del pacto ritual originario *anticipa* su posterior sanción “externa” y universal bajo la forma de la Ley que “llega de afuera” (por la palabra de Dios, o lo que fuese) e instaura la Culpa para explicar la obediencia: si no fuera así, nada impediría que los hermanos deshicieran lo que ellos mismos hicieron (el pacto) y desataran nuevamente su violencia mimética. Es necesario que ellos pongan *desde el origen* una Ley “externa” a su propia práctica: la retroactividad (imaginaria) de la Culpa es, en verdad, retroactividad (imaginaria) de la Ley; la Culpa está allí para impedir que ellos recuerden que son los *autores* de la Ley (autoría ahora devenida “pecado original” o, como dice Lacan, aterradora “memoria del goce”), es decir, que hubo un *acto* previo a la Ley, aunque la *forma* ritual implicaba ya una proto-legalidad *inter-* *na* al propio acto. Que, como diría Goethe, en el principio fue, en efecto, la *Acción*, y no la Palabra; que hubo una *decisión* comunitaria anterior a la *codificación* de las normas que vienen a regular las conductas; o que, para decirlo todo -como lo dice en definitiva Marx- es la sociedad la que, en términos lógicos, “funda” al Estado -lo hace posible-, y no al revés, como pretende Hegel².

Porque a nuestro juicio, partiendo de estas premisas se siguen dos conclusiones necesarias para abordar la cuestión de *lo político*:

a) el ritual de sacrificio funda la Ley en tanto significa una “regulación” de la violencia originaria para dirigirla contra la “víctima propiciatoria”; ese primer “pacto” de los “hermanos” es, podríamos decir, la forma primigenia de “Estado”, entendido como plena participación comunitaria en el acto fundacional; en ese primer momento no hay *separación* entre el Estado y la Sociedad: al igual que en el *Negara* analizado por Geertz, el ritual no “representa” al Estado, y éste no “simboliza” a la Sociedad, sino que los tres *son*, inmediatamente, una sola y misma (no “cosa” sino) *acción*. En el fundamento de esa acción hay un *imaginario* -algo que todavía no ha devenido Ley, pero que es su condición de emergencia- que justamente opera sobre un vacío de representación simbólica, y es por ello que se hace necesario el acto de fundación de *la Ley* como tal (o de re-fundación de la Ley, en la posterior repetición ritual, que como hemos visto conserva aquella violencia fundacional en su subordinación al Mito, al puro simbólico). Es a todo esto a lo que llamaremos *lo político*.

b) en un segundo “momento”, el Estado fundado por la acción colectiva en el ritual es retroactivamente proyectado como si él fuera ya el “origen”, como si la Ley fuera *anterior* y *externa* a una acción que ahora es “subjetivada” como mera

obediencia consensuada (como veremos, traducido a términos históricos esto es el Estado genéricamente “burgués”). El imaginario fundacional comunitario -devenido “pecado” de una violencia que no debe repetirse (“con esto damos por terminada la Revolución”, dice en sustancia Napoleón al promulgar su Código)- queda *constituido*, pierde su potencial *constituyente* -ya volveremos sobre estos términos- y a partir de allí es *representado* (podemos decir *impostado*, en el sentido del “impostor” lacaniano), en un nivel externo, por el Estado y sus instituciones, disociando y disolviendo aquel imaginario de unidad original (“el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes”). Estamos en el reino de *la política*. Como se comprenderá, la “retroactividad” de la Ley le es indispensable a la “autoridad constituida” para evitar que la autoridad constituyente del rito fundacional de *lo político* -la violencia originaria que *produjo* la Ley- reinstale un Imaginario *productivo*, revele el vacío que puede siempre anidar en el núcleo de la Ley, y, recuperando el primitivo “pacto” de los “hermanos”, re-funde la (otra) Ley. En suma: el acto que dio lugar a la Ley debe ser “reprimido” para que la Ley aparezca en su lugar inicial, lo *re-presente*.

Hay una referencia más -un tanto inquietante- que debemos explorar. El ritual de sacrificio, sostiene Bataille, es el *acto religioso* por excelencia. Su “religiosidad”, lo veremos, es anterior a cualquier forma de religión organizada como teología y/o institución, y atañe al orden de lo *sagrado* en el sentido más amplio posible: el de ese “vacío” de significación al cual se abre el acto fundacional. El sacrificio sagrado se hace cargo de esa profunda “sabiduría” sobre lo social de que hacen gala las sociedades “arcaicas” cuando se niegan a reconocer la existencia de la muerte *natural*: ellas saben que hay una violencia potencial constitutiva de lo social, y la desplazan hacia la víctima propiciatoria mediante una suerte de primitiva “catarsis” comunitaria. Bataille constata que, al revés de lo que podría imaginar un sentido común más o menos automatizado y espontáneo (es decir, una *ideología* de corte evolucionista), históricamente las prácticas sacrificiales *empezaron* por recaer en el animal y sólo después un cierto proceso civilizatorio condujo al sacrificio humano. No se trata aquí de ningún “totemismo”, sino de una construcción metafórica inicial por la cual la “transgresión” sagrada produce un acercamiento “regulado” al Caos primitivo de una sexualidad y una violencia *animales*, desprovista de normatividad (los bisontes de Altamira o de Lascaux, pero también la *persona* o el *hypokrates*, las máscaras animales griegas utilizadas en el ritual dionisiaco, ocuparían aquí el lugar de primera representación “estética” de la divinidad sin ataduras, del puro “goce”). En la lógica de la *fiesta* del ritual de sacrificio, la tensión entre ese acercamiento al exceso originario del animal (lo “sub-humano”) y el orden de las prohibiciones y tabúes que regulan al ritual otorgándole el carácter de misterio divino (lo “sobrehumano”), pone en juego una verdadera *dialéctica* del sacrificio sagrado: el mundo de lo humano, formado en la negación de la naturaleza, se niega a sí mismo, y por la “negación de la negación” se sobrepasa hacia lo divino.

Es sin duda un primer movimiento de “proyección” hacia el exterior (similar al que Marx le imputará a Hegel cuando diga que proyecta hacia un reino divino ese Estado que nació del conflicto entre los hombres), pero que aún conserva la oscura conciencia de la violencia fundacional. Y es también la posibilidad de pensar *lo* político en relación a *lo* sagrado, por fuera de toda “racionalización” teológica, de hacer una teoría *materialista y política* de lo sagrado, en la cual éste consiste en un *enigma* sobre el cual deberá ser fundada la *ecclesia*, la “comunidad de los iguales” en su relación des-mimetizada³. En los orígenes mismos de lo que (por mera comodidad terminológica, puesto que el concepto es hartamente discutible) suele llamarse *occidente*, y mucho antes de que se inventaran las “ciencias sociales”, este conflicto fundante de *lo* político entre el Caos del goce sin ataduras y el Orden de la regla que se articula en el ritual de sacrificio, tiene ya su “teoría”: se llama Tragedia. Pero antes es necesario que hagamos un desvío por las transformaciones que esa lógica inicial del “Estado” y lo político tuvo que atravesar en la modernidad “burguesa” occidental.

III.

Hasta ahora, y para abreviar, hemos venido usando la palabra “Estado” en un sentido muy genérico de poder político. Pero que yo sepa, el concepto de *Estado* (y la palabra que lo designa), es un concepto (y una palabra que lo designa) estrictamente *moderno*: aparece por primera vez en el dialecto toscano -con inflexiones florentinas- que a la larga devendrá la lengua oficial italiana, en *El Príncipe* de Maquiavelo: *lo Stato*. Y es ocioso remitir a un origen etimológico compartido con el sustantivo *status*, generalizado por Max Weber y después por la llamada “funcionalista” sociología (que invoca, falsa e interesadamente, una genealogía weberiana). De momento lo que me importa destacar son dos cosas:

a) “Estado”, en la modernidad, designa una institución, o un aparato, o una “realidad” que puede adquirir ribetes filosóficos e incluso metafísicos, de carácter *estático* -nueva autorización etimológica-, y con una enorme autonomía respecto ya sea de la *sociedad* como de los *individuos* (otros dos conceptos plenamente modernos) y de las otras “esferas” (la categoría, otra vez, pertenece a Weber) de la vida social: la economía, la religión, el arte y la cultura, etcétera;

b) a partir de Maquiavelo se habla, al menos en Occidente, de un estilo *florentino* de hacer política (en la Argentina se decía así de Arturo Frondizi, por ejemplo): una metonimia que evoca conspiraciones secretas e intrincadas, astucias indiscifrables para el vulgo, lógicas complejas y autorreferenciales del poder, “estrategias de la araña” y demás, que han venido a identificarse con las malignas “razones de Estado” que, un poco kafkianamente, solicitan una *obediencia debida* más o menos ciega y exenta de todo cuestionamiento a sus enigmas (“*Ours not to reason why*”, dicen muy gráficamente los ingleses: no es asunto

nuestro saber por qué). En ambas acepciones se ha quebrado la unidad originaria de aquella “dialéctica de lo sagrado” expresada en el ritual de sacrificio.

Maquiavelo no tiene la culpa de todo esto, claro está. Verdadero fundador de la teoría política occidental moderna (o mejor de las *condiciones de posibilidad* de la teoría política moderna, ya que le falta, porque todavía le es innecesario, un concepto que con la consolidación burguesa será indispensable: el concepto de *contrato*), su idea del Estado es la que rige hasta el día de hoy: la reivindicación del monopolio legítimo de la fuerza sobre un territorio delimitado, una reivindicación a la cual van unidas otras dos nociones coetáneas: la de *soberanía* y la de *razón de Estado* (que pertenecen a Jean Bodin, o Bodino, y no a Maquiavelo, como se suele creer). Pero que el nombre de este “padre fundador” de la modernidad política haya quedado asociado a ciertos adjetivos -“maquiavélico”, “florentino”- que remiten a aquellas “perversiones” -el estatismo autónomo, los secretos del Poder, la política como práctica de la conspiración- es un hecho que debe ser tomado como un agudo *síntoma*: síntoma de la separación entre *lo* político (entendido como instancia antropológicamente originaria y socialmente fundacional, es decir como espacio de una *ontología práctica* del conjunto de los ciudadanos como todavía se la puede encontrar en la noción aristotélica del *zoon politikón*) y *la* política (entendida como ejercicio de una “profesión” específica en los límites institucionales definidos por el espacio “estático” del Estado jurídico), separación que es el rasgo central de la modernidad y que alcanzará su estatuto más elaborado y paradójico, por supuesto, en Hegel, cuando esa política-Estado -que la filosofía “burguesa”, desde el contractualismo originario de Hobbes, había empezado por *diferenciar* como “momento particular” de la *praxis* moderna- reclame *legítimamente* su *status* de guardián de lo Universal, del Espíritu Objetivo encarnado en la Historia.

Entendámonos: al decir que tal separación es un rasgo distintivo de la modernidad política -podríamos incluso decir que es una necesidad “estructural” de la dominación y la hegemonía ideológica burguesas- no estamos diciendo que sea un *invento* burgués; ya en el *Protágoras*, Sócrates ironiza sobre el hecho de que los atenienses, para las actividades que requieren una especialización (la carpintería o la herrería), buscan los servicios y las opiniones de quienes han recibido una formación, justamente, especializada, mientras que para las cuestiones políticas solicitan la opinión de todos sin distinción. Vale decir que el propio Platón, desde los orígenes mismos de *la* política, introduce el argumento “antidemocrático” por excelencia: la política es la profesión/saber de los políticos/filósofos, y no la *praxis* socializada del *demos* (es este argumento, entre otros, el que le valió a Platón el ser sindicado como el fundador de la “racionalidad instrumental” -Adorno-, del “ocultamiento del Ser” -Heidegger-, o del disimulo metafísico y ético de la “voluntad de poder” -Nietzsche). Pero son sólo las condiciones históricas de la sociedad “burguesa” las que permitirán (y demandarán) que esta concepción adquiera carácter de *sentido común*. Irónicamente, es la imposición de

(un cierto estilo de) la *democracia* la que legitima la existencia, en sí misma antidemocrática, de la llamada “clase” política.

Que esto sea posible de ser no sólo consensuadamente *creído*, sino que en cierto sentido sea considerado como una “realidad” *material y objetiva*, y no una mera “mentira” conspirativa inventada por las clases dominantes o una mera deformación de la perspectiva inducida por la manipulación ideológica, es algo que a mi juicio sólo una lectura retroactiva de Marx hecha desde un *cierto* Freud puede hipotetizar. Ya intentaré, como pueda, explicar esto. Por ahora se trata de subrayar que el *modo de dominación* específico del capitalismo consiste en la supresión “fetichista” (un término psicoanalítico pertinente, suponemos, sería el de *denegación*) de lo político por las operaciones de la política. O, en otra terminología -la de Toni Negri (1992), por ejemplo- la “borradura” del *poder constituyente* por el *poder constituido*. Va de suyo que esta operación no es tampoco un *invento* del capitalismo: de hecho, Jacques Rancière (aunque sin nombrarla así) la identifica como el gesto mismo de institución primigenia de la Política como tal, a partir precisamente de Platón; un gesto igualmente paradójico, que para institucionalizar un modelo de “orden” debe *descontar* de la República la acción espontánea, “constituyente”, de aquello mismo que hace necesaria la existencia de un “orden” (cualquiera): el *demos*, el “pueblo”, que entonces pasa a ser, en la arquitectura de la *polis*, “la parte que no tiene parte”, la “particularidad” que hace posible la propia existencia de la Totalidad, a condición de que ésta la (*de*)niegue⁴.

La *democracia*, pues, en este sentido “sustancial”, “ontológico”, es el *Objeto Imposible* de la Política: es lo político vuelto “causa perdida” de la Política. Y si bien Aristóteles es lo suficientemente “progresista” (por comparación con el “reaccionario” Platón) como para identificar al Ciudadano con el Hombre como tal -no cometamos el anacronismo de interrogarlo por las mujeres y los esclavos, también es lo suficientemente “realista” como para advertir la *imposibilidad* de la democracia, e imaginar para su *politeia posible* un régimen “mixto”, un híbrido “aristo(demo)crático”.

El desplazamiento de lo político por la política no es entonces, para retomar el hilo, un invento del capitalismo. Pero sólo el capitalismo ha tenido que hacer de él un *principio práctico*, justamente porque es el sistema cuya misma condición de existencia -al menos, “emblemáticamente”, desde la Revolución Francesa- es el ingreso de las “masas”, del *demos*, en la vida pública: las necesita triplemente, para conformar un mercado mundial de consumidores que absorba los excedentes de la producción de mercancías, para *producir* ese excedente, y para legitimar el poder con su consenso, en una época en que ese poder ya no puede sostenerse sólo por las “coacciones extraeconómicas” (la expresión es, desde luego, de Marx) de la ideología religiosa o de la simple fuerza bruta. Pero al mismo tiempo esa *necesidad* despierta en el *demos*, por su propia lógica, la *posibilidad* de un ejercicio permanentemente renovado del “poder constituyente”: de un re-

torno de *lo* político-fundacional cuestionador del poder constituido, o de lo que Benjamin llama una “violencia fundadora” de una juridicidad *diferente* a la que sostiene al poder (lo que el poder teme, dice Benjamin, no es a la violencia *per se* -¿en qué otra cosa está apoyado el propio poder, “en última instancia”?-, sino a aquel potencial de *fundar* una Ley alternativa que tiene la violencia, y por esa vía de mostrar que *una* Ley instituida no es necesariamente *la* Ley).

Pero es únicamente en los (raros) momentos de lo que Gramsci llama *crisis orgánica* que se revela ese vacío originario (ese “objeto imposible”, esa spinoziana “causa ausente”) sobre el cual se levanta la “impostura” de la Política -del Estado, del Poder- como localización del Universal que excluye su determinación particular. Mientras tanto (a veces durante siglos enteros) el Universal *funciona*. Es decir, como decíamos más arriba: tiene una existencia material y objetiva, *real*. Ello es así porque el fetichizado Universal Abstracto es *constitutivo* de la propia lógica “estructural” del modo de producción capitalista (el búho de Minerva de Hegel no podía haber levantado vuelo en otro atardecer que el de la burguesía). El enigma de esa “constitución” lo explica Marx en el capítulo 1 del Tomo I de *El Capital*, sección “La mercancía y su fetichismo”: el enigma se llama “plusvalía”, a saber ese *detalle*, esa *petite difference* que hace que las mercancías *no sean* todas iguales (hay por lo *menos una*, llamada “fuerza de trabajo”, que produce un *resto* irreductible e incodificable por las “leyes naturales” de la economía burguesa, y de la que ésta no puede *dar cuenta*, debe *descontar* de su teoría, pese, o precisamente *porque*, es la condición misma de existencia del capitalismo: es, cómo no verlo, una metonimia para el *demos*, para “la parte que no tiene parte”), y cuya denegación del proceso simbólico que articula al sistema permite la existencia objetiva de un “equivalente general” (expresado en la ficción del dinero)§.

Mutatis mutandis, la misma lógica de la abstracción universalizante que permite la dominación de un “equivalente general” (dominación hoy más presente que nunca, cuando el sector hegemónico y más dinámico de la economía capitalista es el de la especulación financiera “globalizada”, es decir, no el de la producción “material” sino el de la circulación del puro *signo* dinerario, que acompaña al carácter igualmente dominante que han adquirido ciertas fuerzas productivas asimismo “semióticas” o “representacionales” como la informática o los medios de comunicación), la misma lógica, decimos, de la abstracción universalizante que desplaza las diferencias particulares entre los objetos-mercancías -o sea, entre los productos del trabajo humano cualitativo- opera en el plano de lo político-estatal: el “joven Marx” de 1843/44 (el de la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* o *La Cuestión Judía*), sin todavía tener a su disposición todo el instrumental teórico del *Capital* y del análisis del fetichismo de la mercancía, actuaba ya como una suerte de psicoanalista silvestre señalando un *lapsus* del propio título del principal documento político de la Revolución Francesa, la Declaración de los Derechos Universales del Hombre y (subrayar y) del Ciudadano; la “conjunción disyuntiva” de ese y (una cosa es el Hombre y otra el Ciudadano)

lo conducía a la denuncia de la *falsa universalidad* de la idea de Ciudadanía, que bajo el manto de una “equivalencia general” ante la Ley desplazaba las diferencias particulares irreductibles entre los individuos -y sobre todo entre los miembros de las diferentes *clases-*, y se atrevía a postular una audaz conclusión, que todavía suena escandalosa para nuestros oídos acostumbrados a naturalizar un discurso “democrático”, “progre” o “políticamente correcto”: ¿cómo se puede concebir a la justicia como sinónimo de una Ley igual para todos, cuando los “sujetos” de esa Ley son todos diferentes entre sí?

Como se comprenderá -y más allá de la crítica a la noción “burguesa” de la política, el Estado y la ciudadanía consagrada por la Revolución (llamada) Francesa⁶-, Marx está planteando aquí (no digo necesariamente resolviendo) algunos problemas filosóficos de primer orden, en especial para nuestra cuestión de lo político frente a la política. Para empezar por el más abarcador, está el problema de la relación de *tensión* o conflicto irresoluble en la práctica entre lo Particular y lo Universal: entre la necesidad, incluso la inevitabilidad de una Ley universal, y la irreductibilidad inabarcable de las infinitas diferencias particulares (inevitabilidad, en primer lugar, “técnica”: no podría hacerse una Ley para cada uno; la falacia ideológica consiste en hacer pasar ese “tecnicismo” por principio filosófico universal e indiscutible, y por lo tanto fingiendo que *no hay* conflicto ni tensión alguna); es a su vez un conflicto que va en las dos direcciones: si el Universal no puede aplastar todas las diferencias del Particular que desbordan a aquél por todos los costados, tampoco ninguna promoción “postmoderna” de las diferencias *ad infinitum* elimina la necesidad dialéctica de un Universal como “telón de fondo” contra el cual se recortan los particulares.

De este callejón sin salida se pueden dar algunos ejemplos bien tangibles (que de paso interrogan ciertas aporías de la ética kantiana): para ilustrarlo con una estúpida pero recurrente polémica de café, ¿puedo al mismo tiempo estar *en general* contra la pena de muerte y *en particular* matar, si no me queda otro remedio, al que atenta contra mi vida o la de mi familia (no digo al que atenta contra la propiedad de mi pasacassettes)? Evidentemente, sí puedo: no tengo justificación alguna para elevar mis pasiones particulares “del momento”, por más justificadas que estén en lo particular de las circunstancias, a principio jurídico universal; pero ello no significa que no exista (al menos para mí) un *conflicto*, que no permite que ambas cosas discurran “en paralelo”, completamente separadas. Un dilema más complejo es el que presenta por ejemplo Sartre, en su texto (no casualmente titulado) *Reflexiones sobre la Cuestión Judía*, a propósito de la posición del progresista, antirracista y “tolerante”, que afirma que es necesario respetar la diferencia del Otro: con lo cual se arroga la *superioridad* de decidir que “el otro” es un diferente; él es, digamos, el “Uno” a partir del cual se *define* un “Otro”. Sartre concluye que, en términos de estricta lógica, es imposible *no ser* racista; claro está que no es lo mismo “tolerar” al otro que enviarlo a Auschwitz (no es lo mismo, sobre todo, para el otro), pero se trata del mismo razonamiento.

Nosotros podemos concluir algo más: que no hay manera de universalizar -o, tanto da, de particularizar- de modo absoluto *ni* la diferencia *ni* la semejanza. En todo caso, posiblemente se pudiera pensar el racismo no tanto en términos de una imposibilidad de tolerar la diferencia como de tolerar la *semejanza*, y entonces *inventar* una diferencia absoluta universalizando fetichísticamente un rasgo particular (un color de piel, una adscripción religiosa, una elección sexual) y elevándolo al rango ontológico, haciendo de ese rasgo *el Ser* del otro: “*es* Negro; *es* Judío; *es* Homosexual (algunos hasta se atreven a decir: *es* Mujer)”. Se trata, cómo no verlo, de la lógica del narcisismo de la pequeña diferencia, o de la psicología *de* masas -y no *de las* masas- freudiana; o, si se prefiere una referencia más poética, se trata del quiasma borgiano: “No sentimos horror porque soñamos con una Esfinge, sino que soñamos con una Esfinge para explicar el horror que sentimos”.

¿Qué tiene que ver esto con *lo* político? Sencillamente, la insistencia en el ocultamiento de la *decisión* fundacional. Fundación del Otro como tal escamoteando el gesto de confusión de la Parte con el Todo, fundación del Estado que desplaza la caótica violencia originaria detrás del acuerdo racional en el Contrato: son modos de “ausentamiento” del poder constituyente (de la *potentia* de la *multitudo*, hubiera dicho Spinoza), homólogos en cuanto a su objetivo denegador del hecho de que la *Ley universal* está, en efecto, fundada en aquella violencia *particular*. Y aquí se trata -otra vez, cómo no verlo- de la retroactividad del mito freudiano de la horda primitiva sobre el mito hobbesiano del estado de naturaleza. Con esta diferencia radical y decisiva: en Hobbes, el contrato entre esos “hermanos” libres e iguales entre sí que instaura la Ley (el Poder “instituido”) no tiene retorno, *se hace de una vez y para siempre*. En Freud, se sabe, la violencia originaria retorna periódica y puntualmente en el simbolismo del ritual “totémico”, y hay que volver a “contratar”, una y otra vez, para mantener la violencia a raya. Es decir: la *ecclesia* de los hermanos se abre cada tanto de nuevo al abismo de ese vacío primitivo sobre el que habrá que re-fundar la Ley apelando a un Imaginario sobre el cual apoyar la “nueva” simbolicidad. Aquí se revela la monumental paradoja de la sustitución de *lo* político por *la* política: es el laicismo “civilizado” del Estado moderno el que oculta la verdad del instante fundacional, mientras es el ritual “religioso” -en el sentido amplio pero estricto del ritual que aún resguarda el enigma de lo sagrado, el “más allá” que solicita una re-creación del Sentido- el que rescata ese gesto de emergencia de la *ecclesia*, de la comunidad como tal. Y que no se nos objete que los “rituales” laicos del Estado (las elecciones periódicas, por ejemplo) suponen una similar re-contratación recurrente: ellos no abren la posibilidad de ningún vacío de sentido; al contrario, *cierran* vez tras vez el sentido dentro de los límites de lo ya fundado “de una vez para siempre”.

Sobre la cuestión del ritual “religioso” en los orígenes de *lo* Político, ya hemos dicho algo. Digamos algo más, por ahora, en relación al tema de la *decisión* fundacional. El concepto no puede dejar de remitir a Carl Schmitt, con la consiguiente incomodidad: ya sabemos que Schmitt es un proto-nazi (aunque no es un proto-na-

zi *cualquiera*, como no lo es Heidegger: ambos comparten la virtud de decir mucho más de lo que encierra aquel calificativo), y un adalid de la Dictadura y el “Estado de Excepción”. Basándose simultáneamente en Hobbes y en Donoso Cortés - una articulación que constituye en sí misma una hazaña intelectual-, Schmitt (1983; 1974) genera una famosa concepción de *lo político*, que aquí no nos queda más remedio que simplificar casi hasta la caricatura, reduciéndola a los siguientes ítems:

la lógica de lo político remite, en última instancia, a la oposición dicotómica “amigo/enemigo”;

por lo tanto, lo político puede a su vez reducirse a la guerra: lo que ha dado en llamarse “militarización de la política”;

la *verdad* de lo político, el momento *auténticamente* político, emerge en el “estado de excepción”, y no en la normalidad “parlamentaria” ni en la rutina institucional;

la definición del enemigo, la militarización de la política, la declaración del “estado de excepción”, etcétera, son *decisiones* (de quien tiene el poder o la *potentia* para tomarlas, desde luego), por así decir auto-fundadas -es decir, “soberanas”- sin otro fundamento que sí mismas, y con absoluta autonomía de condicionantes externos” (por ejemplo, económicos, sociales o “políticos” en sentido estrecho);

la definición del enemigo o la militarización de la política en el estado de excepción, lejos de ser decisiones antidemocráticas, suponen una democracia *auténtica* (no disfrazada o licuada por la “representación”), en tanto tienen que contar con la movilización y la “voluntad” de las masas, del *demos*.

Es fácil percibir por qué razones esta “caricatura” de decisionismo autoritario-populista y antiliberal puede ser atractiva para la derecha nazifascista. No lo es tanto ver las razones por las cuales puede tener también su interés para la izquierda de molde más o menos leninista. Y sin embargo esas razones existen, y la tentación de un cierto paralelo es fuerte: para empezar, la teoría schmittiana rompe con todas las consoladoras seducciones bienpensantes, “progres” y neoliberales (o “neo-institucionalistas”, “neo-contractualistas”, neo-lo que se quiera) acerca de que lo político esté más bien fundado en el consenso, el acuerdo y la buena voluntad antes que en la violencia y el conflicto; todo eso queda denunciado como ilusión ingenua o, peor, como disfraz de la verdadera “voluntad de poder” que no osa decir su nombre. Luego, la reivindicación de la *autonomía* (un leninista diría “relativa”, aunque quizá sin tomárselo demasiado en serio) de lo político autoriza la iniciativa vanguardista que llama al *demos* en su apoyo. Y finalmente, la rigidez de la polarización amigo/enemigo no deja de replicar la de la polarización (admitidamente menos abstracta y más “sociológica”) burguesía/proletariado. Desde ya, no compartimos que estas semejanzas autoricen a su vez un *paralelo* entre Schmitt y Marx como el que ha sugerido recientemente Jorge Dotti⁶.

Pero ya volveremos a eso. Digamos por ahora que el problema está, por supuesto, en el concepto de *decisión* auto-fundada e incondicionada. Entendámonos: el problema no es que no creamos que sea posible semejante *momento* decisonal, ni incluso que no creamos que esa pueda ser una definición de *lo político* -nosotros mismos hemos implicado esa definición al hablar del ritual de sacrificio. Y hasta estaríamos dispuestos a discutir la posibilidad de que haya algo de eso en un cierto Marx (el Marx que Schmitt reivindica, a veces enfáticamente como bien lo recuerda Dotti, por su idea de la “dictadura del proletariado” como la forma más desarrollada de una verdadera democracia). El problema está más bien en la noción de lo “auto-fundado”: ella podría entenderse -como creemos que lo hacen indirectamente Schmitt y, en su huella, Dotti- como creación de una suerte de *lugar vacío* -de puro “significante del Otro”, si se puede decir así, aunque desde luego no es el lenguaje de Schmitt ni de Dotti- a ser “abrochado” a los sentidos más o menos “contingentes” aportados por el propio gesto de la decisión. Y aquí no queremos en modo alguno mezclar a Dotti (ni por supuesto al propio Schmitt) con una consecuencia paradójica de esta interpretación: la de que el propio nombre de Schmitt se haya transformado en “significante vacío” de una teoría de lo político como lugar del “significante vacío” que ve, en la contingencia de la “decisión”, el carácter *fundante* de una sociedad que directamente no existiría de no ser por semejante contingencia. Es decir, la paradoja consiste en que el nombre del “proto-nazi” (cruzado nada menos que con, entre otros, el de Derrida y su teoría del sentido como “suplemento”) termine como bandera de un así llamado “postmarxismo”, tal como puede estar representado célebremente -con la celebridad a que pueden aspirar nuestros claustros universitarios- por Laclau y Mouffe, para quienes ocupa ese lugar vacío, por ejemplo, el significante... Perón (y no hace falta ser ni haber sido nunca peronista para resentir en esa idea la falta de respeto por la compleja historia argentina que produjo, para bien o para mal, aquel “significante”) (por ejemplo Laclau: 1989). La circularidad frívola del razonamiento podría ser desechada sin mayor comentario si no fuera -a esta altura tenemos que confesarlo- por el profundo fastidio que han terminado produciéndonos todas estas adopciones ligeras de un improvisado seudolacanismo *light* para examinar el universo de lo político.

El problema con nociones como la de “decisión” o “contingencia” no es ése, sino -como lo ha señalado astutamente Slavoj Žižek- que, pese a sus apariencias densamente “ontológicas”, son conceptos puramente *formalistas*: “Según Schmitt, no es posible pasar directamente de un orden puramente normativo a la realidad de la vida social; la mediación necesaria entre ambos es un acto de Voluntad, una *decisión*, fundada exclusivamente en sí misma, la cual *impone* un cierto orden o hermenéutica legal (una lectura de reglas abstractas) (...) Sin embargo, la decisión que salva esta brecha no es una decisión en favor de algún orden concreto, sino primariamente la decisión en favor del principio formal del orden como tal”. Semejante formalismo transforma la decisión política, pues, en un mero *ac* -

ting (si es que se quiere conservar la jerga) desprovisto de “contenido”, de cálculo estratégico, de referencias a lo “real” de la lucha de clases, del conflicto entre grupos, razas, naciones o lo que corresponda a la ideología del “decisor” con poder de tomar decisiones.

No es por este lado, evidentemente, que hay que buscar el *Grund* de lo político, ni su carácter “ontológico” o “fundante” (y casi no habría que aclarar que no tenemos aprensión alguna hacia estos términos: al revés, resultan casi una tentación irresistible frente a las trivialidades “políticamente correctas” que nos instan a “des-ontologizar”, “de-sustancializar” o “des-fundacionalizar” todo aquello que constituye el ser, la sustancia y el fundamento de nuestra existencia como animales sociales). Más bien habría que buscarlo más cerca de Toni Negri (1993) y su lectura (entre otros) de Spinoza, en la que la potencia de la multitud -esa “composición” de fuerzas individuales que libradas a su propia espontaneidad supondrían la guerra de todos contra todos- se orienta y se condensa (a semejanza de la violencia constitutiva reorientada en el ritual de sacrificio) en la potencia de una *democracia absoluta*, definida como una “totalidad de pluralidades” en permanente recomposición, y cuyo *movimiento* mismo en pos de la re-fundación de lo social es el “comunismo” de Marx, el “reino de la libertad”. Esta idea sortea la trampa del formalismo (no dice que *cualquier* orden se legitima por el sólo ejercicio de la potencia) y al mismo tiempo respeta la irreductible *tensión* entre lo universal y lo particular, en al menos dos sentidos: a) si la potencia “instituyente” de la multitud es *universal*, su *praxis* y sus “decisiones” son siempre concretas e históricas; b) si la democracia spinoziana es absoluta -incluso *absolutista*- es porque sus límites “universales” coinciden con los de una multitud atravesada por la “igualdad de los derechos a la diferencia”. Nada de esto eliminará el conflicto de intereses, claro está: pero impedirá, presumiblemente, la construcción de aquella “falsa totalidad” de la que hablaba Marx, en la que los intereses particulares de la clase dominante aparezcan como los intereses universales de la sociedad.

Por supuesto que, como queda dicho, este es un *objeto imposible* (que no es lo mismo que decir una “utopía”: lo que ha transformado a tantas utopías en siniestras pesadillas orwellianas es justamente la creencia en su *posibilidad*, en la factibilidad de una “satisfacción del deseo”). Pero sobre lo que habría que poner el acento es sobre el *deseo*, o lo que Spinoza llamaría el *conatus*, de acrecentamiento de la potencia para extender las capacidades del Ser. En primer lugar, la capacidad de “supervivencia”, vale decir de desplazamiento de la violencia constitutiva de lo político hacia el objetivo de renovación del “pacto” social, que guarda una sugestiva analogía con la hipótesis girardiana del ritual de sacrificio.

IV.

Si hubiera que buscar un origen metafórico de esta lógica, el más “originario” que se nos ocurre es pues, nuevamente, el del *ritual de sacrificio* que está en la base de la Tragedia, entendida como el conflicto perpetuamente re-fundado entre el Caos “primigenio”, previo a la Ley, y el orden de la *polis*, que sólo puede surgir de un “crimen cometido en común”, de una violencia fundadora pero orientada por un proyecto que retorna en la repetición -más “imaginaria” que “simbólica”- del ritual.

Volvamos por un momento, telegráficamente, a la tesis de Girard. El sacrificio ritual viene a romper la *reciprocidad mimética* inscrita en la lógica del Deseo: el otro es un obstáculo para ese deseo, pero al mismo tiempo es el que lo *indica*, el que señala hacia él. El *fracaso* del ritual de sacrificio produce la “crisis” sacrificial: es el riesgo de recomposición de la violencia mimética, de la guerra de “todos contra todos”. Entra en escena, aquí, lo propiamente *trágico*, que es la expresión de ese momento de crisis. La Tragedia es una suerte de *Antropología de lo Político*, situada en la transición conflictiva entre la cultura basada en el sacrificio (orden “arcaico”) y un orden *racional*, que sustituye la protolegalidad del Sacrificio por la Ley a secas.

La tragedia tiene, aquí, un lugar, como si dijéramos, de *rito de pasaje*. Pero al mismo tiempo, y por ello mismo, es un lugar *fundacional*: en su mismo centro está el conflicto arcaico entre lo Mismo y lo Otro, que apunta a una *separación* y al (re)inicio de un nuevo Orden, político, antropológico, pero también *subjetivo*. Esto lo ha visto bien Jean-Joseph Goux, en un discutible pero notable análisis del mito y la tragedia de Edipo, que logra sortear las trampas de la “aplicación” psicoanalítica, y que justamente por ello logra recuperar el gesto originario de Freud (para quien Edipo no es un ejemplo o una ilustración, sino el *operador* teórico por excelencia de su concepción antropológica). La de Edipo, en efecto, es una tragedia “anómala” respecto de las macroestructuras míticas dominantes en su época: fundamentalmente (y entre muchas otras cosas) porque Edipo conquista el poder *político* no gracias a la ayuda de los dioses -a los que no tiene en cuenta salvo en su malentendido original con el oráculo- sino gracias a su propia astucia *intelectual*, que le permite descifrar el enigma de la Esfinge (pero no el propio, claro está) sin ayuda externa, humana o divina. Edipo es pues ya, en cierto sentido, el Sujeto *moderno*, incluso el Sujeto “cartesiano” o “kantiano”. La respuesta al enigma es, para colmo, “el Hombre”: con lo cual la Humanidad abstracta y universal como tal (identificada con la particularidad de *su* género, *su* clase y *su* cultura “nacional”)⁸ queda subsumida en, con-fundida con, el Yo. Ha sido fundado, al menos potencialmente, el Sujeto de la “racionalidad instrumental” frankfurtiana, aunque tenga que esperar al capitalismo para mostrar todas sus potencialidades.

Por supuesto, esta no es toda la historia (ni la de Edipo ni, por lo tanto, la nuestra): ese “hombre que sabía demasiado” (según lo calificara Foucault) reci-

birá su castigo por la “ceguera” del *retorno de lo reprimido* de la nueva Razón que ha contribuido a generar. Forcluyendo su Otro, Occidente no ha hecho otra cosa, desde entonces, que *renegar* de lo que estaba en su mismo centro, y a partir de entonces preguntarse perplejo de dónde viene esa violencia “irracional” que permanentemente lo acecha, sin reparar que es esa separación entre su “mente” y su “cuerpo”, ese impulso de dominación por un Saber desencarnado y “despulsionado”, esa *falta* o ese quiebre en su propia Totalidad, lo que se le aparece como un nuevo y gigantesco Enigma que *esta vez* no podrá resolver sino al precio de su propia *puesta en cuestión*⁹. Ese Otro forcluído en su propio origen (podemos darle muchos nombres: el Colonizado, la Mujer, el Proletario y todas las formas imaginables de opresión y exclusión) *es*, en su propia matriz, la Tragedia desconocida y tematizada por Freud en la “división del sujeto”. No se puede prometer -sería un despropósito teórico y ético- que la restitución de la Tragedia desde el pensamiento suture esa herida primaria y evite futuros “retornos de lo reprimido”: pero sí se puede argumentar que tal restitución ayude a *entender* un poco mejor lo que *nos* sucede, descifrando ese *en-sí* que hoy se nos antoja extraño e inexplicable, en un *para-sí* que nos haga siquiera sospechar la posibilidad de un “reino de la Libertad”.

El *para-sí* requiere, para decirlo un poco solemnemente, una “*Onto-antropología*” que interrogue la condición de lo humano como tal, y a su vez esa interrogación no puede sino ser la de una Tragedia profundamente *histórica*. No se trata, pues, tanto de la “Historia del Ser” heideggeriana (que es, en el fondo, deshistorizante, en tanto somete el *da-sein*, la existencia propiamente humana, a una historicidad que le es ajena, que no es producto de su *praxis*), sino de un *Ser Histórico* que no obstante está en permanente conflicto (nos lo ha mostrado el psicoanálisis) con una *insistencia* (más que una “persistencia”) de lo “arcaico”. El efecto de ese choque es una acción retroactiva del presente sobre el pasado, en la que el “relámpago en un instante de peligro” que es para Benjamin (1979) la figura de la acción de la Historia en el *momento-ahora*, se fusiona con el “retorno de lo reprimido” de Freud.

La Tragedia es -en la cultura occidental, es menester aclararlo- la gran metáfora del *origen* (perdido para siempre), simultáneamente histórico y ontológico, de ese choque. Para nosotros, hoy, la Tragedia es algo del orden de la experiencia, y *por otro lado* un género literario, una forma estética.

Pero hablar así es hacer una concesión exclusivista al *Logos* de la modernidad burguesa: en sus inicios “clásicos”, la *poiesis*, la *polis*, la *praxis* en general es un Todo (es la “bella totalidad” de Hegel), sin duda en tensión interna, pero indisoluble e indivisible; sólo eso que (para volver a Max Weber) se llama la “autonomía de las esferas”, propia de la racionalización capitalista moderna, permitirá pensarlas en su separación. Tenemos que hacer un esfuerzo de *ficción operativa*, entonces, para considerar a lo trágico como expresivo de esa articulación conflic-

tiva de los fundamentos de la experiencia humana que continúa insistiendo en/a través de, la Historia, y no -como lo haría un crítico literario actual- como mero género discursivo. Lo trágico es, justamente, lo que *excede* la capacidad de simbolización discursiva pero al mismo tiempo la *determina*, en un choque perpetuo e irreconciliable entre el discurso y algo del orden de lo *real*.

Aquí nos separamos, desde ya, de toda estrategia de éstas llamadas textualistas o deconstructivistas que a veces aparecen caricaturizadas bajo la consigna “no hay nada fuera del texto”. Para nosotros la *posibilidad* misma del texto es, precisamente, que *haya* un “afuera” que presiona por expresarse, por articularse simbólicamente, y que simultáneamente el texto sea la única vía que tiene para (no) hacerlo: ese es su magnífico fracaso. Y si nos permitimos hablar de la Tragedia como fundamento, es porque nos parece que ese conflicto entre la articulación simbólica y el “afuera” que no puede terminar de articularse es el *tema* de la Tragedia. Allí es, por otra parte, donde lo trágico se encuentra con lo político: en un anudamiento “fundacional” del Logos, del *nomos*, de la *polis*. En una violencia originaria e *instituyente* que más tarde el Poder establecido, instituido, de la *polis* debe hacer olvidar -según las tesis complementarias de Benjamin y de Negri que hemos citado-, para evitar su cuestionamiento permanente por parte de un proceso de perpetua re-fundación. Un Olvido que se procesa como represión *imposible* y consiguiente retorno “siniestro” que revela la inutilidad de esa pretensión excesiva -de esa *Hybris*, como la llama la Tragedia- de imponer un orden perfecto y eterno.

Pero la Tragedia, en sí misma, tiene la ventaja de que justamente por su posición de discurso fundador, todavía no está sujeta (no completamente, al menos) a la represión, sino que son sus efectos *posteriores* sobre la cultura los que deben ser reprimidos; por decirlo así, Edipo no *tiene* “complejo de Edipo”: él *es* Edipo. Todavía no funciona ahí la escisión entre *ser* y *tener* que -lo mostrará Sartre, entre otros- es la marca de la modernidad. Lo trágico-político no es por lo tanto todavía la política (para ello habrá que esperar por lo menos a Platón y su *República* que, no por casualidad, requiere para su funcionamiento de la expulsión de los poetas): su fundamento no es aún la lucha por el Poder *interno* de la *polis*, o la lucha entre dos órdenes diversos y contrapuestos *para* la *polis*. Antígona no pretende sustituir a Creonte para cambiar sus leyes por otras: allí no se oponen dos *modelos* de *polis*; la oposición es entre un orden pretendidamente *universal* (que por supuesto expresa la hegemonía de una clase dominante) y la “anarquía” de una *singularidad* oscuramente arcaica que se opone a *toda* Ley humana y “positiva”. Una singularidad que todavía no ha sido moldeada por la Ley de la Ciudad, una singularidad de la “sangre” que, si por un lado responde a un designio de los Dioses, por el otro emana de las entrañas mismas de la “madre” tierra (de esa misma “madre” tierra a la que Antígona, *contra* las leyes de la Ciudad, se obcecará en devolver el cuerpo de su hermano)¹⁰.

Lo propiamente *político* de la Tragedia no es entonces, repitámoslo, el conflicto *entre* las *poleis*, o el conflicto de poderes *dentro* de la *polis* (ése es ya el drama “luctuoso”, como lo llama Benjamin (1985), de la modernidad, por ejemplo en Shakespeare), sino el conflicto entre la *polis* y el *oikos*, ese fundamento arcaico que excede a la Ley y no puede nunca ser completamente sometido a ella. El *oikos*, lo *familiar* (también “siniestro”), que es también -significativamente- el radical etimológico de la palabra “economía”. Y es que quizá podamos atisbar aquí una de las posibles respuestas al enigma que se plantea Marx: ¿cómo es posible que una “forma estética” surgida en el contexto de una sociedad -de un “modo de producción”- tan diferente a la nuestra logra todavía conmocionarnos como ninguna otra forma moderna puede hacerlo? Y el propio Marx responde -con aparente ingenuidad, pero de un modo para nada alejado del de Freud-: porque ella expresa la *Infancia de la humanidad*. La “infancia” no en un sentido cronológico, sino ontológico: el fundamento de lo que hemos llegado a ser, y que necesitamos “negar”.

Pero al mismo tiempo, ya en la Tragedia se hace sentir la *necesidad* de esa (re)negación del *oikos*, del fundamento arcaico y singular, y la necesidad de generación de un orden exclusivamente “político” en el sentido más o menos moderno: de un *Logos* “consciente” y activamente humano, que opere una eficaz *represión* de aquel fundamento, de aquel “afuera” del discurso. Ya hemos mencionado la hipótesis de J. J. Goux según la cual hay por lo menos *una* tragedia que expresa claramente esa necesidad: la de Edipo, ese héroe “anómalo” y “laico” que no se somete a la tradición sagrada, enigmática e indescifrable representada por la Esfinge, sino que responde correctamente a su pregunta, y esa respuesta no es cualquiera: es *el Hombre*. Una respuesta con tres implicaciones fundamentales y fundacionales:

No está enunciada desde el recurso a la autoridad externa y divina, sino desde el puro *Logos*, desde el puro poder del razonamiento autónomo; en esa medida, es una respuesta que funda la Filosofía;

Inaugura, por lo tanto, un orden político desacralizado que se aparta del fundamento arcaico con sus enigmas oscuros y sin respuesta, que disocia la *polis* del *oikos*, que crea una Ley pretendidamente universal a la que debe someterse toda singularidad;

La respuesta “*el Hombre*” es dada por *un* hombre: esa identificación/subsuncción de lo singular en lo universal hace que pueda ser traducida por: *Yo*. Edipo funda, pues, la subjetividad como centramiento en el sí-mismo, y es por consiguiente el antecesor de Descartes y de toda filosofía basada en el *cogito*.

Pero ya lo sabemos: la operación es incompleta. Ni la omnipotencia del *Logos*, ni la Ley “positiva”, ni las pretensiones del Ego bastan para que Edipo se sustraiga a su destino de recaída en el *oikos*, en la violencia arcaica: la Esfinge no ha perecido realmente, tan sólo se ha *ocultado* en espera de su nueva oportunidad. La política no logra sacar del medio a lo político, la *polis* no logra “reprimir”

al *oikos*. Esto señala entonces una doble significación de la tragedia, ejemplificada por Edipo: por un lado, la fundación de una racionalidad “libre”, “autónoma”, que rompe con lo arcaico y “hace” su propia Historia (es la racionalidad que ha venido a identificarse como “occidental”, dejando a *las otras* -¿las que no pasaron por el Edipo?- fuera de la Historia, como ocurre en Hegel): la hace sin condicionamientos heterónomos, y es una Historia cuya culminación política, se nos dice, sería la Democracia Liberal; por otro lado, la Tragedia es *al mismo tiempo* una advertencia contra la ilusoria omnipotencia de tal racionalidad, contra la pretensión de que todo lo real quede disuelto en la Ley “positiva”, contra el desconocimiento de que, si bien no es posible vivir *sin* Ley, ella no *alcanza* a dar cuenta de lo real, y lo real se toma *venganza* (a veces con violencia inaudita) de ese desconocimiento del conflicto fundante.

Hay también, ya lo hemos apuntado, un significado político de la Tragedia -especialmente de la de Edipo- que está mucho más cerca nuestro: aquella omnipotencia de la Razón conlleva un impulso de *dominación* (sobre la Naturaleza, sobre los otros hombres), bajo la lógica de lo que la Escuela de Frankfurt ha hecho famoso con el título de *racionalidad instrumental*. Edipo es también, a su manera, el origen de la racionalidad instrumental, “técnica” (que, como hemos visto, por distintas vías Nietzsche, Heidegger o Adorno, menos cautos que Weber, hacían retroceder hasta Sócrates), si bien para que ella llegue a transformarse en completamente hegemónica harían falta las condiciones socioeconómicas, políticas e ideológicas que darían lugar a la modernidad capitalista. Lo cual requirió, por supuesto, una profundísima transformación de la subjetividad, profundización de *uno* de los aspectos de la subjetividad política fundada por Edipo: el de una ideología que interpela al Sujeto en su omnipotencia creadora, “consciente” y autónoma, para mejor ocultar la heteronomía de su posición de *dominado* en la sociedad desigualitaria. En la modernidad, y hasta nuestros días, eso se expresa por ejemplo -para volver sobre ello- en la figura jurídico-política del Contrato, es decir de una pretendida “libertad individual” por la cual los sujetos “autónomos” *acuerdan* cuál será el orden de la *polis* que los dominará. La Tragedia “moderna” (si es que tal cosa existe: el asunto es motivo de controversia) en cierto sentido expresa -lo hemos sugerido en otra ocasión en el ejemplo de *Hamlet* - el “duelo” de la pérdida del *oikos* en favor, definitivamente, del orden positivo del Contrato. Quizá su más agudo teorizador sea de nuevo Walter Benjamin, con su análisis de la *alegoresis* del drama barroco expresando las ruinas del *oikos* y fundando una modernidad racional-instrumental que niega sus propios fundamentos en *lo* político arcaico.

Pero siempre podemos volver -también nosotros “alegóricamente”- a la matriz de la Tragedia para comprobar lo ilusorio de esa negación, de esa omnipotencia de la Razón instrumental, y entender mejor aquella famosa frase que, quizá a modo de *lapsus*, fue pronunciada (no por un poeta ni por un filósofo, sino) por Napoleón Bonaparte, cuando decía que lo político *es* la Tragedia, en una época que ha per-

dido a sus Dioses. Quizá en ese retorno a los fundamentos de lo trágico desde adentro de una modernidad desgarrada (¿podemos nosotros decir hoy que lo trágico fue lo político en una época que aún conservaba a sus dioses, pero que ya había empezado a ponerlos en *cuestión*?) pueda entenderse también por qué la Tragedia ha sido metáfora y matriz de pensamiento para los tres pensadores “modernos” que con mayor coraje han bregado para denunciar a (y despojarnos de) esa omnipotencia de la Razón Instrumental que está en el fondo de la dominación: Marx, Nietzsche, Freud. ¿Es necesario recordar, una vez más, el célebre *dictum* marxiano?, la Historia se produce como si dijéramos dos veces: una como Tragedia, y otra como Farsa. Es un enunciado curioso y sintomático: Marx parece percibir oscuramente que la lógica de la Historia es más *trágica* que estrictamente *dialéctica*, al menos en la versión vulgarizada de una dialéctica “positiva”, que por la *Aufhebung* contiene y “resuelve” los términos de la contradicción; en la Tragedia el conflicto es irresoluble: lo que se mantiene en una suerte de “dialéctica en suspenso” -para abusar de una noción benjaminiana- es una *tensión* permanente entre los polos que es insoportable para la Razón Instrumental, y que por ello ha venido a expresarse en la *dialéctica negativa* -para abusar de una noción adorniana- de ciertas formas del Arte, empezando por el propio género trágico. Del *Arte*, y no -o al menos no en el mismo sentido- de la “Cultura”, eso que hoy está tan de moda y que *hoy* expresa el pleno reinado del instrumentalismo.

Todavía una referencia más, a propósito de Marx: “Tragedia” y “Farsa” son también dos géneros *ficcionales* (para nosotros, no para los antiguos ciudadanos de una *polis* que, al menos en apariencia, *creían* en los mitos escenificados en sus “ficciones”)¹. ¿Hace falta recordar de nuevo a Lacan?: “La verdad tiene estructura de ficción”. Pero entonces, ¿hemos recaído en el postulado postmoderno del mundo como pura “ficcionalización”, como cúmulo de imágenes virtuales, como completa estetización de la experiencia social, política, existencial o “cultural”? *Todo lo contrario*: una vez más, el retorno a la Tragedia debería servir para mostrar la *farsa* que pretende que ya no hay “fundamentos” de lo político, de lo poético, incluso de lo subjetivo. Paradójicamente, esa *farsa*, en el siglo XX (y nada indica que será diferente en el nuestro) se ha develado con su cara más trágica, en el sentido de esas tragedias colectivas que son Auschwitz o Hiroshima, pero también Vietnam, Argelia o Djakarta, los *desaparecidos* sudamericanos o Chechenia, el Golfo o Rwanda, Kosovo o Timor Oriental, y en general el genocidio casi sin precedentes que se oculta detrás de elegantes -y farsescos- conceptos académicos como los de “neoliberalismo” o “globalización”.

Sostendremos que es contra todo eso que es necesario volver a pensar los *fundamentos trágicos* de lo político, lo poético, lo “humano” en general. Y al que por ello pretenda imputarnos alguna clase de “fundamentalismo”, repetimos que le devolveremos la acusación con una fórmula muy simple: es justamente la ilusión negativa (una negativa que sin duda tiene su razón de ser en nuestra condición histórica, pero que no por ello es menos interrogable) a pensar los fundamentos

lo que produce el fundamentalismo como “retorno de lo reprimido”, como venganza del *oikos* contra los extravíos de la Razón Instrumental.

Edipo, en efecto, todo el tiempo razona, discurre, calcula; y, sobre todo, quiere saberlo *todo*: es justamente ese afán de conocimiento calculador, de racionalidad “con arreglo a fines” -el objetivo es, en definitiva, mantenerse en el poder- lo que lo pierde, produciendo el “retorno de lo reprimido”, de lo que (como se lo advierte Tiresias, representante de la tradición) no *debía* ser sabido. Sucumben, pues, a la ilusión, otra vez “ideológica”, de que el individuo, en relación de equivalencia formal con los otros “individuos”, pueda sustraerse a las pasiones del Poder.

Que es lo que Hobbes, con o sin intención, terminará demostrando: que autorizando la pasión de *un solo* individuo -haciéndolo *por propia voluntad* Soberano de las pasiones- lo que se provoca es la más brutal de las dominaciones. Y que cuando ella, la dominación de las pasiones del Uno, se vuelva insoportable, son sólo las pasiones de los Muchos las que pueden cortar ese nudo gordiano. Cada experiencia revolucionaria que ha dado la Historia vuelve a poner en escena el dilema de Edipo: ¿confiar en la Razón? ¿Dar rienda suelta a las pasiones implícitas en el ritual de sacrificio? ¿Buscar el “justo medio”, el equilibrio preciso entre ambas? El Terror que espanta a Hegel o el Termidor que denuncia Marx son polos de esa oscilación pendular: el *exceso* en el apasionamiento revolucionario irreflexivo que liquida el necesario componente de racionalidad -que juega a una violencia fundadora sin Ley que la regule, como en los “neofundamentalistas”-, o el *exceso* de raciocinio instrumental que traiciona los objetivos más sublimes del proyecto original -que juega a una Ley que no se hace cargo de su propia violencia, como ocurre hoy en ese otro fundamentalismo de la “democracia del mercado”. Claro está que son ambos avatares de la lucha de clases; pero la metáfora trágica (o mejor: el camino descendente de la Tragedia a la Farsa) da cuenta de ciertos fundamentos “universales” -diversamente articulados según las transformaciones históricas de las relaciones de producción y sus formas político-jurídicas e ideológicas- de una dialéctica que frecuentemente parece palabra de Oráculo. En *Hamlet*, también lo hemos sugerido, esa “apertura” de una nueva época revolucionaria de la que habla el mismo Marx despliega nuevamente la gramática y la dramática de una *indecisión* entre la razón “contractualista” y el fondo oscuro de las pasiones que se agitan en los subterráneos de la Historia.

V.

La mejor explicación, la más “acabada”, está, sin duda, en Marx. Pero su prólogo más genial está -ya lo hemos insinuado, al pasar- en Spinoza. Es él quien -un siglo antes, y con más agudeza aún que Rousseau- advierte la falacia de fundar el Orden de la Ciudad sólo en el Uno y su Razón. Primero, porque no hay Razón que no esté atravesada, informada y aún *condicionada* por las Pasiones, has-

ta el punto de que a menudo lo que llamamos Razón no es sino *racionalización* - aunque sea un término muy posterior- de las pasiones. Segundo, porque no hay Uno que no sea simultáneamente una función de lo Múltiple: el “individuo” y la “masa” no son dos entidades preformadas y opuestas como querría el buen individualismo liberal; son apenas dos *modalidades* del Ser de lo social, cuya disociación “desapasionada” sólo puede conducir a la tiranía. Su asociación excesivamente estrecha también: bien lo sabemos por los “totalitarismos” del siglo XX. Pero justamente, ése es el *riesgo* de apostar a la autonomía democrática de las masas, que puede por cierto (de nuevo según los avatares de la lucha de clases) devenir en heteronomía autocrática *apoyada* en la manipulación de las masas.

Sin embargo, hay que ser claros: el totalitarismo “político” es un fenómeno “de excepción” en el desarrollo del poder burgués, mientras que ese otro “totalitarismo” fundado en las ilusiones de la “democracia” individualista-competitiva es su *lógica constitutiva y permanente*. Entonces, Spinoza tiene razón: la Farsa de la ficción contractualista a ultranza (Baruch, como se sabe, es/no es contractualista: ese debate no tiene fin, ya que habría que desplazar la lógica dicotómica impuesta por el liberalismo) reconduce sin remedio a la Tragedia del Uno soberano de las pasiones de Hobbes.

Entre los polos de la oscilación pendular, pues, Spinoza se rehusa a elegir: no por hamletiana indecisión, sino porque está convencido de que sólo la tensión irresoluble, la “dialéctica negativa” entre ambos ofrece la *oportunidad* (sin trampas garantías previas, como las del contrato racionalista) de una auténtica libertad para las masas. Su proyecto *es*, qué duda cabe, “racionalista”: se trata de la organización más “racional” posible del Estado. Pero, a su vez, esa *potencia* social que es el Estado debería ser, si se nos disculpa el mal chiste, una “pasión de multitudes”: un conjunto *realmente* social (y no el “Individuo” jurídico de Hobbes, separado, ajeno y superior a la “masa”) conformado por *potencias* individuales, sí, pero que precisamente se *potencian* en su asociación horizontal. Spinoza es un racionalista pero es también, y quizá sobre todo, un realista: de Maquiavelo ha aprendido lo que el propio florentino, más de un siglo antes, todavía no necesitaba tan urgentemente; a saber, una crítica implacable a la versión iusnaturalista “escolástica” que “concibe a los hombres no como *son*, sino como deberían ser”. Al revés, la “ciencia política” de Spinoza está fundada en una antropología que no le hace ascos al develamiento de la faz desnuda y brutal del poder que se disimula tras los ensueños de la Razón abstracta. La política debe ser la “ciencia” de la naturaleza humana *efectiva*, es decir de las *pasiones*, que son tan “necesarias” e inevitables como los fenómenos meteorológicos. Y aquí no se trata de lamentarse, sino de aprehender la complejidad de ese *fenómeno*: “No se trata de reír ni de llorar, sino de comprender”. El reconocimiento de la necesidad -que un siglo y medio después será la base de la libertad para un Hegel, quien calificara a Spinoza como “el más eternamente actual de los filósofos”-, es decir, la conciencia de que la realidad no necesariamente se comporta según las reglas de la razón

legisladora, es un antídoto “natural” contra las tentaciones de la *hybris* racionalista a ultranza, de la “racionalidad instrumental”.

También en este sentido Spinoza es un “antecedente” de Marx, funda un “horizonte” filosófico dentro del cual Marx se sentirá a sus anchas: al igual que el pensador de Treveris, el pensador de Amsterdam postulará a la historia de las sociedades como *inmanente* a las propias sociedades (como esa “autoridad” inscrita en el propio ritual fundador), y no como el producto de un gesto trascendente y exterior a su propio desarrollo; el juego dialéctico de la Razón y las Pasiones en uno, de las Relaciones de Producción y la “Superestructura” en otro, son el motor *móvil* de una “perseverancia en el Ser” (en un Ser que es cambio, devenir indetenible) que no puede ser eliminado ni neutralizado por una voluntad *externa* (ni Contratos, ni Manos Invisibles, ni Razones Puras, ni Espíritus Objetivos), que necesariamente debe atravesar los avatares del Conflicto (la lucha de clases, la guerra de los *conatus* o el conflicto entre “centros” y “periferias” en el mapa mundial): en todo caso, aquellas que aparecen como tales “voluntades externas” -los regímenes de gobierno, las formas político-estatales, las ideologías- son *momentos* de esa inmanencia conflictiva “proyectados” hacia un Cielo enigmático, con la finalidad inconsciente de *racionalizar* el movimiento aparentemente desordenado de la Historia, así como el *acto decisionista* del *demos*. Tanto en Spinoza como en Marx -y en este sentido ambos se apartan, uno antes y otro después, del Iluminismo a ultranza como del liberalismo contractualista- la “razón legisladora” tiende a *ocultar* su propio conflicto con esa otra “legalidad” que es el movimiento efectivo, material, de lo social-histórico.

Pero tampoco estamos aquí en ese terreno de la contingencia, por no decir del puro azar (y tampoco es así en la tragedia: no se puede confundir el azar con el Destino), en el que tantas filosofías *post* quisieran arrinconar al acontecimiento histórico: “Nuestra libertad no reside en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar o de negar; cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, tanto más libres somos” (Spinoza, 1980: p. 266). El filósofo de Amsterdam no autorizaría de ninguna manera, hoy, esa inclinación tan francesa por la ausencia de fundamentos o por el *significante vacío* que viene a “abrochar” -contingente o decisionalmente- un sentido a la Historia: la afirmación o la negación no-indiferente de las cosas es hija del conocimiento profundo de las causas que las determinan (Carassai, 1999). Spinoza no pone tanto el acento en las determinaciones particulares de la relación causa/efecto, sino en el hecho de que *haya* causas que producen determinadas cosas, *hechos*.

La filosofía política, en efecto, debe atender antes que nada a los *hechos*. Y los “hechos” (que no están realmente hechos, sino en tren de *hacerse*) dicen a las claras que los hombres están sujetos a sus afectos y a sus pasiones. La imagen de sus relaciones que se le presenta al observador es la del enfrentamiento y el conflicto; esta *dinámica de los afectos* que ya había sido exhaustivamente analizada

en la *Ética* no autoriza ninguna conclusión apriorísticamente optimista sobre la condición humana, ni mucho menos sobre su posible mejora. Tampoco hay lugar aquí para los *a priori* ni los imperativos categóricos, puesto que esos “hechos” se imponen por encima de los juicios morales.

Pero ello no implica -como es el propósito implícito de un Hobbes, por ejemplo- reducir la teoría política a una técnica pragmática del control de las conductas por parte del Soberano, y por lo tanto desautoriza asimismo la ilusión paralela de crear de una vez para siempre un orden estable y perfectamente previsible, como quien construye la perfecta demostración de un teorema en el pizarrón. Y la metáfora no es casual: tanto La República de Platón como el Leviatán de Hobbes están en cierto modo presididas por la matriz geometrizable; es cierto que también para Spinoza la geometría y las matemáticas pueden ser el orden de demostración nada menos que de la ética. Pero nunca de manera absoluta y autosuficiente: siempre está condicionado por su fundamento “irracional”, por eso que Horacio González (1999), con una expresión feliz, ha llamado “las matemáticas acosadas por la locura”, y donde los ataques a la retórica y a los disfraces “poéticos” de la Naturaleza pueden entenderse no tanto como una voluntad de exclusión de las mismas a la manera platónico-hobbesiana, sino más bien como una manera de decir que ellas y la “locura” están siempre ahí, condicionando nuestra razón, y que más vale hacerse cargo de esa verdad que negarla “edípicamente” y luego sufrir sus consecuencias sorprendidas: “Entre las matemáticas y la locura (Spinoza) elige las matemáticas sólo para que la locura sea la sorda vibración que escuchamos cada vez que una demostración imperturbable y resplandeciente se apodera de nosotros”.

Incluso una noción como la de *derecho* (empezando, desde luego, por el “natural”) pierde aquí el carácter normativo que le ha dado el iusnaturalismo tradicional para transformarse en la capacidad o fuerza efectiva de todo individuo en el marco global de la Naturaleza. La realidad es concebida en términos de *potencia* -y obsérvese la ambigüedad del significante: “potencia” es tanto “fuerza” o “poder” como, más aristotélicamente, lo que aún debe devenir en *acto*. Pero la Potencia, esa capacidad de persistir en el Ser, de *existir*, es una absoluta *auto-posición* inmanente al propio Ser. Si su origen es Dios, Dios no está en ningún lugar “externo” a la manifestación de las “realidades modales”, de los *modos* del Ser, desde la Naturaleza hasta el Estado. No es extraño que para la escolástica tanto cristiana como judía Spinoza sea un Hereje, una suerte de “panteísta” (Toni Negri no tiene inconveniente en calificarlo de *materialista radical*) que atenta contra la Trascendencia Metafísica en favor de una ontología del movimiento perpetuo. De la alegoría judeocristiana Spinoza retiene la apertura del tiempo histórico; pero la mantiene, y ésta es su imperdonable herejía, como apertura permanente, llevando la lógica de la alegoría hasta sus últimas consecuencias. No nos detengamos ahora en esto: retengamos tan sólo que es esto lo que lo llevará a Althusser a definir en términos spinozianos su noción de “estructura”: aquello que,

al igual que el Dios de Baruch, no se hace presente más que en sus efectos, no se muestra más que en su Obra, y está por lo tanto en permanente estado de apertura y transformación. En suma: el Ser es *praxis*.

Lo Político, pues, se define por el esquema físico de la “composición de fuerzas”, de la mutua “potenciación” de los *conatus* (de ese esfuerzo por la perseverancia en el Ser) individuales acumulándose en la potencia colectiva de la *multitudo*, y en la cual los “derechos naturales” no desaparecen en el orden jurídico “positivo” del Estado, sino que producen una *reorientación* de la “potencia colectiva” que *es*, en última instancia, el Estado. Un Estado sin duda *informado* por la Razón, pero por una racionalidad que se hace consciente de su relación de mutua dependencia con las pasiones y los *conatus*. Más aún: se hace consciente de que esa relación *es* la Razón, la única posible racionalidad material liberada de su *hybris* omnipotente. La filosofía política de Spinoza es, en un cierto sentido, decididamente “edípica”: apuesta a la libertad de pensamiento y razón contra el peso inerte del Dogma tiránico, cerrado sobre sí mismo, *acabado*. Pero sortea la trampa de la “ignorancia” -o mejor: de la *negación*- edípica de las pasiones, volviéndolas *en favor* de la actividad de un Sujeto colectivo *inseparable de* (consustancial a) el propio Estado, en una especie de (otra vez) anticipatorio desmentido de la ideología liberal que opone el individuo atomizado de la “sociedad civil” a la Institución Anónima e impersonal del Estado.

¿Estamos hablando, aún a riesgo de incurrir en anacronismo, de una “democracia de masas”? En verdad, estamos hablando de algo mucho más originario y fundante: de la constitución del poder del *demos* como tal, en la medida en que en la arquitectura teórica spinoziana, él *no puede* ser “descontado” -para volver a esa noción de Rancière- de la estructura de lo político sin que todo el edificio se derrumbe. La inmanencia de la teoría, la inmanencia de esa potencia fundadora a la existencia misma de una politicidad inscrita en la propia perseverancia del Ser social, no deja alternativas y no tiene, por así decir, lado de afuera; el poder que concibe Spinoza es -lo dice él mismo- *absoluto*, pero en el sentido (todavía hoy incomprensible, salvo que uno *realmente* pudiera imaginarse el “comunismo” de Marx) de que es el poder de la *totalidad plural* puesto en acto de movimiento y en práctica de interminable re-fundación de la *polis*. Allí, Hamlet “decide” una y otra vez, y Edipo se reintegra al coro.

VI.

Deberemos dejar para otra vez un intento de respuesta -aunque fuese puramente teórica- a una pregunta fundamental: ¿qué significaría, *aquí y ahora*, un *conatus* de recuperación de lo político, de esa potencia fundadora de la *multitudo*? “Ahora” es este tiempo en el que se verifica el fracaso estrepitoso de las promesas de la política occidental moderna -y no solamente la del “retorno neoliberal” de

las últimas décadas, aunque él sea particularmente virulento- para pacificar la convivencia humana y lograr el máximo bienestar de las sociedades. El olvido de *lo* político que ha supuesto el triunfo de *la* política así entendida -y la imposibilidad, por otra parte, de dejar de hacer *alguna* política en las condiciones que hemos recibido- es también el olvido del “ritual de sacrificio” con el que Occidente se construyó su política (estoy terminando de escribir esto un 12 de octubre, día de ¿cuál raza?), y que hoy culmina con ese elegante eufemismo académico que se denomina “globalización”: algo que, aunque evidentemente ha cambiado de modo sustancial en muchos aspectos y muchas veces, para nosotros empezó hace exactamente 508 años. “Aquí” es, pues, un *espacio* preciso de *situación* de lo político: antes, cuando había otros dos, a *este* Mundo se lo llamaba Tercero; ahora, que (se nos dice) hay sólo uno, se lo llama “periferia”, “postcolonialidad”.

No importa mucho: hacerse cargo de la engañifa cínica que supone la unificación discursiva en el vocablo “globalización”, supone que es -debería ser- un espacio privilegiado para un nuevo ritual fundacional que desnude el *vacío* que está en el centro de semejante pretensión totalizante. “Pretensión” fracasada y sacrificio fallido, puesto que *ni siquiera hay*, verdaderamente, tal “globalización”: como lo ha mostrado, entre otros, Samir Amin, la *mundialización capitalista* (una manera menos académicamente correcta, pero más políticamente precisa, para traducir la “globalización”) puede serlo de los mercados financieros, de la circulación de mercancías, sin duda de la información y los medios de comunicación de masas, hasta cierto punto de las lógicas productivas (las que quedan); pero de lo que no hay, *ni puede haber* en las condiciones actuales, es “mundialización” *de la fuerza de trabajo*: el capitalismo mundial, casi por definición, necesita mantener cuotas diferenciales de extracción de plusvalía y de “intercambio desigual” de los costos laborales en sus diferentes regiones. La “polarización” social al interior del sistema (mundial) en su conjunto, pero *sobre todo* entre “centros” y “periferias” ha sido siempre una condición para contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y la comparativa parálisis de la acumulación; y lo es mucho más ahora, justamente porque dicha polarización también agravada en las sociedades “centrales” produce en ellas una tendencial pérdida de legitimidad, que sólo puede ser parcialmente compensada por una “conciencia” de que *al menos* en la sociedad “central” hay más trabajo, y relativamente mejor pago, que en la “periferia”. De modo que la necesidad de mantener un régimen de *apartheid* no declarado (y expresado *de hecho* en la violencia inaudita contra los inmigrantes turcos en Berlín, senegaleses en París, marroquíes en el sur de España, chicanos en EE.UU., y también bolivianos o paraguayos en Buenos Aires) es una necesidad político-ideológica, y no sólo económica en sentido estrecho -y es otro ejemplo, analizable bajo la lógica del fetichismo marxista y freudiano, de que el Todo debe “descontar” de su propia autoimagen la Parte que hace posible su existencia. Da la casualidad que las mayores tasas de plusvalía mundiales se obtienen en las regiones antes coloniales y ahora “semi”/“neo”/“post”-coloniales:

en todo caso, en las regiones *étnicamente diferenciadas* (incluyendo algunas etnias “emergentes” luego del derrumbe de la *otra* “globalización” dirigida por la URSS) respecto del “centro” blanco y “noratlántico”. Y tenemos el círculo completo: la principal y más agresiva forma actual de “neofundamentalismo” -que afecta en sus propias posibilidades de vida a miles de millones de personas- es lo que podríamos llamar el “racismo laboral” de los países “centrales”, que es simultáneamente un producto de la “globalización de clase” y un obstáculo para una auténtica “unificación multicultural” del mundo.

Como dice Balibar, la principal interpelación ideológica en el mundo de hoy pasa por una *etnificación de la Nación* (la nación es sinónimo de *una* etnia), similar a la de los “superados” nazifascismos, y opuesta a la clásica *nacionalización de las etnias* -mucho más “democrática” e inclusiva, aún con sus violencias, y aunque sirviera a los intereses de las nuevas clases dominantes-, característica de las construcciones nacionales “burguesas” del siglo XIX.

No es para nada extraño, en este contexto, el resurgimiento de los nacionalismos étnicos “agresivos”, demonizados como regresiones irracionales hacia lo que aquí hemos llamado *rituales de violencia fundacional*, pero pasando por alto que no hay tal “regresión”: ellos son más bien una *huida hacia adelante*, y sus razones de emergencia no son en absoluto “pre-modernas”, sino estrictamente (si hay que atenerse a ese lenguaje lamentable) *post-modernas*, como producto de la mundialización “desigual y combinada”. Es por *esto* -porque son un testimonio de la desesperación provocada por su exclusión necesaria y constitutiva, desesperación de la que se muestran incapaces de salir- que son objetivamente cuestionables, y no porque sean “regresivos”, en el sentido de que busquen el *retorno* de un Imaginario fundacional. Si hicieran esto último (si lo hicieran *además* de protestar legítimamente por su exclusión, pero apuntando esa protesta a la denuncia de que, por las razones ya apuntadas, la inclusión es *imposible* para el sistema) quizá podrían, como se dice, “atravesar el síntoma” y articular verdaderamente un *lo* político orientado hacia lo que el propio Amín llama la *desconexión* de las políticas dominantes, generar esa “alternativa al pensamiento único” que tanto se pide desde unos sectores “progres” que sin embargo están alegremente dispuestos a despachar el fenómeno de los “nuevos nacionalismos” como pura irracionalidad o locura colectiva, justamente sin analizarlos en su valor de *síntoma*. Y la primera lectura “sintomática” -para retomar esa olvidada noción althusseriana- que debería hacerse se vincula al interrogante de si el mayor éxito de la *ideología* de la “globalización” (éxito no necesariamente buscado, como suele suceder) no será precisamente el deslizamiento de lo que podrían ser nuevas y refrescantes formas de búsqueda de un *ritual fundacional* comunitario y “popular” -que, haciendo de necesidad virtud, viera en los “vacíos” identitarios generados por la mundialización una oportunidad de surgimiento de un nuevo Imaginario- hacia un nacionalismo “religioso” (y no “*sagrado*”, en la acepción que le hemos dado más arriba) que sólo puede producir sacrificios falsos o fallidos -por ejemplo, actos de

terrorismo elitista, sustitutivos de una auténtica movilización de la *multitudo*-, brindando las mejores excusas para los mamarrachos reaccionarios disfrazados de teoría política, como la hipótesis fetichista de un “choque de civilizaciones” hecha famosa por el profesor (y ex asesor de la CIA) Samuel Huntington: ¿qué mejor ejemplo de *etnificación*, y de pasaje de la Tragedia a la Farsa?

Porque, sea como fuere, el *fracaso* de la mundialización capitalista (“fracaso” no, obviamente, para quienes se benefician de ella, sino como programa “civilizador”) ha puesto paradójicamente sobre el tapete un debate que *tanto* la derecha neoliberal como la izquierda “clásica” creían ampliamente superado, y que se nos aparece como el debate sobre *lo* político en nuestra *situación*: el del cruce de la cuestión de *clase* con la cuestión *nacional* (y “anticolonial”, en un sentido mucho más amplio que el que tenía en las épocas del colonialismo territorial y político-militar directo, así como el concepto de lo “nacional” tiene que ser hoy redefinido para abarcar intersecciones culturales e identitarias que no necesariamente se recubren con un territorio exclusivamente jurídico, pero que deben tomar muy seriamente en cuenta las historias particulares en su relación tensionada con la “totalidad” mundial). Es evidente que esa cuestión no puede pensarse de la misma manera que hace treinta años. Pero ello no obsta para que deba *pensarse*: la simple expresión de deseos de que la cuestión nacional ha sido “superada” o es obsoleta, apenas alcanza el rango de pensamiento mágico, que opera una fabulosa denegación de realidades cotidianas más que palpables. Quiero decir: que yo sepa, aún en esta era de rabiosa “mundialización capitalista”, las naciones y sus aparatos administrativo-represivos e ideológicos del Estado no han dejado de existir, e incluso se han reforzado. ¿O alguno de nosotros puede viajar sin pasaporte y/o DNI *nacionales*? ¿O los cortadores de ruta salteños son reprimidos por las fuerzas de la OTAN y no por la Gendarmería *nacional*? ¿O aquellos turcos de Berlín son quemados por alguna otra invocación que la de pertenecer a una determinada *nacionalidad* que no es la de los piromaníacos de turno? ¿O las bombas sobre Kosovo, que sí son de la OTAN (o las que hoy mismo, también mientras escribo esto, caen sobre los palestinos, y tal vez mañana, mucho más cerca de nosotros, caerán sobre Colombia), no caen sobre los que, mal o bien, pretenden todavía ser una *nación*? Para ponernos un poquitín más teóricos: ¿o la mundialización capitalista “trunca” (como hemos visto que la llama Samir Amin haciendo referencia a que la famosa “globalización” *no alcanza* al mercado de trabajo, ya que el sistema *mundial* necesita mantener diferencias *nacionales* de extracción de plusvalía) no ha creado acaso nuevas tensiones *nacionales* que generen alteraciones en el “mapeo” de centros y periferias? Y el FMI o el Banco Mundial, ¿es tan seguro que sean solamente entidades *mundiales* y no asimismo las principales herramientas de dominación de la clase dominante *nacional* norteamericana -que por supuesto tiene socios en todas las *naciones* del mundo, incluido el ex Tercero? No hay duda que el carácter actual de la mundialización demanda respuestas y acciones de resistencia también “globales”, como se han visto re-

cientemente en Seattle o Praga¹². Pero, poniendo el entero peso de la prueba en esa “globalidad”, ¿no quedamos encerrados, por así decir, en la vereda de enfrente del discurso dominante? Porque es perfectamente cierto que en buena medida las *decisiones* se toman a nivel “global”, con independencia de que afecten a territorios que todavía son formalmente *naciones*. Pero vamos a ver: los gobiernos *nacionales*, elegidos en elecciones *nacionales* y sostenidos (o no) por fuerzas armadas y de seguridad *nacionales*, ¿nada tienen que ver con la aplicación de esas decisiones *mundiales*? Y si es así ¿las grandes cuestiones de *lo* político no tienen que plantearse simultáneamente en el plano nacional y en el mundial, en el de la “globalidad” y el del “análisis concreto de la situación concreta”? ¿No correremos aquí el peligro de en cierto modo *olvidar* las responsabilidades locales, *nacionales*, en nombre de la “mundialización” de la lucha?

¿No tenemos acaso -como ciudadanos llamados *nacionales*, al mismo tiempo que como defensores de una centralidad de la cuestión de *clase*- el derecho y el deber de re-fundar una idea propia para *nuestra(s) nación(es)*, al menos mientras ellas sigan existiendo “formalmente”? Ni el mismísimo Marx -ni hablemos ya de Lenin o Trotsky-, con todo su internacionalismo proletario, y pese a lo que digan sus detractores (especialmente los de “izquierda”), estuvo nunca desatento a los problemas de ese cruce entre nacionalidad y clase: véanse, si no, sus textos sobre las revoluciones “nacionales” de 1848 -la cuestión de los Balcanes, de Polonia, de Austria-Hungría, de Yugoslavia, hoy de nuevo a la orden del día (y resistiremos la tentación de hablar del “retorno de lo reprimido”)- o la cuestión irlandesa, que le dio un giro dramático -hoy alegremente desestimado por los “marxistas” que quedan- a su teoría de que la cuestión nacional era *puramente* “burguesa”, y de que un nacionalismo “proletario” era una ilusión ideológica necesariamente reaccionaria.

Y, de cualquier manera, como hubiera dicho el mismísimo Spinoza, la realidad no suele acomodarse complacientemente a los dictámenes de nuestra Razón normativa -ése es, también, su sustrato *trágico*, que tantas veces nos enfrenta con dilemas que preferiríamos descartar-, ni siquiera la más preclaramente “marxista”. Quizá, en muchas ocasiones, haya que preferir a la Razón, y repetir el célebre “peor para la realidad”; pero el hecho es que hoy, justamente, hay que insistir en esto hasta el cansancio: es la *mundialización* capitalista la que ha puesto en las primeras planas la cuestión nacional. Los principales conflictos que tiene que resolver la “globalización” no son -al menos, no lo son *todavía*- los planteados por los movimientos “globales” de resistencia en Seattle, Praga o Porto Alegre (con toda la importancia que esa resistencia tiene, y que debe ser apoyada y profundizada por todos los medios), sino los que la propia “globalización” (se) ha creado, generando en nuevas “periferias” vocaciones de construcción nacional que hace un par de décadas hubieran sido impensables. Descartar a la ligera esta “contradicción” entre las simultáneas tendencias a la unificación “globalizadora” y la fragmentación étnica y “sub-nacional” de las viejas naciones es no tan sólo

desinterés político sino también (en el mejor sentido) filosófico: se trata, una vez más, del conflicto irresoluble entre el “Universal abstracto” y los “particulares concretos” que -desde Hegel y Marx hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Lukács o Sartre- viene planteándose desde siempre el mejor pensamiento de izquierda.

A lo cual hay que agregar, desde luego, las antiguas “vocaciones” no resueltas, como las de los palestinos, irlandeses, vascos y demás. Va de suyo que en esta bolsa no todos los gatos son pardos, y que hay que establecer prolijas diferencias, en varios registros simultáneos: si la “vocación” vasca es, en las actuales condiciones, estrictamente *imposible* -y de allí su desesperación irresponsablemente terrorista- la palestina es no menos estrictamente *necesaria*; hasta que no exista un Estado autónomo palestino, por más “burgués” que sea, no habrá paz en la región: menospreciar desde la izquierda esta realidad insoslayable sólo porque se trata de “nacionalismo” (cuando ni siquiera es exactamente eso: hay que ser el peor de los ciegos para no ver que el conflicto *nacional* palestino-israelí es una cuestión *mundial*) equivale a hacerse cómplice de que allí se siga masacrando a niños civiles, mientras nos encogemos de hombros porque la dirección del conflicto no es “proletaria”, por lo tanto no es asunto nuestro: ¿alguien que se llame de “izquierda” está dispuesto a asumir esa responsabilidad? Por supuesto que -es de prever- esa “vocación” tendrá una orientación “objetiva” muy diferente según la hegemonice Arafat o la comunidad popular oprimida de los palestinos en su conjunto. Pero negarse a *pensar* la cuestión es dejársela a los Arafat, a los Sharon y, ni qué hablar, a los Clinton-Bushes.

Está claro: no es cosa de olvidar, tampoco, que el concepto de *Nación* es asimismo una cierta invención moderna, consustancial al concepto de *Estado* (el “Estado-Nación”) tal como fue definido por la burguesía en su etapa heroica de conquista del poder, o que el nacionalismo burgués sirvió también para generar una falsa unidad entre las clases antagónicas; y está igualmente claro que *nuestras* naciones (las de África y América Latina en particular) carecen -en cuanto a su definición jurídica, política y territorial- de la sustancialidad histórica de las naciones “centrales”, puesto que en gran medida fueron creadas “artificialmente” por el *mismo* proceso de expansión colonial que contribuyó a consolidar las naciones centrales en tanto Estados nacionales “burgueses”. Pero esa *ficcionalidad* histórica no le quita un gramo de peso al hecho de que muchas veces en la historia la (imaginaria) identidad de los “sectores populares” se haya articulado alrededor de esa *bandera* -valga la expresión-, haciendo de ella el espacio concreto, el *hic et nunc* de la lucha de clases, en el sentido más amplio posible. Decir que el hecho mismo de que la lucha de clases se organice sobre la definición del concepto de *nación* -sin por lo tanto directamente *romper* con esa mentira burguesa- muestra el completo triunfo de la ideología dominante, es desestimar con ligereza una dialéctica harto compleja cuyo resultado no puede definirse de antemano, pero cuyos sujetos -como cualquier soñante o cometedor de un *lapsus*- tienen que

partir de una historia para poder reapropiársela y “superarla”. A veces también en este terreno la verdad tiene estructura de ficción. Y la “verdad” -en esto sí no podemos ser sustancialistas- es un campo de batalla, del cual se puede huir, pero al que no se puede ingresar impunemente.

Otra cosa, completamente distinta, es tomar la palabra *Nación* como “significante vacío”, abstracto, despojado de todo contenido de clase (y de “género”, “etnia”, “orientación sexual”, “subcultura” y todos los otros particularismos que ahora se nos exige incluir en el cuadro), para ejercer sobre él una *decisión* “autodada” y fetichistamente homogeneizante, “abrochándolo” a cualquier sustancialidad pretendidamente universal que -como lo sabemos de sobra- termina siempre beneficiando a las clases dominantes “nacionales” y mundiales. Y otra cosa, también completamente distinta, es recurrir al seudolacanismo *light* para refregarnos por nuestras distraídas conciencias teorizantes que toda ilusión “identitaria” (sea ésta una “identidad” de Sujeto, de clase, sexual, cultural, étnica, nacional) es una pura creación del Imaginario, una “ilusión sin porvenir”.

¡Como si no lo supiéramos suficientemente! (y si lo hemos olvidado, ya se encargarán nuestros propios síntomas, en todos esos rubros, de desilusionarnos). Pero ¿qué porvenir podemos augurarle a una Simbolicidad que no haga pie en su fundamento imaginario? En pos de *lo* político, hay formas del *ya lo sé, pero aún así...* que se requieren para *actuar*, como esas formas de “esencialismo estratégico” deliberadamente asumido que rescata Spivak, y que ya *sabemos* que están destinadas a disolverse una vez que han cumplido operativamente su función para *lo* político. Renunciar, por mero prurito filosófico, a un imaginario fundador (y re-fundador, tantas veces como haga falta) de una “identidad” que permita adquirir una *posición* en el conflicto, equivale a hacer del campo de batalla un campo orégano para el otro (*lo* político, hemos dicho, no tiene lado de afuera: o lo hacemos nosotros, o nos aguantamos el que hace el adversario): esa es *la* política del que alguna vez, en otro lado, definimos como *Hystericus*, aquél que, puesto que no cree en la “identidad”, termina siempre *identificándose* al otro, con el único objetivo de sentirse traicionado.

Otro tanto puede decirse del propio *Estado*. Que su falsa “representatividad” y su separación histórica de la sociedad, disfrazada de defensa de los intereses universales, sean una construcción ideológica de las clases dominantes para mejor ocultar que ese aparato sirve a sus intereses particulares, tampoco le quita un gramo de peso -más bien se lo agrega- a la importancia de la lucha por la re-fundación de un “Estado nacional” fuerte, cuyo contenido sea preferentemente el de la *democracia absolutista* de la potencia de la *multitudo*, pero que mientras tanto al menos brinde un máximo posible de protección contra la violencia del mercado “global”, la pobreza, la catástrofe sanitaria y educativa y la mediocrización de la política. *Exigir* todo esto (que es lo contrario de “esperarlo”) no es mostrar ninguna confianza en la buena voluntad del Estado burgués: es ejercer el *derecho* y

el *deber* de nuestra condición de *zoon politikón*. Otra vez: no se trata *solamente* de las “micropolíticas” más o menos foucaultianas, de que lo político no pasa por el Estado -como le gusta admonizar a Badiou-, sino de que el Estado *ahí está*, en manos de quien está. Desde luego, es *simultáneamente* imprescindible inventar esas “nuevas formas de hacer política” que se invocan ceremoniosamente cada vez que aparece una crisis, puesto que sería ingenuo pensar que *este* Estado, tal cual es, y siendo los intereses a que responde lo que son, va a responder afirmativamente a nuestras exigencias.

¿Qué forma tomará -cuando termine de articularse- esa recuperación de una pasión por el Imaginario fundante, esa voluntad de retorno a la dimensión de *lo* político? No podemos saberlo con exactitud. Sin duda no será -ni creo que queramos que sea- la forma del *Negara* balinés, que al principio de este texto tomamos como *pre-texto* más o menos alegórico para extremar una diferencia con nuestra forma-Estado actual, y pasando por alto -pequeño pecadillo de relativismo cultural- la innegable cuota de injusticia que entraña *ese* ritual de sacrificio (para las tres viudas del Rey, por empezar).

Pero “no saberlo con exactitud” no significa actuar desde la pura indeterminación o contingencia. No se trata de que no debamos utilizar *las* políticas a nuestra disposición, o las que seamos capaces de inventar, siempre que no subordinemos a ellas el horizonte de *lo* político. Y respecto de esto, para ser claros: términos como “fundacional”, “re-fundación”, etcétera, que hemos usado profusamente para acentuar nuestra concepción de *lo* político en oposición a la ideología dominante (con sus matices de “izquierda”, “centro” y “derecha”) que pretende que puede haber política sin fundamentos -política “formal”, puramente “representativa”-, no significan que consideremos que está *todo* por “fundarse”. *Tenemos*, los “periféricos”, unas naciones, y unas “identidades” (o identificaciones) conflictivas de clase -y étnicas, de género, etcétera- todavía articuladas *nacionalmente*, como producto de historias particulares aún cuando, como hemos visto, esas historias nunca sean del todo realmente *nuestras*: pero eso, como diría Sartre, no quiere decir que nosotros no hagamos nuestra historia, sino que los otros *también* la hacen; en general, en nuestra historia, los “otros” la han hecho *más* que nosotros. Es por eso que, partiendo de ella, necesitamos recuperar, teórica y prácticamente, un imaginario de *lo* político que se instale en el centro del conflicto fundamental, *trágico*, que supone la re-creación de nuestra *polis*. Y ya que hemos vuelto a mencionar el nombre de Sartre, para terminar no podríamos nosotros decir mejor que él -como lo dijo muy poco tiempo antes de su desaparición- el espíritu de lo que ha venido planeando en estas líneas: “El mundo de hoy se nos aparece horrible, malvado, sin esperanzas. Esta es la serena convicción de un hombre que morirá en ese mundo. No obstante, es justamente a eso a lo que me resisto. Y sé que moriré esperanzado. Pero es necesario crear un fundamento para la esperanza”.

Bibliografía

- Amin, Samir 1997 *Los Desafíos de la Mundialización* (México: Siglo XXI).
- Aristóteles 1989 *La Política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).
- Balibar, Etienne 1991 *Race, Nation, Classe* (Paris: La Decouverte).
- Bataille, Georges 1967 *El Erotismo* (Buenos Aires: Sur).
- Benjamin, Walter 1971 “Crítica de la Violencia” en *Angelus Novus* (Edhasa).
- Benjamin, Walter 1985 *Origen del Drama Barroco* (Madrid: Taurus).
- Benjamin, Walter 1979 “Tesis sobre Filosofía de la Historia” en *Discursos Interrumpidos* (Madrid: Taurus).
- Calvet, Jean-Louis 1973 “Le Colonialisme Linguistique en France” en *Les Temps Modernes* N° 324/5/6.
- Carassai, Sebastián 1999 “Apología de lo Necesario” en Horacio González, compilador, *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Spinoza* (Buenos Aires: Altamira).
- Dotti, Jorge 1999 “From Karl to Carl: Schmitt as a reader of Marx” en Chantal Mouffe, compiladora, *The Challenge of Carl Schmitt* (Londres: Verso).
- Dussel, Enrique 1998 *Ética de la Liberación* (Madrid: Trotta).
- Geertz, Clifford 2000 *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX* (Barcelona: Paidós).
- Girard, René 1975 *La Violencia y lo Sagrado* (Barcelona: Anagrama).
- Godelier, Maurice 1998 *El Enigma del Don* (Barcelona: Paidós).
- Goux, Jean-Joseph 1999 *Edipo Filósofo* (Buenos Aires: Biblos).
- González, Horacio 1999 “Locura y Matemáticas”, en Horacio González (compilador) *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Spinoza* (Buenos Aires: Altamira).
- Lacan, Jacques 1971 *Escritos I* (México: Siglo XXI).
- Laclau, Ernesto 1989 *Hegemonía y Estrategia Socialista* (México: Siglo XXI).
- Lévi-Strauss Claude 1981 *Las Estructuras Elementales del Parentesco* (Barcelona: Paidós).
- Marx Karl 1967 *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (México: Grijalbo)
- Marx, Karl 1985 “El XVIII Brumario de Luis Bonaparte”, en *El manifiesto comunista y otros ensayos* (Madrid: Sarpe).

- Negri, Antonio 1992 *El Poder Constituyente* (Madrid: Prodhufi).
- Negri, Antonio 1993 *La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre Poder y Potencia en Spinoza* (Barcelona: Anthropos).
- Rancière, Jacques 1995 *El Desacuerdo* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Reik, Theodor 1949 *Il Rito Religioso* (Roma: Einaudi).
- Schmitt, Carl 1974 *Teología Política* (Madrid: Guadarrama).
- Schmitt, Carl 1983: *El Concepto de lo Político* (Madrid: Alianza).
- Smith, Anthony D. 1997 *La Identidad Nacional* (Madrid: Trama Editorial).
- Spinoza, Baruch 1980 *Tratado Teológico-Político* (Madrid: Alianza).
- Spivak, Gayatri Chakravorty 2000 *Critique of Postcolonial Reason* (Cambridge: Harvard University Press).
- Turner, Victor 1990 *La Selva de los Símbolos* (México: Siglo XXI).
- Veyne, Paul 1976 *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?* (Paris: Seuil).
- Zizek, Slavoj 1999 “Carl Schmitt in the Age of Post-Politics” en Chantal Mouffe, compiladora, *The Challenge of Carl Schmitt* (Londres: Verso).

Notas

1. Un notable y reciente análisis de los aspectos violentos de la función de la reciprocidad, que “aumenta y corrige” los clásicos estudios de Marcel Mauss, puede encontrarse en Maurice Godelier (1998). Sobre la relación entre esta problemática de la proto-legalidad del ritual y la de la Ley, desde una perspectiva completamente distinta, me parece percibir un razonamiento aprovechable en Lacan, cuando dice: “Partamos de la concepción del Otro como lugar del significante. Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Lo que formulamos al decir que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay un Otro del Otro. Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley)” (1971: p. 324). Más adelante, desde nuestra propia perspectiva, retomaremos el tema de la *impos-tura* del concepto de “representación” en el Estado moderno. Por ahora nos quedamos con la sugerencia de que el ritual como pura “enunciación” supone *ya*, como hemos dicho, una autoridad -siempre fallida y necesitada de recomienzo- *contra* el “capricho” del Otro.

2. Es muy interesante el paralelo que podría trazarse entre este razonamiento y el de Althusser (sin duda extraído de Gramsci), a propósito de que la Ideología no está en ninguna otra parte que en su inscripción *material* en las prácticas, conductas e instituciones de los sujetos sociales. La “tercera pata” es aquí la de los antropólogos, que insistentemente nos recuerdan que no hay mitos que *luego* se “actúan” en rituales, sino que el orden lógico es el inverso: son los mitos los que vienen a “explicar” -desde “afuera”- la *praxis* “enunciativa” (casi podríamos decir “performativa”) del ritual.
3. En *El Enigma del Don*, Maurice Godelier analiza cómo en las instituciones conocidas como *potlatch* o *kula*, la *obligación* del intercambio está determinada, justamente, por la *prohibición* de intercambiar ciertos objetos misteriosos (que sólo el iniciado conoce), objetos sagrados que son los que otorgan su “identidad” a la correspondiente sociedad. Los objetos intercambiados son, en cierto modo, *sustituciones* para resguardar el enigma de lo sagrado, de aquello que le da a la sociedad “X” su absoluta *diferencia*, su “razón de Ser”.
4. Y vale la pena recordar aquí que la Democracia, para Aristóteles, no es *de ninguna manera* el “gobierno de la mayoría”, como ha traducido una tradición liberal que damos por naturalizada, sino el *poder* (un término inquietante que traduce mejor el vocablo *kratos*) de los *pobres* (un término inquietante que traduce mejor el vocablo *demos*). Claro está que, por uno de esos azares incomprensibles, los pobres son siempre la mayoría. Pero eso es una contingencia histórica, no un principio filosófico-político. Si por otra contingencia inexplicable los pobres fueran una selecta minoría, la verdadera Democracia sería aristocrática. Y si hubiera *un solo* pobre, el que escribe esto sería... monárquico.
5. Es absolutamente asombrosa la similitud de este razonamiento de Marx con el del Freud de (entre otros textos, pero principalmente) “El Fetichismo” (en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva o Amorrortu). Que además allí Freud se refiera al poder político y religioso (“el trono y el altar”) hace todavía más verosímil la comparación, si uno recuerda -como lo haremos enseguida- que: 1) Marx, lejos de *reducir* la política a la economía (como pretenden sus detractores, y hacen muchos de sus seguidores), lo que hace es mostrar su estricta intimidad; 2) más aún, con un paso todavía más audaz, agrega el componente religioso (el capitalismo es “la religión de la mercancía”).
6. “Llamada”, porque parece ser que las tres cuartas partes de ese *pueblo* -y es difícil olvidar que este concepto es un producto de esa misma Revolución- que hizo la Revolución Francesa... no hablaba francés, sino gascón, bretón, occitano, *langue d’oeil*, vasco, etcétera. El francés, como lengua de unificación del Estado, fue impuesto por la propia Revolución, muchas veces a sangre y fuego. Que podamos reconocer en ello una *necesidad* de la construcción del Estado, a la cual ahora es fácil criticar retrospectivamente, no quita que sea otro excelente ejemplo de la “impostura” universalista (Calvet:1973).

7. Entiéndase que nuestro desacuerdo en este punto no empaña en absoluto nuestra admisión de que se trata de un ensayo notablemente riguroso y original.

8. Para profundizar en esta idea de una relación entre el mito de Edipo y los orígenes arcaicos del concepto de “nacionalidad” ver Anthony D. Smith (1997).

9. Esto es algo más que una simple metáfora. Enrique (1998) razona extensamente sobre la “falsa totalidad” originaria de Occidente a partir -entre muchas otras cosas- de la constatación, ampliamente documentada por él, de que la mayoría de los temas mítico-trágicos griegos, *incluido el de Edipo*, llegaron, a través de Egipto... de los bantúes de Africa centro-oriental.

10. No resistiremos acá la tentación de acudir a otra cita de Lacan: “Que el Padre pueda ser considerado como el representante original de esa autoridad de la Ley, es algo que exige especificar bajo qué modo privilegiado de presencia se sostiene mas allá del sujeto que se ve ocupado a ocupar realmente (subrayado nuestro) el lugar del Otro, a saber la Madre” (1979: p. 325).

11. “En apariencia”, decimos, como prudente cláusula de reserva: Paul Veyne, por ejemplo, vacila en responder afirmativamente a su propia -y retórica- pregunta: “¿Creyeron los griegos en sus mitos?”. Tanto mejor para nuestro argumento: eso significaría que la Tragedia se sitúa precisamente en el intervalo de *vacilación* en el que la frase de Lacan que seguidamente citaremos adquiere su sentido más profundo (Veyne, 1976).

12. Espero que esto quede perfectamente claro, ya que en estos días (cfr. *El Rodaballo* No. 11/12) he sido enfáticamente “acusado” de ser -perdón: de haberme transformado en- ...¡nacionalista! Dejando de lado el hecho de que semejante epíteto, enunciado sin más calificaciones, apenas puede ser tomado como descriptivo, francamente no veo por qué, para alguien que pretende pensar (mal o bien) lo político, sería un crimen de lesa izquierda ocuparse de la “cuestión nacional”. Máxime cuando, hoy por hoy, es una de las cuestiones que más pre-ocupa a tanta gente a nivel *mundial*.