

Anacronismo e irrupción

Vol 2, No 2 (2012)

Justicia en la Teoría Política Clásica y Moderna

Tabla de contenidos

Editorial

Editorial	PDF
Miguel Ángel Rossi	7 - 10

Artículos

Ley, justicia y tiempo por venir: Maimónides y el ideal mesiánico	PDF
Emmanuel Taub	11 - 33
El Estado de excepción. Egidio romano como antecedente de Carl Schmitt.	PDF
Martín D'Alessandro	34 - 57
«Mirarse a la cara»: venganza, memoria y justicia, entre Hobbes y Spinoza.	PDF
Sebastián Torres	58 - 88
Kant, la Revolución Francesa y el espacio público.	PDF
Susana Villavicencio	89 - 104
El problema de la justicia en la filosofía de la primera modernidad: en torno de las elaboraciones de Spinoza, Leibniz y Kant.	PDF
Marcelo Raffin	105 - 128
Por uma história imanente: estrutura do aparecer e relação contingente a partir de Hegel.	PDF
Gustavo Chataignier Gadelha	129 - 169

Contrapuntos

Justicia y Monadología: el roce entre el materialismo benjaminiano y la metafísica de Leibniz en la Crítica del Conocimiento.	PDF
Gisela Catanzaro	170 - 204
Justicia y violencia en la encrucijada jurídica. Pascal y Derrida como filósofos del descentramiento.	PDF
Gabriela Balcarce	205 - 218

Reseñas

Diego Tatián. Spinoza, el don de la filosofía.	PDF
--	---------------------

Cecilia Abdo Ferez, Mariana de Gainza

219 - 226

Entrevistas

[Insistir en Althusser. Entrevista a Warren Montag.](#)

Cecilia Abdo Ferez, Natalia Romé

[PDF](#)

227 - 241

Editorial

Llamamos a esta revista *Anacronismo e Irrupción* como un modo de afirmar, no sólo la consustancialidad de la Teoría Política y la historicidad, sino también nuestra forma particular de comprender e intervenir *en esa relación*.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad implica no limitarnos a comprenderla como un mero *corpus* de conceptos. Un corpus que incluyera – pongamos- al Estado, el poder, la dominación, las instituciones, y que definiría una frontera inamovible entre aquello que “pertenece” a la disciplina y aquello que no. Ese corpus existe y, sin embargo, poner todos esos conceptos juntos en una hoja en blanco no hace de un texto, un texto de Teoría Política.

Implica no entenderla tampoco como un *diálogo* entre autores reconocidos; diálogo incondicionado y metahistórico, siempre a la espera de ser reabierto por un lector igualmente abstracto. Ese diálogo, si existe, no podría obviar los silencios, los cortes y los malentendidos entre quienes logran, a veces, hablar.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad vuelve móviles las fronteras disciplinarias, las relativiza y las pone en tensión, aunque no las anula. Reivindicamos a la Teoría Política como un *hacer teórico siempre urgido* –de algún modo- por la “época”, como una forma de pensamiento no autosuficiente ni pasible de girar únicamente sobre sí, como un pensamiento que no puede ser sólo pensamiento del pensamiento, sino que tiene, como determinación, que vérselas con aquello que comprende poco y tarde, aquello que lo rasga y lo rechaza, que lo seduce y lo ningunea. Comprendemos a la Teoría Política como ese pensar interpelado por el tiempo, aunque éste, sin embargo, pueda existir sin aquel. Como un agregado que nadie solicita en estas formas académicas y que, no obstante, suele instrumentarse por los mismos que no lo reclaman, de otras maneras. Un pensar que a veces se vuelve

normativo, otras justificatorio, a veces simplificador, otras crítico, a veces binario y otras complejizador. Que no siempre está a la altura de lo que sucede y, en ocasiones, lo sobrepasa. Un pensar para el cual el binarismo y la simplificación con los cuales ciertos escenarios se determinan y en los que –ocasionalmente- ese pensar se inscribe (o incluso produce), no necesariamente es una pobreza que él deba rechazar, porque también el binarismo le es un desafío, y no sólo la más amable multiplicidad. Un pensar que puede hacer algo incluso con aquello que no es lo que espera, porque su tarea no es embellecer, pero tampoco lo es ser crónica ni archivo exótico, ni indiferencia, ni palabrerío de jerga. Un pensar al cual el elemento “política” no le resulta un adjetivo intercambiable por cualquier otro.

Nombramos antes la inadecuada palabra “época”. Aceptar escribirla, aunque reconozcamos su inadecuación, es trabajar con las palabras como aquello impropio: no sólo por desajustado, sino por ajeno, por ser supuesta propiedad de otros. Trabajar con palabras sin volverlas posesiones conlleva una incomodidad que defendemos y también pone los baremos de una disputa por la significación. La relación de la Teoría Política con la historicidad, que aquí afirmamos, trabaja con las palabras sabiendo que son impropias y que, justamente por eso, no tiene necesidad de “renunciar” a ellas. Hablamos de época, cuando lo que queremos es desmontar ese concepto (junto con otros, como “contexto”, cada vez más cercano a la “escenografía”), porque sostenemos la necesidad del anacronismo para la Teoría Política.

El rechazo del anacronismo se impone como un deber a todo buen especialista. Podría resumírselo en el deber de “no proyectar” el presente al pasado o, lo que es igual, en la exigencia de interpretar el pasado sólo con las categorías del pasado. Este deber disciplinario demanda no mezclar los tiempos, saber ajustarse a lo que “la época permite”, saber qué cosa “no pudo existir en esa época” y controlar el impulso de agregarlo, proponer cruces sólo entre contemporáneos, apegarse a que sólo la antigüedad diga de la antigüedad y saber que nada hace un medievalista leyendo a un moderno, sino “salirse de su campo”, quizá como pasatiempo de ocasión.

Lo que está a la base de esta obligación autoasumida de rechazar el anacronismo se resume en la noción de “época” que antes criticamos, entendida como aquella concordancia eucrónica, aquel tiempo idéntico, adecuado a sí mismo, en el que todo lo pertinente –incluso la inteligibilidad- es contemporáneo. Lejos de aceptar esta supuesta identidad del tiempo y de suponer una inteligibilidad adecuada a la época, aquí reivindicamos la necesidad del anacronismo –porque él atraviesa todas las contemporaneidades- y concebimos el tiempo como un complejo andamiaje de otros tiempos, impuros, poblados de objetos e imágenes sobredeterminadas, frente a las cuales sólo es posible arriesgar interpretaciones que no siempre son ni evidentes, ni adecuadas, ni coherentes, ni regidas por el “estilo” que se espera de ellas, ni por la armonía entre sus elementos. Lo anacrónico es aquel diferencial de tiempos heterogéneos que aparece en los objetos e imágenes, y es esa plasticidad, esa mezcla o montaje de tiempos, la que debe ser interrogada, bajo la forma de la distancia o la ajenidad entre quien estudia y lo estudiado. El anacronismo implica que ninguna época es autosuficiente y que al evitar las cronologías y las linealidades, se puede asumir el riesgo del descubrimiento de lo plegado en el objeto. Es decir, el anacronismo implica la necesidad de la fantasía y la invención en la teoría.

El anacronismo tiene límites. No cualquier empaste de tiempos y temas y autores y acontecimientos es válido. Y sin embargo, cuáles lo son no puede ser establecido a priori. Tiene límites también, porque lo que se pretende no es introducir cualquier nueva ficción en las imperantes. Resistirse a saber algo del pasado bajo la forma del recobrar, o peor, del recobrarnos, resistirse a unificar el tiempo –como si nosotros fuéramos los unívocos- cuando él es un complejo diferencial de heterogéneos, no implica que toda cosa que se haga sea aceptada. Pretendemos atender a esas concepciones de la historia y la política en las que se requiere no sólo comprender, sino cortar; no únicamente entender, sino inquietar; no sólo atender a lo extraño, sino provocar una interrupción que la misma cosa exige. Implica provocar una involuntaria irrupción de algo que aparecía cómodamente plegado e idéntico, plenamente significado y valorado. Anacronismo e irrupción son complementarios.

El anacronismo y la irrupción no desconocen tradiciones. Más bien, toman a esas tradiciones como efectos de un citado de textos y de acontecimientos que se quieren emparentar, y al hacerlo, algo pervive y algo muta, en una dinámica durable. El citado puede ser caprichoso, ilusorio, y sin embargo, ese capricho es una forma repetida de la búsqueda de legitimación política: piénsese sólo en las veces en que ciertos personajes de la historia se autonombren –a primera vista, injustamente- los seguidores de, los hijos, los que toman “la máscara”, los que siguen la estela de otros anteriores. Los jacobinos, con los romanos y su versión burguesa de los atenienses y ascética de los espartanos, por traer un ejemplo. ¿Por qué la teoría no podría hacerse eco de esas citaciones caprichosas e indagar qué dinámica –incluso inconsciente- las sostiene?

Hablamos entonces de producir una revista de Teoría Política clásica y moderna no desde la posición de quien ignora la tradición y las disciplinas, sino desde la de aquél que, encarnándolas, las desconcierta y al hacerlo, se ve desconcertado, descolocado en su “posición”. Pretendemos conformar un espacio en el que, al no ocupar el lugar preestablecido que se asigna a la Teoría Política de épocas y a sus publicaciones, permanezcamos en lo atópico, y por qué no, apostemos a lo atípico. Parecer principiantes antes que filólogos, traidores antes que traductores, trabajadores de la investigación antes que especialistas -y aún así, hacer filología, traducciones y tener un arsenal bibliográfico-. Pretendemos conformar un espacio dentro de los “márgenes de la ciudad” –por así llamarlos-, aún cuando para el ojo avezado sea más fácil catalogarnos de extranjeros. Si la heterogeneidad compleja de los tiempos se inscribe en situaciones espacio-temporales que también son múltiples (incluso en la forma del binarismo y la polarización), ante esto, sólo se puede proponer ejercitar teorías políticas que se quieran inconclusas, discursos en vilo. Ante esto, cualquier forma de método y cualquier texto producido se convierten en un motor para una nueva indagación, para otro intento. Esta inquietud y esta búsqueda es lo que queremos compartir.

Buenos Aires, mayo de 2012.

Ley, justicia y tiempo por venir: Maimónides y el ideal mesiánico.

Law, justice and time to come: Maimonides and the Messianic ideal.

Emmanuel Taub*

Fecha de Recepción: 31 de Enero de 2012

Fecha de Aceptación: 14 de Mayo de 2012

Resumen: Desde el contexto del ideal mesiánico judío, este artículo analiza el pensamiento de Maimónides en torno a la relación entre la ley, la justicia y el tiempo por venir. Maimónides, quien vivió en el siglo XII, representa uno de los puntos más elevados de la filosofía judía medieval. Lector privilegiado de Aristóteles y la filosofía griega, Maimónides logra articular la herencia helénica con la filosofía islámica, en especial de al-Farabi, en torno a la teología y la sabiduría judía. Es así que su pensamiento sobre estos conceptos nos permitirá abordar el problema de la ley y la justicia a través de una perspectiva particular dentro de la tradición del mesianismo judío. Y, al mismo tiempo, podremos profundizar en el pensamiento del gran pensador, médico, rabino y filósofo judío, que constituye una antesala fundamental para la modernidad del pensamiento filosófico y político occidental.

Palabras

clave: Maimónides – ley – justicia – mesianismo – tiempo por venir.

* Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Argentina. Correo electrónico: emmanueltaub@gmail.com

Abstract:

From the context of the Jewish messianic ideal, this article would try to analyze Maimonides thinking about the relationship between law, justice and the time to come. Maimonides, who lived in the twelfth century, is one of the most important minds of medieval Jewish philosophy. Reader of Aristotle and Greek philosophy, Maimonides was able to articulate the Hellenic heritage with Islamic philosophy –especially al-Farabi– in relation with the Jewish theology. In this way, his thinking on these issues will allow us to articulate the problem of law and justice through a particular perspective within the tradition of Jewish messianism. At the same time, we would analyze the thoughts of the great thinker, doctor, rabbi, and Jewish philosopher, who is a fundamental precursor to Modernity of Western philosophical and political thought.

Keywords:

Maimonides – law – justice – messianism – time to come.

El ideal mesiánico para el judaísmo, en sus diversas formas y desde las diferentes fuentes y variedad de problemáticas e interpretaciones, debe ser analizado como un problema político. Esto se debe a que en el centro del mesianismo judío nos encontramos ante al debate sobre la soberanía divina, el problema de la ley y del tiempo por venir. Frente a ello, es la comunidad de los hombres, el pueblo y la historia en donde se extiende la complejidad de este ideal.

Desde este contexto, nos interesa desarrollar particularmente el pensamiento de Maimónides (Moshe ben Maimón) en torno a la relación entre el ideal mesiánico, la ley y la justicia. Maimónides, quien vivió en el siglo XII, representa, junto a Saadía Gaón y Hasdai Crescas, uno de los puntos más elevados de la filosofía judía medieval.¹ debemos comenzar explicando que para Maimónides el problema mesiánico se expresa de

¹ Compartimos la definición de “filosofía judía” desarrollada Rafael Ramón Guerrero, la cual retomamos como espíritu de este trabajo: “el intento, llevado a cabo por determinados intelectuales de la comunidad hebrea medieval, de dar solución desde la razón a problemas específicos debatidos en la comunidad” (Ramón Guerrero, 2004: 272). Para ampliar los puntos principales sobre la discusión en torno a la filosofía judía véase los trabajos de Julius Guttmann (1933), Raphael Jospe (1988), Leo Strauss (1995) y Daniel H. Frank (1997). En cuanto a la relación entre filosofía judía y pensamiento latinoamericano véase: Santiago Slabodsky y Emmanuel Taub (2012).

dos maneras: en primer lugar, de forma conceptual, presentado a través de sus características y sus principios fundamentales. Y, en segundo lugar, analiza el problema mesiánico en relación a su tiempo histórico, respondiendo a la consulta de diferentes comunidades a causa de la aparición de supuestos mesías que venían a redimir al pueblo judío o a intentar llevarlos hacia las conversiones forzadas.

Esta segunda manera de presentar el problema mesiánico para el filósofo medieval es fundamental, ya que nos mostrará que la cuestión sobre el tiempo por venir en el que se espera la llegada del mesías no puede estar escindida de su concepción sobre la historia y sobre las características de la ley judía. La ley en el tiempo mesiánico, como veremos, debe vincularse al sentido histórico del tiempo sin modificarse, y adaptándose a la realidad. Es justamente esta característica la que ha llevado a describir el pensamiento mesiánico de Maimónides como “mesianismo realista”. Es Amos Funkenstein quien llama la atención de esta definición al vincular la perspectiva mesiánica con la tradición filosófico-política del “realismo”, frente a la tradición del pensamiento “utópico” (Funkenstein, 1997:9). Para que podamos comprender el lugar del mesianismo y la ley debemos partir de la caracterización de la historia para Maimónides.

La visión de la historia para el maestro medieval, desde su génesis hasta la era mesiánica, puede ser caracterizada, en base a sus escritos, como “el progreso gradual en el camino del monoteísmo. La historia de la humanidad es la historia de la monoteización de la humanidad y su movimiento gradual hacia la creencia en un Dios” (Funkenstein, 1997:56). Es por ello que, retomando el espíritu de la historia desplegado por Maimónides, es posible dividir la historia en cuatro eras: “la era de la ignorancia, la era en la que el monoteísmo comienza y tiene sus raíces en una simple comunidad, la extensión del monoteísmo, y la era del triunfo del monoteísmo: la era mesiánica” (Funkenstein, 1997:56). Como podemos observar, la era mesiánica forma parte de la concepción de Maimónides sobre la historia y tiene un lugar en la realidad del mundo. Justamente, su lugar estará dado como punto de consagración de la historia del mundo y del hombre y, fundamentalmente, como el tiempo del monoteísmo consagrado para el mundo entero.

Desde un principio, Maimónides establece un vínculo paradigmático y característico de lo que significa la figura mesiánica: la relación entre lo político y lo mesiánico. El mesías es una figura política e histórica, y de esa forma Maimónides desarrolla esta idea

en el Libro de los Jueces (capítulos XI y XII) de una de sus obras fundamentales, el *Código* o *Mishné Torá*. La descripción sobre el mesías y sus características forma parte de las leyes concernientes a los reyes y a las guerras; es por ello que el mesías para Maimónides, en un principio, tienen que restaurar al pueblo de Israel y consagrar la observancia de la ley: “El Rey Mesías se presentará y restaurará el reino de David a su estado anterior y a su soberanía original. Él reconstruirá el santuario y reunirá a los dispersos de Israel. Todas las leyes antiguas serán reinstituidas en sus días” (Maimónides, 1963:238).

Es fundamental comprender el vínculo del mesías con la ley de Moisés (la Torá). Según Maimónides “aquel que no cree en la restauración o no espera la llegada del Mesías niega no sólo las enseñanzas de los Profetas, sino también la Ley de Moisés” (Maimónides, 1963:238). Las palabras expresadas por Moisés sobre la redención y retorno de los desterrados incluyen todo lo dicho por los profetas sobre este tema: “Entonces IHVH tu Dios [*eloheija*] hará retornar a tus desterrados, te tendrá compasión y los reunirá otra vez de entre las naciones por las que IHVH tu Dios [*eloheija*] los ha diseminado...” (Deuteronomio 30:3). Maimónides retoma la historia de Balaam para explicar que esta profecía versa sobre la figura de los dos mesías: recordemos esta última profecía de Balaam [*Bilam*], quien antes de regresar a su pueblo, anuncia lo que ocurrirá con pueblo en “el final de los días” [*be-ajarit ha-iamim*]:

¡Estoy viendo, pero no ahora, lo estoy mirando pero no está cercano en el tiempo: una estrella saldrá de Iaacov, un cetro surgirá de Israel, que dominará los límites de Moav y atravesará a todos los descendientes de Shet [hijo de Adán, metáfora de todas las naciones de la tierra]. Edom será una conquista, y Seír será una conquista de sus enemigos. E Israel triunfará. Y hará otra autoridad real en Iaacov que destruirá el remanente de la ciudad. [...] “¡Quién puede sobrevivir a IHVH!” (Números 24:17-18, 23).

Según la lectura del pensador medieval, esta profecía se refiere a un primer mesías, David, que salvará a Israel de los enemigos y, un segundo mesías, descendiente de Da-

vid, que logrará la salvación final de Israel. Podemos ver nuevamente el vínculo directo entre la concepción mesiánica y la figura política. Esta constituye uno de los signos fundamentales que caracterizan al mesías, especialmente, al pensar la relación entre el profetismo y lo político: para Maimónides el mesías debe ser una síntesis del conocimiento de la ley y el carisma del líder político caracterizado por la figura del rey.

Para decirlo de otro modo, el mesías es un rey capaz de consagrar la ley por su sabiduría, pero al mismo tiempo, de luchar para reunir al pueblo disperso. Si el rey es de la casa de David y lucha las batallas del mesías, entonces es candidato a ser el mesías. Sin embargo, aunque restaure la monarquía eso no es suficiente para ser reconocido como mesías. Ya que aún falta el elemento de la ley: el mesías es un sabio que imparte la ley a todo el pueblo pero que además es un líder que lucha las batallas de Dios. Como señala Funkenstein interpretando a Maimónides, “hay solamente un signo claro del mesías, y este es su éxito total” (Funkenstein, 1997:18), esto quiere decir, construir el Templo en su lugar y reunir a los dispersos del pueblo de Israel.

Podemos decir, entonces, que desde esta perspectiva lo político consagra la ley y la ley consagra la figura política del mesías: este es un vínculo histórico, futuro e insondable para el pensamiento de Maimónides y, fundamentalmente, para la teología política judía. El mesías no modificará la ley cuando se presente ni tampoco producirá signos maravillosos o milagros:

No creas que el Rey Mesías tendrá que realizar señales y prodigios, que traerá algo nuevo a la existencia, que revivirá a los muertos o cosas similares. No es así. Rabi Akiba fue un gran sabio, un maestro de la Mishná, sin embargo también fue el escudero de Bar Kojba. Él afirmó que éste era el Rey Mesías; él y todos los hombres sensatos de su generación compartieron esta creencia hasta que Bar Kojba fue asesinado por su injusticia, cuando se dieron cuenta que no era el Mesías. Y sin embargo los rabinos no le habían pedido una señal o un signo. El principio general es: esta Ley nuestra con sus estatutos y ordenanzas no puede cambiarse. Es para siempre y por toda la eternidad; no se le puede agregar o quitar (Maimónides, 1963:239-240).

El principio de la ley es su eternidad como el sentido de Dios mismo, y por ello no puede ser modificada, aunque como hemos dicho, Maimónides contempla la posibilidad de la adaptación de la ley al tiempo histórico y por ello considera que hay preceptos que funcionan en un tiempo y otros que se adaptan según la coyuntura histórica. Maimónides concibe la estructura de los preceptos de la Torá de forma paralela a la estructura de la naturaleza. Como explica Funkenstein, “la relación entre un precepto y el cumplimiento de un precepto es de adaptación, como la relación entre la forma y su materia. Un relación de ajuste” (Funkenstein, 1997:31). Desde esta perspectiva, entonces, es posible observar una de las características principales del mesías: la de reconstruir el Templo y los sacrificios. Para él hay preceptos, como los sacrificiales, que se adaptan a la realidad histórica de determinadas eras (Funkenstein, 1997:46). Al mismo tiempo, la restauración del santuario se vincula directamente con el reestablecimiento del culto sacrificial, por lo que Maimónides indica que los sacrificios serán ofrecidos nuevamente, así como también los años sabáticos y de aniversario serán observado otra vez de acuerdo con los preceptos establecidos en la ley.

Maimónides, en su *Guía de perplejos (Moré Nebukim)*, explica que la “finalidad capital” y la “intención de Dios” con relación a la ley era que el pueblo la reciba y observe. Pero para lograrlo se tuvo que dar un proceso paulatino con el cual borrar lentamente todo el recuerdo del culto idolátrico en el pueblo de Israel para así “consolidar el gran y verdadero principio de nuestra creencia, cual es la existencia y unidad de Dios, sin que sus espíritus sintieran repulsa ni temor por la abolición de las creencias que les eran familiares y fuera de las cuales nada sabían” (Maimónides, 2005:459). De esta forma lo que se produjo es una inclinación natural a la observancia de la ley y a la práctica de los preceptos. Dios no altera la naturaleza a través de los milagros, sino que todo tienen un por qué en el orden del mundo. Es así que analizando el versículo 7:22-23 del profeta Jeremías, Maimónides escribe (Parte II, Capítulo 32):

Mi propósito principal –dice– es que lleguéis a percibirme y a nadie adoréis sino a mí: *Yo seré vuestro Dios, y vosotros, mi pueblo*. La prescripción de ofrecer sacrificios y de acudir al templo no tenía otro objeto que asentar este principio fundamental, y por tal motivo he

transferido esas ceremonias a mi nombre, para que desapareciera la huella de la idolatría y quedara permanentemente estatuido el principio de mi unidad (Maimónides, 2005:462).

Es así que para Maimónides el acto sacrificial en sí tiene un sentido secundario, lo que se encuentra de fondo a éste es, en primer lugar, la unidad de Dios y, en segundo lugar, la función fundamentales de los estatutos y de la ley:

por *estatutos* se entiende el Sábado, y por *leyes*, las civiles, cuya finalidad es desterrar la injusticia. Por consiguiente, aquí se trata del objetivo principal, como dejamos dicho, o sea en primer lugar las verdades más altas de la fe, como es la creación del mundo, pues ya sabes que el precepto sabático nos fue impuesto ante todo para consolidar este principio fundamental [...]. Además de las nociones verdaderas, se tendía a eliminar la injusticia de entre los hombres. Esta claro, por consiguiente, que en las primitivas leyes no se apuntaba a *holocaustos* ni *sacrificios*, dados que éstos sólo tienen un propósito secundario (Maimónides, 2005:462).

Esto debe leerse en sintonía con la explicación que el sabio medieval brinda sobre el fin genérico de la ley (Parte III, Capítulo 27) y su doble finalidad: el bienestar tanto espiritual como corporal. La primera finalidad se fundamenta por el fin de la ley con respecto a la “bienandanza espiritual” y se vincula directamente con un orden superior a través de la adquisición de un “ideario recto”. Pero lo característico de la segunda finalidad es que Maimónides la sitúa como anterior al bienestar espiritual y vinculada directamente con la administración política de la sociedad: “en el bienestar corporal estriba el buen gobierno de la sociedad y el posible mejoramiento de todos los individuos” (Maimónides, 2005:445)². Ambas finalidades encuentran su lugar en la “ley verdadera”,

² Este elemento deja ver perfectamente la influencia y la relación del pensamiento de Maimónides con el gran maestro de la filosofía islámica, *falsafa*, que fuera al-Farabi. Específicamente, se deben leer estos elementos en relación a sus textos sobre filosofía política. Véase al-Farabi (2008); al mismo tiempo véase

o sea, la ley de Moisés. Sólo a través de ella es posible alcanzar la doble perfección: “la regulación de las mutuas relaciones humanas, eliminando la mutua violencia, y afinándolas mediante nobles y generosas costumbres, a fin de que los terrícolas se perpetúen, se afiance la convivencia y pueda así cada individuo llegar a la primera perfección” (Maimónides, 2005:446).

Retomando, entonces, el sentido de por qué los sacrificios volverían en la era mesiánica debemos entenderlo bajo el sentido de esta adaptación: así como se tuvo que ir borrando paulatinamente el culto antiguo porque Dios, según Maimónides, no intercede directamente sobre el hombre, así también la ley estará sobre el sacrificio en el futuro. Entendiendo esta característica sobre el sentido de la ley y su relación con la visión histórica que tienen Maimónides sobre las eras históricas, comprendemos que allí se aloja el sentido del tiempo mesiánico como un elemento histórico y el fin último de consagrar la unidad de Dios a través del monoteísmo: lo que se halla en el sentido bíblico –que podríamos considerar una especie de “pasado fundador”– se transforma en la raíz del futuro, pero no como un proceso que une lo anterior con lo que vendrá, sino como el sentido propio de la ley eterna y su adaptación al tiempo histórico.

El carácter de adaptación y eternidad de la ley para Maimónides es determinante en el reconocimiento del mesías como en su función mesiánica. Esto lo podemos observar detalladamente cuando Maimónides describe (Parte III, Capítulo 34) todo un fundamento de derecho administrativo bíblico:

Cumple recordar también que la Torá no enfoca lo excepcional, la legislación no mira a lo que raramente ocurre, sino que en punto a ideas, costumbres y actos provechosos solamente atiende a los casos generales, prescindiendo de lo obsoleto y del daño que pueda resultar de tal o

un análisis al respecto en Funkenstein (1997) y Rafael Ramón Guerreo (2004). Un muy buen análisis sobre las fuentes de Maimónides y a su relación entre Platón o Aristóteles, es el realizado por Almut Sh. Bruckstein en su análisis, comentario y traducción de la *Ética de Maimónides* del filósofo judeo-alemán Hermann Cohen: véase en Cohen (2004b).

cual disposición o situación legal a un solo individuo. La ley es un factor divino, pero han de considerarse los aspectos naturales relativos a la utilidad común en ella incluidos, de los que pueden resultar, sin embargo, perjuicios particulares [...].

Como consecuencia de esta reflexión, no te extrañarás de que la Ley no se restrinja a cada individuo en particular; al contrario, necesariamente ha de haber algunos a los que el régimen legislativo no perfeccione del todo, dado que las formas físicas de la especie tampoco producen en cada uno todo lo que sería menester. [...].

Como consecuencia de esa reflexión, las leyes no pueden adaptarse plenamente a las diversas circunstancias de individuos y tiempos, como el tratamiento médico, que debe acompañarse en cada sujeto a su actual temperamento en el momento dado. El régimen legal debe ser absuelto y abarcar la generalidad, aun cuando, a pesar de convenir a determinadas personas, pueda no convenir a otras, puesto que si uno se acomoda a los particulares, sería con mengua de la comunidad, y «realizarlas una cosa relativa». De ahí que la Ley tenga como objetivo primordial la independencia del tiempo y el lugar; las disposiciones legislativas son absolutas y generales, según se ha dicho: «Una misma ley regirá ante Yhwh³ para vosotros, los de la congregación» (Números 15:15), y se refieren tan sólo a lo que es útil comunalmente y en los casos ordinarios, conforme hemos expuesto (Maimónides, 2005:465).

Regresemos a la concepción mesiánica de Maimónides y a su *Código* para observar cómo éste une el reconocimiento del mesías con la figura del rey, el cuidado y la observancia de la ley y de los mandamientos como también, como hemos señalado, las batallas de Dios. Es por ello que Maimónides dice que si este rey de la casa de David “hace

³ Aunque hemos preferido la transliteración del nombre divino de cuatro letras como IHVH en lugar de utilizar la recurrente traducción como “Yahvé” o “Jehová”, mantenemos aquí la que se encuentra en la traducción.

prevalecer a Israel en los caminos de la Torá y en reparar sus violaciones, y lucha las batallas de IHVH, se debe asumir que es el Mesías” (Maimónides, 1963:240). El mesías, por tanto, no sólo deberá ser de la casa de David, sino que deberá defender a su pueblo, pelear por él como David para restablecer el culto, el santuario y, principalmente, reunir a los dispersos del exilio y preparar al mundo para el reino de Dios: “Si hace estas cosas y tiene éxito, reconstruye el santuario en su lugar, y reúne a los dispersos de Israel, él es sin ninguna duda el Mesías. Él preparará el mundo entero para servir al Señor de común acuerdo” (Maimónides, 1963:240).

En los días del mesías —el tiempo en el que el mesías se haya revelado— se mantendrá el eje en el cumplimiento de la ley y sus preceptos y todo lo que devenga ocurrirá respetando el curso normal de la historia, sin modificar la naturaleza y la creación de Dios. Maimónides no acepta ningún salto de tipo escatológico que cause la división de los mundos: el tiempo mesiánico es un tiempo de este mundo en donde lentamente se irá aceptando la religión judía como la religión verdadera y la ley de Dios como la única ley para todos los hombres. Esto no quiere decir que se caerá en el determinismo de la ley judía, sino que el tiempo mesiánico para Maimónides estará dado por el respeto de la ley y el reconocimiento de Dios único, así como también, en el respeto de las siete leyes primeras del monoteísmo: las leyes de los hijos de Noaj (Noé), o noájidas, que incluyen a todos los pueblos⁴. A través de las leyes noájidas Maimónides incorpora al otro no-judío en el mundo por venir. Como Maimónides analiza en su *Código*, en el cuidado de esos preceptos por parte de todas las naciones es posible encontrar la paz, por ello “quien acepte las siete leyes [noájidas] y es cuidadoso observándolas es considerado un “justo de las naciones” y tendrá un lugar en el mundo por venir” (Maimónides, 1963:230). Como explica Funkenstein:

⁴ Las siete leyes de los hijos de Noaj (Noé), o leyes noájidas, son consideradas las bases del universalismo judío ya que son los siete preceptos universales para todas naciones, dadas a toda la humanidad por Dios y, al mismo tiempo, son anteriores a las leyes que Dios le diera Moisés en el monte Sinaí. Estas fueron dadas a Adán y ratificadas por Noaj (Noé) y luego formarán parte de las leyes entregadas a Moisés. Las leyes aparecen en el libro del Génesis (luego fueron codificadas en el Talmud). A través de estas leyes se hace posible entender la posición universal que, según Hermann Cohen, tiene el judaísmo frente al prójimo y su responsabilidad hacia el otro. Es por ello que desde la lectura filosófica de este elemento es posible desentrañar tanto el pensamiento del propio Cohen como también el del filósofo judeo-lituano Emmanuel Levinas. Véase Cohen (2004a, 2004b y 2004c) y Levinas (2001, 2003 y 2006).

Según Maimónides la era mesiánica será una era histórica totalmente natural, una era de estabilidad y paz, un tipo de “Pax Judaica”. Esto no quiere decir que Maimónides considere la era mesiánica como una era en donde las otras naciones deban estar subyugadas al pueblo judío, o como una en que todos los pueblos se hayan convertido al judaísmo, sino como una era en que todas las diferentes naciones en el mundo adorarán a Dios en el modo apropiado para ello, a saber, a través de la observancia escrupulosa de las siete leyes noájidas. Todas las otras naciones tendrán conocimiento de la hegemonía moral del pueblo judío, y en donde haya una disputa entre ellos irán al Monte Sión para una resolución justa (Funkenstein, 1997:67).

Ahora bien, Maimónides vincula también la imposibilidad de modificar la ley con la interpretación de las metáforas sobre los designios proféticos del tiempo mesiánico. Es así que interpreta las famosas profecías de Isaías de manera metafórica mostrando lo que se espera, pero señalando la imposibilidad de saber con certeza cuándo se dará este tiempo. Por ello, mientras que las leyes no se dejarán de lado ni se introducirá innovación alguna, las palabras de Isaías (11:6) “y el lobo habitará con el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito” según Maimónides, “deben ser entendidas figurativamente, significando que Israel vivirá seguro entre los malvados de los paganos que son comparados a los lobos y leopardos” (Maimónides, 1963:240). Del mismo modo, analiza las palabras de Jeremías (5:6) “el lobo de los desiertos los destrozará, el leopardo acechará sus ciudades” y explica que “todos aceptarán la religión verdadera, y no saquearán ni destruirán, y junto a Israel conseguirán una vida confortable en forma legítima, como está escrito: *el león como los bueyes comerá paja (Isaías 11:7)*” ya que “todas las expresiones similares que se usan en conexión a la era mesiánica son metafóricas. En los días del Rey Mesías el significado de esas metáforas y esas alusiones se volverá realmente claro” (Maimónides, 1963:240).

Ni siquiera Maimónides puede dar certezas absolutas de lo que devendrá porque todo será finalmente resuelto con la llegada del tiempo mesiánico. Explica el valor de las metáforas como alusiones figurativas a lo que vendrá, intentando también reducir los

niveles de incertidumbre que en aquellos difíciles tiempos se concentraban en el ideal mesiánico como esperanza en una mejor vida futura. Es así que la llegada del mesías debe ser esperada en base a la fe, y sin calcular su llegada: “Tampoco hay que calcular el final. Dijeron los Rabinos: *Malditos sean esos que calculan el final (B. Sanhedrin 97b)*. Uno debe esperar por la llegada y aceptar en principio este artículo de fe” (Maimónides, 1963:241).

Esta idea la completa Maimónides en la *Guía de perplejos* (Parte II, Capítulo 29) cuando escribe, en torno a la idea de una posible destrucción del mundo en Isaías, que la utilización de las metáforas en el profeta significa que más allá de la destrucción y restauración del reino de Israel existe una alusión a la perpetuidad de la ley. Es así que:

La destrucción de este mundo, el cambio de su estado actual, o de cualquier otro, en su naturaleza, con permanencia en el mismo, carece de fundamento en los textos proféticos o de los sabios, pues aun cuando éstos afirmen que la duración del mundo será de seis mil años, y su devastación un milenio, no es que todo lo que exista haya de tornar a la nada, puesto que las palabras y *durante un milenio quedará devastado* indican de por sí que *el tiempo perdura*. [...] Lo que constantemente encontrarás en todos los Doctores, como principio básico de donde aducen sus argumentos los Sabios todos de la *Mishná* y el Talmud, es que, a tenor de la expresión: «No se hace nada nuevo bajo el sol» (Ecl. 1:9), ninguna renovación de cualquier clase que sea ni por causa alguna ha de producirse. A tal extremo, que incluso quien tome las palabras *cielo nuevo y tierra nueva* en el sentido erróneamente admitido, reconoce, no obstante, que «Aun los cielos y la tierra que han de ser creados en el futuro ya lo están y subsisten», pues dicho está: *subsisten ante mí*. No *subsistirán*, sino *subsisten* y educa argumento de estas palabras: «No se hace nada nuevo bajo el sol». No pienses que esto implique contradicción con lo que dejo explicado; al contrario, es posible quiera dar a entender que el estado físico necesi-

rio para producir las circunstancias prometidas está subyacente desde *los seis días de la Creación*, lo cual es verdad.

La señal del profeta consiste, pues, en que Dios le revela el tiempo en que debe anticipar lo que anticipa y realizarse tal fenómeno en tal casa, conforme a la impronta marcada en su naturaleza desde los orígenes (Maimónides, 2005:315-316).

Finalmente, Maimónides analiza la jerarquía con la que en el tiempo del reino del rey mesías se purificará al pueblo a través de la presencia divina –*shejiná*– y sobre el rol de los sabios y los profetas: “En los días del Rey Mesías, cuando su reino sea establecido y todo Israel esté reunido a su alrededor, sus linajes se determinarán por él a través del espíritu divino que reposará sobre ellos” (Maimónides, 1963:241). Maimónides explica que, particularmente, los sabios y los profetas deberán estar concentrados en que el pueblo se consagraré completamente a la ley, por lo que sus tareas políticas deberán ser dejadas de lado para consagrarse ellos mismos también a la oración ya que “sus aspiraciones eran que Israel fuera libre para ser devotos a la Ley y a su sabiduría, sin que nadie lo oprima o lo interrumpa, y así valdrá la pena la vida en el mundo por venir” (Maimónides, 1963:242). Pero no solamente el pueblo, sino que la preocupación de todos los hombres será con respecto al cuidado de los preceptos, y por ello podrán lograr alcanzar una buena vida: “en esa era no habrá hambruna ni guerra, tampoco envidia ni conflictos. Las bendiciones serán abundantes y el consuelo estará al alcance de todos. La única preocupación de todo el mundo será el conocimiento de IHVH” (Maimónides, 1963:242).

Podemos sugerir que Maimónides busca “normalizar” a través de su propia perspectiva sobre el mesianismo las visiones radicales y apocalípticas de la expectativa mesiánica. Como bien analiza David Hartman, la naturaleza humana no cambiará y es la Torá la que guiará y disciplinará la conducta de los hombres. Pero todo esto no estará dado ni por una nueva ley ni por nuevos hombres, sino que “la distinción entre el periodo mesiánico y el pre-mesiánico está en la naturaleza del dominio político” (Hartman, 1978/9:10). Es así que la novedad en el tiempo mesiánico, como hemos observado, estará dada por la búsqueda espiritual a lo largo de todos los pueblos sobre la base de la

seguridad política y espiritual del tiempo mesiánico, en donde además, el pueblo judío no sufrirá por la persecución y el exilio.

Por el mismo camino que Funkenstein, David Banon ha llamado a la perspectiva mesiánica de Maimónides un “mesianismo racionalista”, ya que le da a la redención mesiánica un valor instrumental y funcional: “es la manera de preparar y el medio para llegar a la conciencia de Dios que constituye, *por sí solo*, la finalidad y el valor absoluto” (Banon, 2000:32). Es por ello que la condición política ideal de la paz social existe para ayudar al hombre a llegar al estadio ideal que es aquel en el que podrá consagrarse completamente a Dios, a través de su ley, y que es imposible por los problemas histórico-políticos como la opresión, el exilio y las persecuciones. De esta manera, el cuadro ideal del tiempo mesiánico descrito por Maimónides es un proceso histórico real que lleva a una era de coexistencia pacífica pero a través de una esperanza ideal: “el fin último va un poco más allá de la historia para encontrar la utopía, un lugar y un tiempo que les permitan a todos los hombres conocer a Dios, servirlo, por el sólo hecho de que es Dios, y no por cualquier otra razón, por noble que sea, pero que siempre está a su servicio” (Banon, 2000:39).

En 1172 supuestamente, Maimónides redacta la *Epístola a los Judíos del Yemen*, exhortación y respuesta a los dilemas de la comunidad judía yemenita. En respuesta a las consultas de Rabi Jacob ben Netanel a raíz de la aparición de un supuesto mesías y de las persecuciones sufridas por la comunidad, Maimónides intenta dar solución a una serie de interrogantes: ¿cuál era el significado del sufrimiento de la comunidad a causa de la persecución decretada por el soberano del Yemen? ¿cómo deberían responder a un converso que se había transformado en un misionero para el Islam y afirmaba que la Torá misma confirma a Mahoma como profeta? ¿qué se debe hacer frente al reclamo de un individuo que dice ser el mesías y proclama venir a rescatarlos de sus perseguidores?

Y así como según el filósofo sefardí, las “raíces verdaderas dan testimonio sus tallos y de la pureza de los manantiales, sus aguas” (Maimónides, 1987:135)⁵, el pueblo judío en el respeto de su ley, dará testimonio de la verdad frente a los falsos mesías que se

⁵ Además de la traducción citada, utilizamos como consulta la realizada por Abraham Halkin en la edición comentada por David Hartman: véase Maimónides (1985).

proclaman como enviados de Dios. Es por ello que el fundamento del pueblo judío –el tallo que testimonia en la raíz verdadera, agua que contiene al mar–, para Maimónides es, como hemos venido analizando, el mantenimiento de la religión y la ley. Sobre esta base se edifica la espera mesiánica, porque según Maimónides, “nuestra grandeza respecto a los restantes pueblos se explica por sus normas y estatutos” (Maimónides, 1987:146).

El futuro, apocalíptico o mesiánico, según Maimónides, es y será en esta tierra. La venida es aquí. Y la clave está no sólo en la afirmación de la ley y del pueblo judío, sino en la trascendencia y eternidad de ella. Es por ello que no puede aceptar un “supuesto mesías” que proclame una ley o una práctica contraria a la Torá. Ya que el mesías no pondrá en peligro la ley, sino que la consumará para el pueblo judío reunido y para el resto de los pueblos que reconozcan la unicidad de su Dios. Si se modificase el significado de la ley, se anula la religión, los preceptos y sus mandamientos positivos y negativos. Ésa es la clave de la negación por parte de Maimónides de Jesús como mesías, del mesías del Yemen o de cualquier otro que pudiese aparecer: el mesías judío no puede anular la ley sino, por el contrario, confirmarla. Maimónides acepta y hasta precipita un tiempo en el que mesías llegará, pero éste no podrá anular o destruir la ley, sino consagrarla desde su pueblo al mundo entero. Como ha analizado Joseph Bonsirven en su importante trabajo sobre el mesianismo judío y Maimónides: “el reino de Dios será también el reino de la Ley; todo el mundo será una inmensa escuela en donde el Señor mismo instruirá a su pueblo –todos serán rabinos, y Él constituirá un Sanhedrin con los ancianos” (Bonsirven, 1931:134). Sólo así para Maimónides y muchos otros, explica, el “triunfo de la Ley es la *raison d’être* del encanto mesiánico” (Bonsirven, 1931:134).

De la misma forma, Joseph Sarachek explica la doctrina mesiánica de Maimónides de la siguiente manera: “La venida del Mesías marcará la penetración de la disciplina divina de Israel en todos las tierras y entre todos los pueblos. Justicia, paz, fraternidad, placer intelectual, tiempo de libertad, y larga vida bendecirá a la raza humana” (Sarachek, ¹⁹⁶⁸:130). Para Maimónides la llegada mesiánica será anticipada por el regreso de la profecía, preámbulo de los tiempos mesiánicos. Pero, sin embargo, ésta no vendrá a dar mandamientos nuevos ni a renovar la Torá, porque entonces sería un falso profeta. El mesías debe ser de la casa de David, mientras que el profeta que anuncie su llegada

no debe ser necesariamente de la casa de Israel; para Maimónides, al igual que su caracterización del mesías, el profeta se reconoce por su respecto a la ley: “Nosotros creemos en un profeta o lo rechazamos en virtud de su profecía y no de su ascendencia” (Maimónides, 1987:177). Es por ello que tampoco puede reconocer a Mahoma como enviado y rechaza que el pueblo judío y, en este caso, la comunidad del Yemen se convierta al Islam como parte del camino a la redención.

Cualquier profeta que surja, ya sea sacerdote, levita o amalequita, y diga que hay que quitar obligatoriedad a uno solo de los preceptos contenidos en el Libro de la Torá, miente y niega la profecía de Moisés, nuestro maestro, que dice: *Para nosotros y nuestros hijos para siempre* (Deuteronomio 29:28). Por eso renegaremos de él y lo mataremos si nos es posible. No tenemos que tomar en consideración sus milagros al igual que no debemos escuchar al profeta que dice que hay que cometer idolatría [...]. Moisés, nuestro maestro, ¡que en paz esté!, nos dijo: no practiquéis jamás la idolatría. Por eso conocemos que ese milagro que hace en nombre de la idolatría es sólo brujería y magia (Maimónides, 1987:178).

Como le dijo Moisés a los hijos de Israel, la Torá permanecerá siempre en el tiempo ya que las leyes de Dios contienen su sentido de eternidad. Según la tradición rabínica en el cielo no han quedado mandamientos por otorgar y tampoco otra Torá, y por ello escribe Maimónides que:

Moisés ¡que en paz esté! también nos dijo que la Torá permanecerá siempre. Y si algún profeta dice que es válida para un determinado tiempo sabremos por el enunciado de su profecía que es un profeta falso que viene a contradecir a Moisés, nuestro maestro, ¡que en paz esté!; no debemos pedirle ningún signo ni prodigio, y si lo hiciese, no debe darse cuenta de que pensamos que es prodigioso lo que hace. Nuestra fe en Moisés, nuestro maestro, ¡que en paz esté!, no se basa en ningún prodigio; [...] Creemos en él porque oímos la palabra de

Dios como él la oyó, por eso creímos en él con una fe perfecta que se mantendrá por siempre, según se dice: *Pues creemos en ti por siempre* (Éxodo 19:9). (Maimónides, 1987:179).

El mesías mismo será, expresa Maimónides, un gran profeta, “el mayor de todos, exceptuando a Moisés, nuestro maestro” (Maimónides, 1987:204). El mesías, perteneciente a la casa de David, se manifestará en tierra de Israel, en donde debe iniciarse su aparición. Pero sin embargo, una vez aparecido “congregará a todo Israel en Jerusalén y en los restantes lugares de Israel, entonces la Nación se extenderá y desparramará a Oriente y a Occidente” (Maimónides, 1987:207). Este elemento es clave en la concepción doble que en Maimónides se manifiesta, en donde la restauración política del reino de David a su anterior estado y original soberanía, reconstruyendo el Templo y reuniendo a los dispersos, una vez reconstituido florecerá como ejemplo a través de su ley y así, se producirá el reconocimiento de Dios hacia todos los rincones de la tierra. Es allí donde se manifiesta el carácter inclusivo y exclusivo, singular y universal en el que la ley divina se transforma en tiempos mesiánicos.

Para Maimónides, explica Yitzhak Baer en su clásico trabajo sobre la condición judía de la diáspora y el exilio, la supervivencia del pueblo judío es tan segura como la eternidad de la Torá y como el establecimiento del reino mesiánico y la reconstrucción del Templo en su gloria antigua. Es por este motivo, y por lo que significa la esperanza mesiánica, que Maimónides le otorga un lugar tan especial a la doctrina del mesías, porque “en sus ojos, la doctrina del Mesías es básica para la fe judía y para la existencia histórica del pueblo judío, que tiene que ser defendida ante cualquier ataque” (Baer, 1947:38).

W. D. Davies ha escrito un trabajo fundamental sobre la problemática de la ley judía en el tiempo por venir. Allí analiza el rol que se espera que asuma la ley como elemento de eternidad en el futuro. Cuando se comienza el análisis sobre esta problemática uno debe señalar, escribe Davies que, sobre la base del Éxodo y de la figura de Moisés, aparece la relevancia no sólo de la historia de Israel, sino también las bases de la expectativa mesiánica, ya que en la primera redención de Egipto aparece el prototipo de la redención futura. Lo que aquí nos interesa del trabajo de Davies, en relación al pensa-

miento de Maimónides sobre el mesianismo, es el análisis que hace de la expectativa futura con respecto a la Torá en la ley misma y en las fuentes rabínicas.

El punto de partida se remite a las palabras paradigmáticas del profeta Jeremías para quien en el futuro ideal la Torá será impartida por Dios mismo o por Su agente y el nuevo carácter del pacto con el pueblo de Israel se manifestará en una ley que se inserte en el corazón del pueblo:

Van a llegar días, declara IHVH, en los que haré con la casa de Israel y con la casa de Judá una nueva alianza [*brit jadashá*]; no como la alianza que hice con sus padres cuando los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto, y ellos rompieron mi alianza y Yo era el Señor para ellos, declaró IHVH; y esta alianza que haré con la casa de Israel en los días venideros [*ajarei ha-iamim*] que declaró IHVH; pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y seré para ellos su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrá que enseñar nuevamente un hombre a su vecino y un hombre a su hermano diciendo “reconoce a IHVH” porque todos sabrán sobre Mí, del más pequeño al más grande, declara IHVH, porque perdonaré su injusticia y de su pecado no me acordaré. (Jeremías 31:31-34).

Como bien explica Davies, la base de las palabras del profeta tiene que ver con la dimensión de una nueva alianza o pacto, pero ello no implica una nueva ley. Sino que las leyes que estaban escritas en las tablas de piedra son, en la nueva alianza, las que deberán estar inscritas en el corazón. Y mientras la vieja ley fuera consumada por medio del hombre, la Torá en el nuevo pacto estará inscrita por IHVH mismo, más aún, en este nuevo pacto la Torá “no necesitará ser enseñada por maestros humanos, porque todos los que participarán en el nuevo pacto sabrán sobre el Señor; y ellos compartirán este conocimiento porque la barrera a ello, el pecado, habrá sido perdonado por Dios” (Davies, 1952:16).

Lo que intenta remarcar con esto el autor es que al hablarse de un nuevo pacto se está haciendo referencia a un nuevo poder de interioridad para el cumplimiento de los códi-

gos que ya han sido dados, pero no habla en ningún momento –como muchos exégetas leen– de un nuevo código moral o religioso. Justamente, es esto lo que hemos analizado en los escritos de Maimónides sobre el carácter general de la Torá y su carácter particular de administración de la vida. En este sentido, como señala Davies, la “ley deja de ser un nivel externo al individuo, se ha convertido en una parte de su personalidad” (Davies, 1952:17). Es por ello que al ser transformada la ley de una regla exterior a un “impulso innato e interior”, lo que consigue la ley es el poder de su propio cumplimiento. Lo que se intenta plantear aquí es que no estamos frente a un problema de modificación de la ley, o sea, del carácter de la Torá en los días venideros, sino a un problema de ejecución: de qué forma la ley será internalizada, practicada y transmitida. En alguna medida, como Davies escribe retomando los trabajos de Gottfried Quell, el nuevo pacto en realidad no es un pacto, como la ley en el corazón no es ley, ya que en el tiempo por venir “esas categorías de ‘pacto’ y ‘ley’ han sido trascendidas” (Davies, 1953:18).

Ya en tiempos del rabinismo, como bien analiza el autor, impulsado por Ezra en el siglo primero, el judaísmo se constituyó como el pueblo de la Torá, encontró su realización y la ley se posicionó definitivamente como eje de la vida judía. Tan fuerte y central fue el impulso dado por la Torá frente a los hechos históricos de un nuevo exilio, y persecución, que desde aquel tiempo el judaísmo no pudo concebir ni el presente, ni el pasado, ni el futuro en términos que no sean los de la Torá. Como expresa Davies:

El significado de la Torá en el presente es demostrado por la regulación de toda la vida en sus detalles más minuciosos de acuerdo con la Torá que condujo en última instancia a la codificación de la Mishná, una codificación que fue el fruto de muchas codificaciones previas que retrocedieron por lo menos hasta el primer siglo. El significado de la Torá en el pasado fue asegurado por el desarrollo de la creencia de que la Torá no sólo era preexistente –como otros pilares de la vida judía– sino también, y con mucha más vitalidad, un instrumento en la creación del mundo. [...] y el lugar de la Torá en el futuro está garantizado por el desarrollo de la “doctrina” que se conoce como de la inmutabilidad de la Torá (Davies, 1953:51).

La doctrina sobre la inmutabilidad de la ley es parte del basamento del ideal de la Torá en el tiempo por venir y está fundada en la revelación en la que fue entregada: la Torá, escrita u oral, fue dada a Moisés por Dios. Es así que su carácter de sacralidad y eternidad está otorgado por la figura de su revelación divina, “como el plan terrenal del universo”, y por ello su carácter perfecto e imposible de modificar. Pero tampoco puede ser olvidada, “ningún profeta podrá presentarse y querer cambiarla, y tampoco aparecerá un nuevo Moisés para introducir una nueva ley que la reemplace” (Davies, 1953:52).

En este contexto, y retornando al pensamiento de Maimónides sobre el mesías, éste también lo define como un rey vinculado a tres tipos de expectativas: la personal, la nacional y la profética. Porque tiene el carácter virtuoso del rey David pero no sólo consagra la ley sino que también impartirá justicia. Con el mesías no se presenta solamente el problema de la ley, sino el de la justicia. Así como analizamos anteriormente que uno de los elementos fundamentales de la ley al ser otorgada, en el tiempo pasado, fue la intención de ponerle fin a la injusticia entre los hombres, es ahora, en el tiempo mesiánico que con la venida del mesías la acción de la justicia será puesta por sobre la ley, o sea, más allá de la ley del hombre con el hombre: en el vínculo directo dado por la justicia de Dios. Como lo expresa el Salmo 72:7: “En sus días florecerán los justos y habrá abundancia de paz hasta que se consuma la luna eternamente”. Pero qué significa ser justo: para Maimónides el ser justo es quien lleva adelante la justicia divina.

Menachem Lorberbaum, en su libro sobre lo político y los límites de la ley en el pensamiento de Maimónides, explica que “la norma mesiánica es identificada definitivamente con el restablecimiento de la nación y la Torá, recreando el éxito del rey David original” (Lorberbaum, 2001:80). Es por ello que todas las instituciones nacionales del pueblo de Israel en el tiempo mesiánico serán revitalizadas y la Torá será la ley que las guiará. Es así que en relación al carácter nacional y su relación con lo profético, Maimónides plantea que el mesías no sólo restaurará al pueblo judío, desde su resto mesiánico, sino que además, desde la visión profética, aplica la idea del *tikkun olam* –la reparación del mundo–, relacionándolo con las sociedades: “El rey Mesías está involucrado en mucho más que ordenar, sino que de ese modo permite, civilizar las sociedades –Él perfecciona el mundo entero al servicio de Dios” (Lorberbaum, 2001:81).

La ley es lo que permite alcanzar la política ideal y por ello mismo la doctrina mesiánica de Maimónides muestra la política en un sentido ordinario: “La primacía de la política es subrayada por la doctrina mesiánica, desde que es un rey el que hará real el sistema de gobierno en base a la Torá” (Lorberbaum, 2001:89). Es por eso que el mesías debe adecuarse a las políticas domésticas del pueblo de Israel y desde allí se dará la instalación del reino de Dios.

Podemos decir, finalmente, que el mesianismo para Maimónides no es el fin de la historia del hombre sino la consagración y la realización política y social de las demandas dadas en el Sinaí. De acuerdo con el filósofo medieval, el Sinaí es el núcleo y evento definitivo de la historia judía. El mesianismo no sustituye las obligaciones legales del Sinaí, sino que retorna y realiza ese pacto en su totalidad. Como conceptualiza Bonsirven, los modernos que siguen la lectura de Maimónides deben creer que “el futuro llegará un periodo de prosperidad, abundancia y lujo, pero dentro de límites menos prodigiosos; la modificación del orden natural, una especie de nueva creación, ya no será admitida”, porque como dijo el hombre sabio: “la única diferencia entre los días del Mesías y el tiempo presente es la independencia de Israel (*Berakot* 34b)” (Bonsirven, 1931:132).

La tradición restauradora de Maimónides representa el reconocimiento del mesías y del problema mesiánico apoyado en la consagración de la ley. Porque desde la perspectiva del filósofo medieval, el mesías no traerá una nueva Torá ni un nuevo mundo, sino que hará posible la consagración de la ley judía en este mundo: la ley de Dios y su universal reconocimiento en el restablecimiento del pueblo judío en su plenitud, o sea, en la era mesiánica. Ese tiempo hará que el pueblo judío se embarque completamente en el devenir de la historia, transformando esta era en un “tiempo de Dios” en donde todos los pueblos puedan reconocer su ley en la posibilidad del encuentro con el otro hombre: la externalización, finalmente, de la práctica de la ley divina. Esto llevará al fin de la historia en el modo que la comprendemos, pero no el fin del tiempo. Se acabará la idea de historia porque no habrá cómo distinguirla de lo “otro”, del “otro mundo” o del “más allá”. El fin de la historia es el inicio de la historia a la que no podemos reconocer o nombrar como historia, sino más bien como un puro presente, lugar de la nueva era. El mesianismo es el impulso que une al judaísmo a la historia, que le impide desentenderse

del mundo y de la historia; la esperanza por la venida del reino y por la redención histórica del pueblo judío y con ello de la humanidad toda. El problema mesiánico atañe, por tanto, a la ley y, más aún, a la concepción del tiempo como unidireccionalidad irreversible.

Bibliografía:

- Al-Farabi. *Obras filosóficas y políticas*. trad. y edición Rafael Ramón Guerrero, Madrid: Trotta, 2008.
- Baer, Yitzhak. *Galut*. trad. Robert Warshow, New York: Schocken Books, 1947.
- Banon, David. *Il messianismo*. trad. Vanna Lucattini Vogelmann, Firenze: La Giuntina, 2000.
- Bonsirven, Joseph. *On the Ruins of the Temple (Judaism after our Lord's time)*. London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1931.
- Cohen, Hermann. *El prójimo*. trad. Andrés Ancona, Barcelona: Anthropos Editorial, 2004a.
- , *Ethics of Maimonides*. trad. y comentario Almut Sh. Bruckstein, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2004b.
- , *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. presentación de Reyes Mate y trad. José Andrés Ancona Quiroz, Barcelona: Anthropos, 2004c.
- Davis, W. D. *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*. Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Volume VII, Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1952.
- Frank, Daniel H. "What is Jewish philosophy?". *History of Jewish Philosophy*. Editors Daniel H. Frank and Oliver Leaman, London and New York: Routledge, 1997.
- Funkenstein, Amos. *Maimonides: Nature, History and Messianic Belief*. trad. Shmuel Himelstein, Tel Aviv: MOD Books, 1997.
- Guttmann, Julius. *Die Philosophie des Judentums*, Munich: Reinhardt, 1933. Para la edición en inglés: *The Philosophy of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Holt: Rinehart and Winston, 1964.

- Hartman, David. "Maimonides' approach to messianism and its contemporary implications", en *Daat. A Journal of Jewish philosophy & kabbalah*, Bar-Ilan 2-3, 1978/9.
- Jospe, Raphael. *What is Jewish Philosophy?*. Tel Aviv: The Open University of Israel, 1988.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. trad. Antonio Pin-tor Ramos, Salamanca: Sígueme Ediciones, 2003.
- , *Humanismo del otro hombre*. trad. Daniel Enrique Guillot, Méxi-co D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- , *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. trad. Daniel E. Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- Lorberbaum, Menachem. *Politics and the Limits of Law: Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.
- Maimonides. *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, trad. Abraham Halkin y comentarios de David Hartman, Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society of America, 1985.
- , *Guía de Perplejos*. edición de David Gonzáles Maeso, Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- , *Sobre el Mesías. Carta a los Judíos del Yemen*. trad. y notas Judit Targa-rona Borrás, Barcelona: Riopiedras ediciones, 1987.
- , *The Code of Maimonides (Mishneh Torah). Book fourteen: The Book of Judges*. trad. Abraham M. Hershman, New Haven and London: Yale University Press, 1963.
- Ramón Guerrero, Rafael. *Filosofías árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
- Sarachek, Joseph. *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*. New York: Hermon Press, 1968.
- Slabodsky, Santiago y Taub, Emmanuel. "El espacio y la periferia: en torno a una filosofía judía latinoamericana", en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe (EIAL)*, Volumen 22:1, 2012.
- Strauss, Leo. *Philosophy and Law*. New York: State University of New York Press, 1995.

El Estado de excepción. Egidio romano como antecedente de Carl Schmitt. The State of Exception. Giles of Rome as an Antecedent of Carl Schmitt.

Martín D'Alessandro*

Fecha de Recepción: 25 de Abril de 2012
Fecha de Aceptación: 13 de Mayo de 2012

Resumen: *El artículo revisa las principales argumentaciones del tratado De ecclesiastica potestate, del monje medieval Egidio Romano, concentrándose en aquellos que justifican el poder absoluto y especialmente su intervención en los momentos de excepción. Se argumenta que la idea jurídica del decisionismo de Carl Schmitt encuentra aquí a su antecedente más claro, y que su análisis contribuye a un mejor entendimiento de toda la tradición del pensamiento decisionista.*

Palabras clave: *Egidio Romano – Carl Schmitt – decisionismo – estado de excepción - teología*

Abstract: *This article revises the main arguments of medieval monk Giles of Rome's treat De ecclesiastica potestate, focusing on those that justify absolute power, and especially its intervention in states of exception. The article states that Carl Schmitt's legal idea of decisionism finds in Giles of Rome its more direct antecedent, and that its analysis contributes to a better understanding of the whole decisionist political thought.*

Key words: *Giles of Rome – Carl Schmitt – decisionism – state of exception - theology*

* Licenciado en Ciencia Política, Magister en Investigación en Ciencias Sociales y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: martindalessa@gmail.com

Introducción

En las últimas décadas, la democracia como forma de gobierno se ha expandido a la gran mayoría de los países del mundo. Sin embargo, no en todos los casos se ha desarrollado de la manera en que la teoría lo esperaba. Diversos acontecimientos, como el resurgimiento de los nacionalismos en Europa, los fundamentalismos, las dificultades de la transición hacia la democracia en los países de Europa oriental, y la concentración del poder en América Latina, plantearon la discusión acerca de la calidad de los regímenes democrático-formales instalados en casi todo el globo. Ante esta “deficiencia” democrática, la teoría política y la ciencia política han dado una singular importancia a temáticas y autores vinculados a explicaciones sobre las dificultades para establecer un régimen democrático óptimo. Entre estos autores, uno de los que ha recobrado en mayor medida el interés teórico ha sido Carl Schmitt, algunas de cuyas tesis no han perdido su fuerza analítica y su carácter desafiante para con el pensamiento liberal y democrático. Pero esta preocupación teórica por revisar al más controvertido de los críticos de la democracia liberal ha dejado de lado, las más de las veces, sus antecedentes teóricos, sobre todo en función de los dos conceptos sobre los que gira su pensamiento político: la decisión y la situación de excepción. Este artículo se propone trabajar sobre quien se considera aquí un antecesor medieval de Schmitt y de la tradición del pensamiento decisionista en general, Egidio Romano, para luego cristalizar comparativamente las similitudes esenciales en algunos aspectos de ambos pensamientos.

1. Egidio Romano. La continuación de la teología

Aproximación general

Uno de los capítulos más interesantes de la teoría política de la Edad Media lo constituyen, sin dudas, las disputas teóricas entre los papas y los emperadores. En un mundo dominado por una concepción teocrática descendente del poder, es decir, en la que el poder originario desciende desde Dios hacia los hombres, el punto neurálgico de la especulación política radicaba en quién o quiénes eran los depositarios de ese poder divino. Los principales contrincantes de la alta Edad Media, i.e. el papa y el emperador, no

sólo eran protagonistas de disputas teóricas puramente especulativas o teológicas, sino que, por el contrario, de las conclusiones que se derivaban de aquellas premisas teóricas dependía gran parte de la organización y de la concepción del poder en esos días.

Si bien a partir del siglo XIII, con la recuperación de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, y su adecuación a la cosmología cristiana elaborada por Tomás de Aquino, el reconocimiento del ámbito humano como puramente natural sufrió un ascenso de repercusión incomparable para la historia de la teoría y la filosofía políticas, y si la incipiente formación de las naciones y estados europeos iban paulatinamente desplazando al imperio como centro de gravedad del poder de occidente, las pretensiones del Papado de detentar el epicentro del poder seguían generando innumerables justificaciones teóricas, teológicas, filosóficas y jurídicas. Un ejemplo de todas ellas lo constituye el tratado *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano, Egidio Colonna, o Gilles de Roma, como también se lo conoce.

Egidio Romano nació en Roma entre 1243 y 1247 y murió en Aviñón en 1316. Siendo muy joven entró en la orden de los Agustinos. Hacia 1260 se encontraba como estudiante en París, donde fue alumno de Tomás de Aquino entre 1269 y 1272. Llegando a vicario general de su orden en 1285, recibió una cátedra a su regreso a París hacia 1290. Tutor del pequeño Felipe el Hermoso al escribir *De Regimine Principum*, también sería amigo de su enemigo más acérrimo, el papa Bonifacio VIII, quien lo nombrara Obispo de Bourges en 1295, en defensa de cuya posición fue escrito *De ecclesiastica potestate*.¹ El tratado fue escrito entre 1301 y 1302, y fue utilizado por Bonifacio VIII para escribir la bula *Unam Sanctam*, que concuerda con la obra en sus líneas generales. Si bien utiliza algunas armas de la jurisprudencia y la filosofía, no obstante el punto de partida de sus argumentos es teológico.

El tratado está dividido en tres partes. En la primera, de nueve capítulos, Egidio demuestra que así como hay una diferencia sustancial entre el alma y el cuerpo, hay tam-

¹ En guerra contra Inglaterra, Felipe gravó los bienes eclesiásticos, provocando la protesta de Bonifacio. Fue el inicio de una larga contienda que, traspasando el conflicto original, dio lugar a uno de los capítulos más tensos en la ya en ese entonces antigua disputa de los papas con los poderes temporales. Pero para esta época, con el surgimiento de los estados nacionales, se trataba en realidad de redefinir la relación entre el poder eclesiástico y el poder civil.

bién una diferencia sustancial en el gobierno de los hombres. En realidad, toda la obra gira alrededor de la ya conocida imagen de las dos espadas, tomada del evangelio de San Lucas (22, 38) como símbolo de la distinción y superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal, utilizada ya por el obispo Isidoro de Sevilla en el siglo VII. La imagen supone que, en el gobierno de los hombres, hay una espada para el gobierno de los cuerpos, y otra para el gobierno de las almas. Egidio muestra que la espada espiritual, es decir la Iglesia, es superior a la espada temporal, es decir, el gobierno real o imperial. En otras palabras, que todos los poderes terrenos están sujetos a la Iglesia. Durante los quince capítulos de la segunda parte, Egidio sostiene que como todas las cosas materiales se ordenan a las espirituales, la Iglesia tiene derecho a toda posesión material. La Iglesia tiene un poder universal y superior, y en virtud de ello puede hacer todo lo que hacen los poderes inferiores, es decir, los gobiernos seculares, puesto que puede juzgarlo todo e inmiscuirse, cuando lo cree necesario, en los asuntos temporales. En la tercera parte, que comprende doce capítulos y es presentada como respuesta a objeciones basadas en las decretales de los propios pontífices, se explica cómo y en qué casos la Iglesia puede ejercer formalmente el poder temporal. Aquí el argumento principal radica en la diferencia entre una ley común del gobierno de las cosas, mediante la cual todas las cosas siguen su curso normal y natural, y una ley especial que opera en los casos de excepcionalidad, en los cuales la Iglesia no sólo ejerce una jurisdicción superior y primaria, sino también una directa y ejecutoria.

El propósito de esta sección es desarrollar lo más minuciosamente posible los razonamientos de Egidio Romano, no sólo por considerar esa tarea imprescindible para una correcta comprensión de las coordenadas de su pensamiento, o porque sea una tarea que hasta ahora no ha sido emprendida en nuestro idioma, sino básicamente porque, como decíamos, Egidio puede ser leído con interés para comprender algunos puntos que todavía siguen siendo problemáticos para la teoría política contemporánea.

Los poderes terrenos están sujetos a la Iglesia

Ya desde el inicio Egidio muestra su pensamiento: si de las cosas que pertenecen a la fe y a las costumbres, el que ignora será ignorado, esto es, será reprobado por Dios en el

juicio final (1Cor 14, 38), entonces es algo bueno componer un tratado sobre el poder del sumo pontífice, que siendo el ápice de toda la Iglesia, es a quien compete resolver los desacuerdos o querellas que surjan respecto de estas cuestiones.

Como aquel al que le corresponde un poder más amplio y una jurisdicción más plena es un estado más perfecto, el hombre espiritual juzga todo y no es juzgado por nadie (1Cor 2, 15). La espiritualidad, o perfección, puede ser personal, esto es, la limpieza de conciencia, o conforme al estado, i.e. la jurisdicción de los prelados para juzgar a sus inferiores. Así, quien es perfecto y santo es elevado a la plenitud de poder. A tal poder sublime, dice Egidio, le corresponde tanto la espada espiritual como la temporal. El poder que ejercen los prelados (juzgando a los que no obedecen) no se realiza por el juicio de sangre, (puesto que la Iglesia no debe tener mancha ni arruga [Éf 5, 27]) que mata al cuerpo, propio de los reyes, sino por la excomunión (la espada espiritual que mata al alma). Como el alma es más noble que el cuerpo y la vida espiritual más excelente que la terrena, y el papa es la más sublime autoridad eclesiástica, es a él a quien deben sujetarse las almas y los cuerpos.

Los poderes que ya existen fueron ordenados por Dios. Las dos espadas son de Dios, de donde surge toda autoridad (Rom 13, 11). Si los príncipes estuvieran sujetos a la Iglesia sólo en las cosas espirituales, las cosas temporales no estarían bajo las espirituales y no habría orden en el universo. Para que haya orden, la Iglesia debe regir sobre las naciones, pues según Dionisio, es ley divina reducir las cosas ínfimas a las supremas, a través de intermediarios.² Así, la autoridad espiritual tiene el poder de instituir a la autoridad terrena³, y de juzgarla si ésta no fuera buena. Es necesario entonces que el papa tenga dominio temporal, porque por derecho tiene dominio espiritual.

Para Egidio hay cuatro razones por las cuales la autoridad sacerdotal es superior y más digna que cualquier autoridad real: en primer lugar, al dar diezmos, el orden secular reconoce su dependencia y agradece la superioridad de Dios, del cual recibe todo lo que tiene; en segundo lugar, como dice San Pablo (Heb 7,7), quien bendice es superior; en tercer término, en el Antiguo Testamento, primero fue instituido el sacerdocio, y el po-

² Cf. Pseudo Dionisio, *De angelica hierarchia*, c. 10.

³ Cf. Hugo de San Víctor, *De Sacramentis Fidei Christianae*, l. 2, p. 2, c.4.

der real fue instituido por orden de Dios. Caso contrario, como dice Agustín, es un latrocinio, pues no puede haber justicia en un reino si no está unido al sacerdocio⁴; por último, vemos que en el gobierno del universo la substancia corporal es gobernada por la espiritual, los cuerpos inferiores son regidos por los superiores, y ellos por el Espíritu Santo. Así como los cuerpos inferiores son regidos por los superiores y los más débiles por los más fuertes, los señores temporales inferiores son regidos por los superiores y los menos poderosos por los más poderosos, especialmente por el papa, que en el poder espiritual tiene el grado más elevado, y que por eso sólo puede ser juzgado por Dios.⁵ De esta manera se construye una cadena de juicios, en la cual Dios juzga al papa, éste juzga al poder espiritual, el espiritual juzga a los señores temporales superiores, y éstos juzgan a los señores temporales inferiores. Además, Egidio se vale de la metafísica aristotélica, al sostener que también la razón está de su lado, porque los cuerpos son movidos por los espíritus movientes y por las inteligencias motoras. Por todo ello los poderes temporales podrán ser juzgados por el papa.

La Iglesia tiene las dos espadas

De la Biblia toma Egidio el hecho que en los hombres hay cuerpo y espíritu (*Gén* 2, 7 y *Mt* 4, 4 y 26, 41). Cada uno de ellos tiene su propio alimento y su propia espada, instituidas por Dios. La primera para defender a los cuerpos y las posesiones de las que depende el alimento corporal. La segunda para que no estemos impedidos del alimento espiritual (la palabra de Dios). Aunque el cuerpo y el alma son cosas distintas, su unión se da de una manera triple: en la composición del hombre; en la sujeción, de hecho y de derecho, del uno a la otra (en los hombres buenos); y en la sujeción de derecho, pero no de hecho, del uno a la otra (en los hombres que se comportan mal con el cuerpo). Análogamente, aunque la espada espiritual es distinta de la temporal, la unión se da en primer lugar en la composición, pues en el Antiguo Testamento están primero ambas espadas en una sola persona (Melquisedec, en *Gén* 14, 18-20) que es rey y sacerdote. Y en

⁴ Cf. *De Civitate Dei*, I.4, c.4.

⁵ “Si el poder terreno se desvía, será juzgado por el poder espiritual en calidad de su superior; pero si es el poder espiritual y principalmente el poder del sumo pontífice el que se desvía, entonces sólo puede ser juzgado por Dios” (Egidio Romano, 1989:49). Traducción del portugués nuestra, en todos los casos.

segundo lugar de derecho: como según Agustín no estamos en este mundo en la medida que tenemos algo de eternos, los sacerdotes de la nueva ley (Nuevo Testamento), dedicados a las cosas divinas que no existen en este mundo, deben confiar el juicio de sangre al poder mundano. Así como el cuerpo se sujeta al alma, la espada secular debe sujetarse de derecho a la espiritual. De esta forma, gobiernan bien los que se sujetan al Sumo Pontífice, y los que no, se rebelan contra Dios (*1Rom* 11, 26).

Ahora bien, estas dos espadas se conservan por la excelencia de una sola y misma persona, el sumo pontífice. Pero el papa no debe detentar la espada material para su uso, sino que debe tenerla a su disposición. Así la detenta de un modo más conveniente, perfecto y excelente que el modo en que la tienen los reyes, ya que tiene para su uso la espada espiritual, que lastima más que la temporal.

Egidio menciona tres modos de probar que la Iglesia tiene las dos espadas (una para su uso y otra a disposición): a) en *Éx* 18, 13-26, Jetró le aconseja a su yerno Moisés que sean otras personas las que se encarguen de administrar justicia en las cosas que hacen a los hombres. Moisés también enseñaba las ceremonias y ritos de las cosas que pertenecen a Dios, pero se agotaba, y finalmente confió las causas temporales a los jueces. Entonces, las cosas temporales que pueden perturbar a la Iglesia le deben ser consultadas al papa, pues así como los jueces estaban debajo de Moisés, los príncipes terrenos, si quieren conseguir la salvación, deben estar debajo del Sumo Pontífice. Así era en el comienzo y es mejor para la tarea de la Iglesia y el bien de la fe; b) los jueces consultaban a los sacerdotes sobre cualquier asunto, y lo que estos últimos juzgaban era sentencia (*Dt* 17, 8); y c) los reyes tenían el consenso de los sacerdotes, de quienes recibían el *Deuteronomio* para su estudio. Así, entonces, para Egidio, tener a disposición la espada material es más conveniente y más excelente para la Iglesia que tener un ejercicio inmediato sobre ella, porque teniendo el dominio de la espada material a disposición se tiene el dominio también sobre quien la tiene para su uso.

Los distintos tipos de dominio

La centralidad del concepto de dominio de Egidio es contundente: que en todas las cosas temporales la Iglesia tenga un dominio universal y los fieles un dominio particular es una de las premisas fundamentales para la concepción y el ordenamiento del poder en el tratado. Encontrados aquí, está claro que el alma es superior al cuerpo, y que éste es

superior a las cosas temporales. Ahora bien, según la regla de Boecio, todo lo que puede la virtud inferior lo puede la superior, pero compete a las fuerzas superiores visar el bien público y común (el sol es para todos, universal, mientras que el semen del caballo es particular, aún cuando juntos producen el mismo efecto: un nuevo caballo) y suplir la deficiencia de las inferiores si fallan u obran oblicuamente sin atender el bien público, tanto en las cosas naturales como en el gobierno de los hombres.⁶ Fallar (pecado de omisión) u actuar oblicuamente (pecado cometido) no son cosas sin culpa como puede ser el no alcanzar el bien público (que puede ser por debilidad, ignorancia, etc.). Por eso el poder superior puede advertirlo o repararlo si lo considera conveniente para el bien de la república. La fuerza superior puede hacer todo lo que la inferior, principalmente en caso de que ésta falle o no actúe correctamente, o si es conveniente al bien público. Hay una espada para las cosas espirituales y otra para los cuerpos y las cosas temporales, y quien juzga las cosas espirituales, puede juzgar mucho más las materiales.

Para reforzar sus argumentaciones, Egidio sostiene que un pequeño defecto en las cosas espirituales pesa mucho más que cualquiera en las temporales, por eso hace bien la Iglesia en establecer una segunda espada (el primer rey sobre el pueblo fiel fue instituido por Samuel, su sacerdote) que se ocupe de las cosas corporales. Porque las cosas más nobles se extienden sobre las menos nobles, instituye un poder para poder dedicarse mejor a las más nobles.⁷ Entonces, el poder espiritual es general y extenso y el poder terreno es material, particular y restringido. Cuando hay dos poderes, uno general y otro particular, es necesario que uno esté sobre

⁶ “Por lo tanto, así como compete a las fuerzas superiores suplir la deficiencia de las inferiores en las cosas naturales, dirigir las y visar el bien común, así también se da en el gobierno de los hombres, de manera que, si los poderes inferiores fallaran u obraran oblicuamente, o no atendieran el bien público, el poder superior tiene que advertirlos y juzgarlos” (Egidio Romano, 1989: 123)

⁷ “Fue dicho que el poder espiritual se extiende incluso a las cosas corporales y tiene también debajo suyo no sólo a las espirituales, sino también a las corporales, y se argumentó que bastaría la espada espiritual y la otra sobraría, pues en vano hacen muchos lo que se puede hacer por uno. La afirmación es verdadera cuando puede ser hecho por uno de una forma igualmente buena y conveniente, pero si hubiese en la Iglesia una sola espada, la espiritual, todo aquello que se debiera hacer para el gobierno de los hombres no se haría igualmente bien, porque la espada espiritual omitiría muchas cosas que deberían ser hechas en el campo espiritual, por tener que preocuparse con cosas materiales. No decimos que, en caso urgente, la espada espiritual no pueda preocuparse con cosas materiales, pero para que pueda entregarse más libremente a las espirituales, que son superiores y nobles, fue bueno instituir una segunda espada, a la cual fueran confiadas las cosas materiales. Luego, la espada espiritual tiene poder tanto sobre las espirituales, como sobre las materiales” (Egidio Romano, 1989:149).

otro, como está el poder celeste sobre el semen del caballo en la generación de un nuevo caballo. Así está el poder terreno bajo el espiritual. El poder espiritual solo bastaría, pues en vano hacen muchos lo que puede hacer uno, pero por tener que preocuparse en cosas materiales, omitiría cosas que deben ser hechas en el campo espiritual. De esa forma el gobierno de los hombres no sería igualmente bueno, aunque el poder espiritual haría las cosas materiales igualmente bien, aunque de otro modo. Pero en caso urgente, la espada espiritual puede preocuparse con cosas materiales, teniendo poder sobre ambos campos (uno directamente, otro a disposición). La institución de la segunda espada se da por conveniencia y no por incapacidad del poder espiritual. Es una relación similar a la del alma con el cuerpo en Aristóteles: aunque el alma puede vivir sin cuerpo (y no al revés), si no hubiese espada material, el gobierno de los hombres no se daría igualmente bien. Además, como todo lo que es bueno es un fin, o está ordenado al bien, nuestro fin (la felicidad) no debe ser buscado en las cosas temporales, que no son buenas a no ser que estén ordenadas a las espirituales.⁸

La jurisdicción temporal del papa: la naturaleza del caso de excepción

Después de haber mostrado que los poderes terrenos y también las cosas temporales están sujetos a la Iglesia, Egidio se pregunta por qué algunos dicen que no es de rigor de derecho que el juez civil apele al papa. Así como los diferentes pecados son castigados de acuerdo al rigor del derecho (aplicándose un derecho suavizado cuando hay atenuantes, o uno rígido cuando hay agravantes), hay una distinción entre los fueros eclesiástico y temporal; uno no se reduce ni apela al otro, o más claramente, la espada terrena y la eclesiástica no son temporales del mismo modo: así como lo son respectivamente el fuego y el sol respecto del calor, la espada terrena es temporal formalmente, y la eclesiástica lo es excelentemente. Ahora bien, donde la Iglesia tenga jurisdicción temporal,

⁸ A pesar de que Egidio reconoce la teleología aristotélica (hay en toda la obra 30 citas a Aristóteles, 41 a Agustín y 303 a la Biblia, entre las más frecuentes), ella está expuesta en clave neoplatónica, negando así la autonomía del ámbito natural. De esta forma, es decir, ignorando el doble orden presentado por Tomás de Aquino, Egidio pretende incorporar a los nuevos estados al viejo proyecto de la Cristiandad plasmado en el “agustinismo político”.

su espada podrá ser temporal formalmente. En esos casos, si se apela de un fuero a otro, es por la plenitud de poder, pues en el comienzo y en la ley natural el sacerdote y el rey eran la misma persona. Egidio insiste en que no es por incapacidad, sino porque le fueron confiadas cosas superiores que el poder eclesiástico se adjuntó una segunda espada, es decir, por conveniencia. Pero lo distintivo de su concepción del poder es que el poder eclesiástico también puede juzgar cosas temporales, según el derecho de la plenitud de poder. Porque si los fueros son distintos, para que no haya confusión, uno debe ordenarse al otro.⁹

Mientras que para Egidio el poder regio tiene como causa agente a Dios y como objeto a los hombres, principalmente a los malos, el poder sacerdotal tiene como causa agente a Dios y como objeto también a Dios. El sacerdocio es constituido en las cosas de Dios a favor del pueblo, y le ofrece sacrificios por el pueblo, por eso tiene poder sobre el pueblo. Y como nuestras almas, cuerpos y cosas se refieren a Dios, el papa tiene poder sobre todo y juzga todo. Atento a derecho, es claro que quien usa su derecho no perturba ni injuria a nadie, por eso la Iglesia, señora de todas las cosas temporales, no perturba ni disminuye la jurisdicción de los reyes en ningún caso.

Según Egidio, vemos en las cosas naturales que Dios gobierna siguiendo una ley común del gobierno de las cosas (reparte virtudes, no impide acciones, las cosas siguen su curso) y también según una administración y providencia especial. Así como hay un solo Dios que de acuerdo con la ley común se comporta uniformemente en relación a todo, así también hay una sola fuente en el gobierno de los hombres, la Iglesia, que según la ley común se comporta uniformemente en relación a todo, de la que derivan y a la que retornan todos los otros poderes.¹⁰

⁹ “Por lo tanto, no es por causa de la incapacidad que la espada espiritual no se ocupa de las cosas temporales, sino que se unió a ella la espada material por causa de su superioridad. La espada espiritual es tan superior y le son confiadas cosas tan superiores que, para poder dedicarse más libremente a ellas, se adjuntó una segunda espada, por cuya añadidura su jurisdicción y plenitud de poder no se vieron disminuidas en nada. Esto fue hecho por una cuestión de conveniencia, a fin de que aquello que está ordenado para cosas grandes, a no ser en caso de urgencia, no se inmiscuya directamente en las pequeñas. Hay así plenitud de poder en la espada espiritual, de modo que, si fuera conveniente, juzgue también cosas temporales. Si se apela, pues, del juez civil al papa, no es porque hay distinción de fueros, sino porque hay un derecho de plenitud de poder” (Egidio Romano, 1989: 181).

¹⁰ “Así como en el gobierno de todo el mundo hay una fuente, un solo Dios, en el que está todo el poder, del cual derivan y al que se reducen todos los poderes, así también en el gobierno de los hombres, y en

No hay nadie que no deba reconocer que su reino viene de la Iglesia, sin la cual no puede gobernar justamente. Así como el sol se parece a Dios, el papa es como un sol, que siguiendo la ley común se comporta uniformemente en relación a todas las cosas (las conserva y promueve en su estado y no impide que ejerzan su oficio). Pero aunque conviene que se comporte según la ley común, a no ser que acontezca algo especial, siguiendo la ley especial se inmiscuye en los asuntos temporales. Dios podría hacer que el fuego no quemara, pero gobierna según la ley común (no prohíbe, todo sigue su rumbo) a menos que haya algo espiritual. El papa, con dominio universal sobre las cosas temporales, permite que gobiernos temporales sigan su rumbo, a menos que haya algo espiritual en ellas.¹¹ Y esto puede demostrarse según la razón, según las cosas naturales, y según el gobierno divino.

Según la razón, no debe inmiscuirse porque debe tener un cuidado especial de las cosas espirituales, permitiendo que los poderes terrenos sigan sus rumbos. Según las cosas naturales, así como se apela a Dios ante una fuerza natural como el fuego, comúnmente Dios sigue la ley común (fue especial el caso narrado en *Dan* 3, 20, en que Dios escuchó a los condenados y el fuego no los quemó). También el Sumo Pontífice debe comportarse siguiendo la ley común en cuanto a las cosas materiales, a menos que haya cosas espirituales por las cuales se deba inmiscuir, y por ese motivo se podrá apelar de jueces civiles y poderes terrenos, al papa. Según el gobierno divino, del hecho que Dios resuelva y sentencie cuando hay una disputa entre los ángeles, se ve que en las cosas espirituales se puede apelar al papa por cualquier motivo y a toda hora. En cuanto a los

toda la Iglesia militante es necesario que haya una sola fuente, una cabeza, en la que esté la plenitud de poder, en la que esté todo el poder sobre el Cuerpo Místico, que es la Iglesia, en quien estén ambas espadas, porque de lo contrario no habría en ella todo poder. De esta fuente derivan todos los otros poderes y a ella retornan; esta fuente, en tanto baña y embriaga a toda la Iglesia, siguiendo la ley común, se comporta uniformemente en relación a todas las cosas, porque de un modo organizado, como requiere el gobierno de la Iglesia, se muestra entera a cada uno, pero nadie la abarca toda, porque en nadie hay tanto poder como en ella” (Egidio Romano, 1989: 191).

¹¹ “Dios, por el dominio universal en todas las cosas naturales, podría hacer que el fuego no quemase y el agua no mojase; con todo, gobierna el mundo de acuerdo con la ley común y, a menos que haya algo espiritual permite que las cosas sigan sus rumbos, no prohibiendo que el fuego queme ni que el agua moje. Así el sumo pontífice, vicario de Dios, a su modo tiene el dominio universal sobre las cosas temporales, pero queriendo comportarse de acuerdo con la ley común, a menos que haya algo espiritual, es conveniente que permita a los gobiernos terrenos, a los cuales fueron confiadas las cosas temporales, que sigan sus rumbos y ejerzan sus juicios” (Egidio Romano, 1989: 191).

daños corporales, no somos comúnmente atendidos por Dios, a menos que surjan algunos casos especiales. Del obrar de Dios aprendemos cómo debe comportarse el Sumo Pontífice: debe remitir los juicios de las cosas temporales a los señores seculares. Las cosas temporales están sujetas al poder terreno inmediatamente y al eclesiástico primeramente, por lo que el eclesiástico puede llamar la atención del poder terreno, destituirlo, instituir otro, o transferirlo.

Generalmente, la Iglesia no se inmiscuye a no ser por causa de algo especial, y se comporta de esta manera no por la falta de poder, sino por su conveniencia y superioridad, pues quien juzga las cosas espirituales puede mucho más juzgar las temporales (1Cor 6, 3). La Iglesia ejerce casualmente (en casos urgentes) el poder temporal. Si lo hiciera generalmente no podría dedicarse a las cosas espirituales y habría desorden, pues un poder atraparía al otro.

Los motivos de la excepción

Así como las ciencias estudian algo, y también lo relacionado con ese algo, el principado sacerdotal, que tiende hacia las cosas espirituales, ejerce jurisdicción en las cosas temporales en cuanto se revisten de temporales, es decir, en todos aquellos casos en los cuales las cosas temporales pueden ser llamadas espirituales. Esto puede pasar de tres modos: en cuanto a las propias cosas; en cuanto al poder temporal bajo el cual se encuentran; en cuanto al poder del Sumo Pontífice.

En cuanto a las propias cosas, pueden surgir condiciones y casos especiales en los cuales la jurisdicción de las cosas temporales vuelve al poder espiritual de tres maneras: la primera, si las cosas temporales son llamadas espirituales por ser prescritas por el Espíritu Santo, es decir, si son computadas como espirituales por Dios, como los diezmos o los censos de la Iglesia; la segunda, si están unidas a las espirituales, como las dotes de matrimonio o las sucesiones a hijos cuya legitimidad juzga la Iglesia; y la tercera, si las cosas espirituales están unidas a las temporales, como los pecados mortales que matan nuestro espíritu y nuestro alma. Por supuesto, si la Iglesia debe juzgar los pecados, puede también investigar sobre ellos.

La denuncia de un crimen es otra razón especial por la cual la Iglesia juzga respecto

de las cosas temporales y tiene en ella jurisdicción directa y ejecutoria, porque el alma gobierna al cuerpo, al que se ordenan todas las cosas temporales. Pero esas cosas temporales también sirven para el mal y la condenación de las almas si son mal usadas. Por eso la Iglesia tiene una doble jurisdicción sobre ellas: en tanto cosas que se ordenan a los cuerpos, deja que juzgue el juez civil; en cuanto cosas que son para la condenación de las almas, tiene jurisdicción no sólo superior y primaria, sino también directa y ejecutoria, que podrá ejecutar si se le presenta una denuncia de crimen, pues esto afecta a la condenación de las almas. Si las cosas hacen mal al cuerpo obra el juez civil, y si hacen mal al alma obra el juez superior. De aquí que la Iglesia ejerce su jurisdicción directa superior y más excelente.

El poder eclesiástico trata cualquier cuestión temporal por la denuncia de pecado criminal, o ante un crimen eclesiástico, de lesa espíritu (usura, perjurio, herejía, sacrilegio), pero conviene que lo haga principalmente cuando el crimen es contra la paz, por la cual los fieles viven en concordia y unión. Y como estas cosas son dolencias espirituales, el juez civil no deberá juzgarlas.

El segundo modo por el cual las cosas temporales pueden ser llamadas espirituales, es decir, casos en los cuales el Sumo Pontífice se ocupa de las cosas temporales, es en cuanto al poder temporal bajo el cual se encuentran las cosas temporales. Decía Egidio que las cosas temporales se ordenan directamente al cuerpo, pero caen bajo la jurisdicción espiritual de una manera superior y primaria. Así, si la espada temporal comete una falta en las cosas temporales y en las administraciones que le fueron confiadas, por culpa suya o por otra causa, la espada espiritual podrá llamarle la atención, y considerando ciertas causas, tiene jurisdicción inmediata y ejecutoria. Como todo litigio tiene un anexo causal por el cual puede ser presentado como denuncia de crimen, la intervención causal del poder eclesiástico es más amplia que la regular que ejerce el poder temporal, pues el alma es más importante que el cuerpo. Así como distinguimos un doble poder del papa (absoluto y regular) hay una doble jurisdicción en las cosas temporales (directa y superior).

En razón del poder terreno, entonces, hay cuatro casos de jurisdicción ejecutoria del poder eclesiástico sobre las cosas temporales: a) por la carencia de señor secular. El hombre domina lo temporal porque está hecho a imagen y semejanza en lo espiritual, y tuvo espada secular para auxiliar a la espada espiritual. De aquí que si no hay espada

material, la jurisdicción vuelve a la espiritual; b) por la negligencia del señor secular, o su sospecha; c) por la tolerancia del señor secular, pues si tolera que muchas veces se apele al papa, eso se convierte en una costumbre que, aprobada por lo superior, cobra fuerza de ley, que no podrá ser revocada por su sucesor, ya que sólo el papa puede derogar algo de su predecesor, pues tiene la misma autoridad, que no tiene superior; d) por las donaciones del señor secular. Una vez hechas a la Iglesia, ésta tiene jurisdicción directa sobre sus bienes.

En tercer lugar, en razón del poder eclesiástico, hay tres casos de jurisdicción ejecutoria del poder eclesiástico sobre las cosas temporales. En virtud de la plenitud de poder, puede hacerlo porque los jueces dudan o discrepan sobre: a) casos no contemplados en el derecho (en virtud de la plenitud de poder, la Iglesia crea leyes); b) casos difíciles, por ser contra el rey, por ejemplo (en virtud de la plenitud de poder, la Iglesia promulga leyes); c) casos ambiguos para el derecho (en virtud de la plenitud de poder, la Iglesia interpreta leyes).¹² También ejerce la jurisdicción temporal cuando hay casos en los cuales las leyes no deben ser observadas.¹³

Llegado a este punto Egidio se ve obligado a aclarar conceptualmente qué es la plenitud de poder. Y dice que hay plenitud de poder en algún agente cuando éste puede efectuar sin causa segunda todo lo que puede con causa segunda, es decir, un poder en el cual se concentra todo el poder. En el cielo, como en cualquier agente segundo, no hay tal poder, porque el cielo sin el león no puede generar un nuevo león. En Dios sí hay tal poder, a tal punto que el poder de todos los agentes se concentra en él, el primer agente. En la creación del mundo, él hizo al hombre, o al caballo, sin hombres o caballos precedentes. Si quisiese y cuando quisiese, podría producir un caballo sin semen, y sin embargo, aunque a veces hace milagros obrando fuera del rumbo común de la naturaleza, sin seguir sus leyes comunes, administra las cosas dejándolas seguir sus propios rumbos. El papa también puede obrar sin causa segunda. Por ejemplo, él establece las reglas para la elección de los obispos, pero podría nombrar uno para cualquier diócesis

¹² “Por lo tanto, si hay casos no previstos por las leyes, o porque considerando ciertas causas las leyes no deben ser observadas (casos que pertenecen a la creación de las leyes), o en los cuales es difícil observarlas (casos de aplicación de las leyes), o si las leyes hablan ambiguamente (casos de interpretación), la Iglesia ejercerá la jurisdicción temporal basada en la plenitud de poder que en ella reside” (Egidio Romano, 1989: 222).

¹³ Estas tres funciones respecto de la ley también pertenecen a los emperadores, pero con la condición de que su espada está bajo la eclesiástica.

sin esa elección, es decir, obraría no siguiendo las leyes comunes dadas, sino de acuerdo a la plenitud de poder, y así también para otras cosas, pues en él se concentra todo el poder de la Iglesia.

Dios usa las leyes de la naturaleza para que no sean superfluas las obras de su sabiduría, pero puede hacer que el fuego no queme. El papa establece las reglas del gobierno de la Iglesia, pero puede obrar fuera de estas leyes, pues en él está el poder de todos los agentes de la Iglesia.

El papa tiene la plenitud de poder pero sólo sobre la Iglesia, pues hay poderes que Cristo no le transmitió, como el de provocar los efectos de los sacramentos sin los sacramentos. En Dios hay simplemente plenitud de poder. En cuanto al poder que hay en la Iglesia, el papa tiene la plenitud de poder, por eso debe ser, como vicario carísimo, imitador de Dios, para no usarla indiferentemente y a toda hora, sino considerando ciertas causas. Al papa le cabe crear las leyes de todas las personas eclesiásticas, incitando a cada uno a hacer lo suyo, por eso está encima de tales leyes, pudiendo obrar fuera de ellas. Así como Dios puede todo sin los agentes naturales, el papa puede, sin cualquier persona, lo que puede con ellas.

2. Schmitt y la recuperación de la teología.

Aproximación general

Los años veinte del siglo XX marcaron el pensamiento político, sociológico y filosófico europeo de una manera muy particular: se plantea la reconstrucción del Estado después de la guerra, se producen importantes avances técnicos y tecnológicos que planteaban el problema, por un lado, de una sociedad basada en la racionalidad tecnocrática, y por el otro, en la racionalidad legal del Estado liberal, garante de la norma jurídica pero sin decisión autónoma sobre los procesos sociales, lo que llevaba al surgimiento de los grupos y las corporaciones como modelo de la organización social.

Schmitt se verá estimulado a escribir contra este Estado neutral, y contra el Parlamento como arena de negociación entre intereses particulares, sobre todo a partir de la primera experiencia republicana en Alemania, la República de Weimar. En un mundo racional liberal, el sistema jurídico estatal aparecía a los ojos de Schmitt como ejemplo de una racionalidad iluminista que intentaba negar, neutralizándola, a la política, destee-

rrando su concepción más esencial: la decisión política.

La esencia política, argumentó, ha sido neutralizada en el siglo XVI por la teología, en el XVII por el racionalismo científico, en el XVIII por la moral iluminista, en el siglo XIX por la economía, y en el siglo XX por la fe en la técnica. Estas interferencias han hecho que el Estado perdiera su esencia que es la soberanía, es decir, el poder supremo para tomar la decisión última.¹⁴ Para él, el ejercicio de una autoridad soberana es la única forma de establecer una voluntad política colectiva. De aquí que Schmitt, como tantos otros, no se considere a sí mismo antidemocrático, pues para él la democracia no es pluralidad sino identidad colectiva.

A excepción de unos pocos libros, la obra de Schmitt se encuentra dispersa en una cantidad importante de escritos sobre temas que llamaban su atención, que generalmente tampoco se encuentran expuestos de una manera sistemática. Sin embargo, esa dispersión no desgrana la coherencia del contenido conjunto.

La soberanía y el estado de excepción

En Egidio hemos visto que Dios es enemigo de manifestarse directamente en su plenitud de poder, prefiriendo sujetarse él mismo también a la ley común, aun cuando puede actuar excepcionalmente. De esta idea teológica han surgido algunas interpretaciones acerca de los límites del poder político del Estado: algunos (los juristas, sobre todo) han tomado la idea de la primacía de la normativa como la vigencia impersonal de las leyes (tanto universales como positivas), mientras que otros (los autores contrarrevolucionarios: Bonald, De Maistre, Donoso Cortés, de los que se alimenta Schmitt) han resaltado el dominio personal como poseedor de la soberanía, siempre dispuesto a decidir e intervenir ante una situación de excepción.

Para Schmitt, el principio de la deliberación y resolución de los problemas políticos por mayorías no solamente es democráticamente falso, pues implica la dominación de un sector sobre el otro, acercándose a la tiranía, sino que pertenece a una etapa histórica ya pasada: al Estado liberal burgués del siglo XIX. Así, la soberanía nunca puede pertenecer a una pluralidad de sujetos de derecho con intereses económicos diversos (lo que

¹⁴ Para Schmitt, el liberalismo sólo ha procurado vincular lo político a una ética, y sobre todo a lo económico, limitando también la capacidad del Estado a través de la separación de poderes.

negaría esa soberanía), sino al Estado en tanto unidad política que se identifica subjetivamente (y representa esencialmente, espiritualmente: no por la elección sino por la identificación por aclamación del pueblo con sus líderes) con el pueblo o, a partir de una decisión en la demarcación entre amigos y enemigos, con una parte de él. Así, el soberano (aquel que consigue imponer una decisión fundamental en una situación de excepción) delega solamente funciones, porque la soberanía en sí, constituyente y creadora de derecho, es única, indelegable y libre de cualquier traba política o jurídica.

Esa voluntad política o poder ilimitado del soberano creador de la Constitución, puede permanecer oculto, latente o inactivo, como un guardián que no entra en acción si no hay peligro, durante la vigencia de la Constitución, pero está siempre presente y dispuesto a intervenir, pero ya ahora como un poder extra-jurídico, extra-constitucional. Schmitt se refiere a los poderes excepcionales que el artículo 48 de la Constitución de Weimar otorgaba al Presidente de la República, que podía pasar a gobernar como una dictadura comisaria para custodiar las instituciones republicanas. En esos momentos de crisis (1928-1933), el endurecimiento de las posiciones partidarias que rechazaban el acuerdo y la negociación para superar la crisis política y económica, la ambigüedad del texto constitucional (fruto del compromiso político entre socialdemócratas, católicos y liberales) con su consecuente debilidad institucional, y la aparición de radicalismos de izquierda y de derecha, hacían de Schmitt un defensor del carácter popularmente plebiscitado de la figura presidencial, sucesora del poder neutral que caracterizara históricamente a la monarquía alemana en el proceso de construcción de la nación. A partir de allí surgirá su clásico debate con Hans Kelsen, quien según Schmitt, en su preocupación por salvaguardar la objetividad científica del derecho, ignora las circunstancias políticas y sociales (los valores que identifican a la cultura alemana) que inciden sobre el derecho. Así, un análisis jurídico que reconozca los condicionamientos que impone la realidad debe tener en cuenta también a la excepción.¹⁵

Sin embargo la aportación de un Estado normal consiste en sobre todo producir *dentro* del Estado y su territorio una pacificación completa, esto es, en

¹⁵ Más adelante en su vida, su compromiso intelectual y profesional con el nazismo lo llevará a "estirar" el concepto de excepción (que justificaría los plenos poderes y los actos de Hitler) hasta niveles teóricamente muy débiles.

procurar <paz, seguridad y orden> y crear así la situación *normal* que constituye el presupuesto necesario para que las normas jurídicas puedan tener vigencia en general, ya que toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede tener vigencia en una situación totalmente anómala por referencia a ella. (Schmitt, 1998a: 75)

De aquí que para Schmitt el atributo más genuino de la soberanía es la ilimitada facultad de derogar las leyes vigentes: "Si en los casos normales cabe reducir al mínimo el elemento autónomo de la decisión, es la norma la que en el caso excepcional se aniquila" (Schmitt, 1998b: 24). Es decir que decisión soberana excepcional y vigencia de la norma (aunque es también el soberano quien decide si la situación es normal) son, ambos, conceptos que se encuentran dentro del orden jurídico:

Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la <decisión>. El caso excepcional reviste carácter absoluto cuando se impone como primera medida la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos (Schmitt, 1998b: 24)

Así, también para Schmitt, la normalidad (la Constitución, las instituciones) son intermediarias convenientes del poder absoluto verdadero, que puede hacer todo lo que pueden los intermediarios, aunque no viceversa, pues sólo el soberano decide en caso de excepción.¹⁶

... Podemos decir que la decisión es, como tal, sentido y objeto de la sentencia, y que su valor no radica en una argumentación aplastante, sino en la autoritaria eliminación de la duda que precisamente resulta de las principales argumentaciones posibles que se contradicen entre sí (...) en toda decisión incluso en la de un Tribunal (...) existe un elemento de pura decisión que no

¹⁶ En el plano de lo político, la situación excepcional es la guerra. "La situación de guerra sigue siendo hoy día <el momento de las veras>. También aquí, como en tantos otros casos, puede decirse que lo excepcional posee una significación particularmente decisiva, que es la que pone al descubierto el núcleo de las cosas. Pues sólo en la lucha real se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos. Es por referencia a esta posibilidad extrema como la vida del hombre adquiere su tensión específicamente *política*" (Schmitt, 1998a: 65).

puede ser derivado del contenido de la norma. Yo he propuesto para dicho elemento la denominación de decisionismo... (Schmitt, 1994: 90)

Siguiendo este razonamiento, Schmitt dice que "el estado excepcional tiene en la Jurisprudencia análoga significación que el milagro en Teología" (Schmitt, 1998b: 54). Aquí la similitud con Egidio es sorprendente. Para él, recordemos, Dios opera con la ley común en el orden natural, aunque puede intervenir directamente sobre las cosas, aun violando las leyes naturales que él mismo ha instituido según las razones expuestas en su tratado. Para Schmitt, el Estado soberano se comporta de una manera análoga, haciendo uso, precisamente, de esa soberanía. Y la observación de este comportamiento, nos dice, no es fruto de la nostalgia por la monarquía absoluta sino que surge de una correcta apreciación científica de la realidad jurídico política, o, en sus palabras, de "exigencias de carácter sistemático o metódico" (Schmitt, 1998b: 57).

3. Algunas consideraciones teóricas.

La correlación que establecemos entre Egidio y Schmitt no es casual en ningún sentido. Ante la objeción de que viven en dos mundos totalmente diferentes, y de que uno de ellos habla de teología y el otro de jurisprudencia política, recordaremos que es el mismo Schmitt quien entiende que, según el paso de los siglos, lo que cambia es el ámbito de politización¹⁷ pero no la esencia de lo político, y por otro lado su reconocimiento (e igualmente el de su contrincante teórico Kelsen) de que "todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (Schmitt, 1998b: 54).

De hecho, los comienzos de la discusión sobre el concepto de soberanía datan de entre los siglos XI y XIII, a lo largo del conflicto que enfrentó al poder eclesiástico con los poderes seculares. Más precisamente, la fundamentación doctrinaria de la supremacía o soberanía papal (elaborada por los juristas de la curia romana combinando elementos

¹⁷ Como fue señalado, Schmitt ve en los últimos siglos europeos desplazamientos de los centros de gravedad temáticos. Así, según cuál sea el ámbito central, cambian los criterios de identificación, por parte del soberano, entre amigos y enemigos. Por eso dice que el Estado liberal, al declararse neutral en todos los ámbitos (teológico, económico, etc.), no decide nada ni gobierna nada. Ver "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", en Schmitt (1998a).

jurídicos y elementos bíblicos) constituye el modelo teórico sobre el que se basaron todas las definiciones posteriores del concepto de soberanía: el papa no podía ser juzgado ni depuesto por nadie (principio aún vigente en la Iglesia romana), sus gobernados son súbditos, su poder está *sobre* los súbditos por mandato de Dios, de manera que todo otro poder está por *debajo* suyo, era poseedor de un poder jurisdiccional otorgado por las funciones oficiales del cargo, etc. (Ullmann, 1983).

Para Egidio, el mundo cristiano debía constituir una unidad religiosa que entremezclara las ideas agustinianas de justicia, del Estado y su derecho de propiedad; la teoría de la dependencia del poder temporal respecto del espiritual de Hugo de San Víctor; y la concepción jerárquica (acorde con el sistema feudal de su tiempo) del Pseudo Dionisio.

Desde San Pablo en adelante, la tradición cristiana profesa que todo poder viene de Dios. Egidio la encuadra en la visión dionisiana al decir que el poder viene de Dios de un modo ordenado, siendo los poderes inferiores instituidos por los superiores. Para él, así funciona todo el universo, y por tanto, esa es la estructura (metafísica) del poder.

En Egidio, el primer poder que debió ser reglamentado es el de la propiedad, a través de pactos y convenciones (que son comunicaciones) entre los hombres, hasta que la cantidad y complejidad de esos acuerdos hizo necesario instituir el Estado. Pero los reinos temporales, sin embargo, no se constituyeron por estos pactos entre hombres sino a través de la violencia y la rapiña, es decir, se hicieron grandes latrocinios, y la única forma de legitimarlos es constituyéndolos a través del poder sacerdotal.

En su noción de dominio, la Iglesia domina sobre el alma y el príncipe sobre el cuerpo. Quien domina sobre el alma, domina también sobre el cuerpo, que está sujeto al alma. Pero quien domina sobre el cuerpo no tiene autoridad sobre el alma. Por otra parte, el poder civil obra preparando la materia para el poder espiritual, administrando justicia y manteniendo la tranquilidad entre los ciudadanos al ejercer el juicio de sangre, pero no es soberano, sino que está a disposición de la Iglesia. En otras palabras, el espacio del poder temporal, "normalmente", no es ocupado por el espiritual.

Ahora bien, dentro del poder espiritual, el oficio de papa posee tal perfección que juzga a todos y no puede ser juzgado por nadie, a no ser por Dios. En él está concentrado "todo" el poder. Por eso dice que dentro de la Iglesia, a la que, insistimos, está sometido el poder civil, puede intervenir y realizar sin causa segunda todo lo que puede con

causa segunda, aunque de otro modo. Así, quien interviene ocasionalmente (*casualiter*) en el poder civil, sostiene, posee un poder más alto de quien generalmente lo administra.

En casos normales, la espada material se ocupa de las cosas materiales, pero si una situación excepcional lo exige, la espada espiritual puede ocuparse de las cosas materiales. En otras palabras, la espada material caduca sólo en caso de excepción (Bertelloni, 1997), no siendo superflua en casos normales. Además de la diferencia esencial entre los poderes, hay una diferencia en el modo de su ejercicio: la espada material realiza de un modo lo que la espada espiritual puede realizar directamente, lo cual en situaciones normales no es conveniente si quiere contribuir a la mejor disposición y orden de la realidad.

Ahora bien, lo que distingue en Egidio a los casos excepcionales es que lo espiritual implicado en lo temporal es más importante que lo temporal mismo. Así, la teoría egidiana se aparta de la filosofía política resultante de la recepción medieval de Aristóteles para constituir una teoría del poder originario respecto de los poderes derivados, cuando ellos no se adecúan o no se corresponden con las funciones para las cuales fueron instituidos (Bertelloni, 1997). Con todo, Egidio pretende decirnos lo que “debe” pasar en un caso de excepción.

Esta concepción del poder de Egidio Romano hace del *De ecclesiastica potestate* el primer tratado completo sobre el absolutismo (Scholz, citado en De Boni, 1989). Es una concepción absolutista del poder (eclesiástico) porque el papa es un príncipe “*legibus solutus*”, colocado por encima de las leyes que rigen el funcionamiento corriente de la administración civil. Quizá lo curioso sea que, como el búho de Minerva, Egidio escribe sobre el poder soberano del papa en el momento en el que su grandeza se opacaba. De Boni sostiene que

al intentar espiritualizar el mundo, apelando a una concepción agustiniana de la sociedad, Egidio acabó mundanizando a la Iglesia, vaciando el concepto de justicia y politizando los sacramentos. Dos siglos más tarde, Lutero, otro monje agustino, deberá hacer el camino opuesto, en la tentativa de reespiritualizar la Iglesia (De Boni, 1989: 25)

Mientras Egidio ofrece una normativa en la forma de una tipología de situaciones de excepción, Schmitt las deja a la decisión de la comunidad política representada por el soberano, porque piensa que el caso excepcional no se puede prever jurídicamente y por ello no se puede preestablecer ni delimitar rigurosamente. De aquí que su posición tenga un tono descriptivo frente al momento en que se suprimen o dejan de regir las reglas. El caso crítico descubre lo que frecuentemente la normalidad oculta en cuanto al ejercicio real del poder. Para Schmitt, la deliberación y la normatividad (lo contrario a la decisión y la excepción) propias del liberalismo, son un reclamo ético completamente extraño al Estado como institución política. Para él, por el contrario, la autonomía de lo político requiere que la sociedad y la moral se sujeten a los imperativos del Estado.

Así como en Egidio la religión y la política no constituyen una dualidad de órdenes, sino una subordinación de una a la otra, en Schmitt la subordinación se da entre el orden moral, legal y privado, a la política. Pero en los dos, y este es su rasgo más característico, hay indivisibilidad del poder soberano absoluto: el poder es único e intransferible, o no es soberano. Esta indivisibilidad, lógicamente, está orientada a evitar la disgregación del poder (de la Iglesia para Egidio, del Estado para Schmitt -o para Hobbes-) que la filosofía primero y el liberalismo después, habían planteado como un principio ético y moral de la política.

En definitiva, según Schmitt, para una definición jurídica de la soberanía es indispensable el concepto de "estado de excepción". Lo que está diciendo Schmitt no es que el caso de excepción sea una anomalía del sistema racional del Estado de derecho (o de la ley divina común, según Egidio), sino que intenta teorizar, sobre bases no racional-liberales, lo que la racionalidad liberal no puede teorizar por el tipo de premisas con el que opera. Egidio, ante la falla del sistema, apelaba a la intervención directa de Dios a través del papa, Schmitt a la intervención directa de otro tipo de soberano, definido no teológicamente. Pues los dos parten del mismo diagnóstico: la normatividad política no contempla el rasgo más esencial del poder: la soberanía. Pero para Schmitt, lo que caracteriza a esas fallas es que no se las puede teorizar porque son imprevisibles e impensables en una realidad regida por la causalidad, en una realidad que finge ser armónica con la juridicidad vigente.

Este es el supuesto sobre el que basa Schmitt su denuncia de hipocresía al Estado de derecho liberal que, basándose en razones formales (racional-jurídicas) elimina por impuro todo aquello que contradice al sistema que refiere el orden jurídico sólo a la vali-

dez impersonal de la norma, es decir, negando la noción de soberanía, al menos como él, al igual que Egidio, la recoge de la tradición teológica: “Ahora bien, si el estado se rebaja al papel de simple pregonero del derecho no puede ser soberano”(Schmitt, 1998b: 40). Bien hubiese podido decir Egidio: "Ahora bien, si Dios se rebaja al papel de simple garante del orden natural no puede ser soberano", o "Ahora bien, si el papa se rebaja al papel de simple jefe de la Iglesia no puede ser soberano".

Bibliografía

- Agapito, Rafael. “Introducción”. *El concepto de lo político*. Carl Schmitt. Madrid: Alianza, 1998. Pp. 11-38.
- Aragón, Manuel. “Estudio preliminar”. *Sobre el parlamentarismo*. Carl Schmitt. Madrid: Tecnos, 1996. Pp. IX-XXXVI.
- Bertelloni, Francisco. “El uso de la Causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del XIV”, *Seminarios de Filosofía*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 10, (1997): pp. 115-144.
- Bertelloni, Francisco. “Orígenes medievales de las teorías políticas legitimistas y decisionistas”, *Colección Materiales de Ciencias Sociales*, Facultad de Ciencias Sociales, U.B.A., s.a.
- Bross, Stanislaw. *Gilles de Rome et son traité du “De ecclesiastica potestate”*. París: Gabriel Beauchesne Editeur, 1930.
- De Boni, Luis A. “Introdução”. *Sobre o poder eclesiástico*. Egidio Romano. Petrópolis: Vozes, 1989. Pp. 9-30
- Egidio Romano. *Sobre o poder eclesiástico*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.
- Negretto, Gabriel. “El concepto de decisionismo en Carl Schmitt”, *Sociedad*, Buenos Aires (Argentina), Facultad de Ciencias Sociales, UBA, N° 4, (1994): 63-84.

- Pinto, Julio. *Carl Schmitt y la reivindicación de la política*. La Plata: Editorial Universitaria de La Plata, 2000.
- Sabine, George H. *Historia de la teoría política*. México D.F.: FCE, 1996.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1998a.
- Schmitt, Carl. *Legalidad y legitimidad*. Buenos Aires: Struhart y Cía., 1994.
- Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Buenos Aires: Struhart y Cía., 1998b.
- Ullmann, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.

«Mirarse a la cara»: venganza, memoria y justicia, entre Hobbes y Spinoza.

«Looking into one's own face»: revenge, memory and justice, between Hobbes and Spinoza.

Sebastián Torres*

Fecha de Recepción: 7 de Abril de 2012
Fecha de Aceptación: 14 de Mayo de 2012

Resumen: *La modernidad política ha sido leída a partir del abandono de la idea clásica de justicia y su sustitución por la idea de ley positiva, trasladando los problemas a la pregunta por la legitimidad. En este trabajo nos proponemos reintroducir la pregunta por la justicia a partir de un motivo bajo el cual creemos que esta pregunta permanece: la venganza. Este deseo, claramente excluido de la anatomía de las pasiones que están a la base del jusnaturalismo moderno, nos permite identificar significativos pasajes de la reflexión moderna, que recuperaremos a partir de un trabajo con Hobbes y Spinoza, donde el problema de la fundación del orden político se enfrenta a la memoria de los conflictos que lo han antecedido. Tanto la dimensión temporal del conflicto político como su dimensión colectiva encuentran en el pasaje de la venganza a la justicia, de los afectos políticos ligados a las luchas que anteceden el establecimiento del Estado, una clave que nos permiten reconocer la subterránea trama del drama político que, hasta nuestros días, cala en la pregunta por el sentido de la democracia.*

Palabras

clave: *Venganza – memoria – justicia – Hobbes – Spinoza.*

* Doctor en Filosofía, Docente a cargo de Filosofía Política II, Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Correo electrónico: sebatorres7@hotmail.com

Abstract:

Political modernity has been read from the abandonment of the classical idea of justice and its replacement by the idea of positive law, shifting the problems to the question of legitimacy. In this paper we propose to reintroduce the question of justice from a ground under which we believe that this question remains: revenge. This desire is clearly excluded from the anatomy of the passions that are in the basis of modern natural law, allows us to identify significant passages of modern thought, which will recover from a work with Hobbes and Spinoza, where the problem of the foundation of the political order faces the memory of the conflicts that have been preceded. The time dimension of political conflict and its collective dimension found in the passage of revenge to justice, that is the political affections linked to the struggles that precede the establishment of the State, a key that allows us to recognize the underground web of political drama, until today, affects the question of the meaning of democracy.

Keywords:

Revenge – memory – justice – Hobbes – Spinoza

Éstos mataron sin juicio previo a quienes en nada habían delinquido, en tanto que vosotros os disponéis a juzgar según las leyes a los que han arruinado a la ciudad, gentes tales que, ni aunque quisieran imponerles penas ilegales podríais aplicarles castigos acordes a los perjuicios que causaron al país. Porque ¿qué habrían de sufrir para expiar su pena en proporción con sus delitos? [...] Puesto que, con todo lo que hagáis, no podréis recibir de ellos una reparación suficiente, ¿cómo no va a ser vergonzoso para vosotros el desechar aquella pena, por grande que sea, que quiera uno imponerles?¹

Lisias

Haber hecho a un hombre más daño del que cree poder expiar, inclina al ofensor a odiar a la víctima. Porque debe esperar de ella venganza o perdón, cosas ambas odiosas.

Hobbes, *Levitan*, cap. IX.

¹ Palabras del meteco demócrata Lisias ante los tribunales que están por juzgar a uno de los Treinta Tiranos, que él supone es el asesino de su hermano, citado en Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires. Katz, 2008, pp. 252-253.

I. Venganza y modernidad

Una de las caracterizaciones más reconocidas de la temprana modernidad está ligada al abandono de la idea de justicia como principio del orden social. La reconocida frase de Montaigne, “Las leyes se mantienen en crédito, no porque sean justas sino porque son leyes [...] Quien las obedece por justas no las obedece por lo que son”², parece anticipar, con su característico tono crítico, lo que será la sustitución de la justicia por la cuestión de la ley en los comienzos del jusnaturalismo. Así, en el inicio del cap. XV del *Leviatán*, Hobbes podrá definir la fuente y origen de la justicia en la tercera ley de naturaleza, el cumplimiento de los pactos celebrados (principalmente, la transferencia del derecho natural a un poder soberano), pues en ausencia de contrato, por derecho natural ninguna acción puede ser considerada injusta. De manera tal que por injusticia se entenderá “*el incumplimiento de un convenio*. Y lo que no sea injusto, es *justo*”³. Ni en el derecho natural, ni en el derecho positivo, parece quedar rastro alguno de la idea clásica y teológica de una justicia que llega para restituir el orden de la comunidad. Como puede verse, el problema punitivo ligado al acto injusto antecede a la idea de justicia en cuanto tal. Sin embargo, la tensión al interior de la histórica doble faceta de la justicia, como orden sustantivo de la comunidad y como lógica punitiva, no dejará de ser un problema que determina la forma misma en que es representado el origen y fundamento de la sociedad.

Frente a esta, en principio, ausencia de la idea de justicia nos hemos propuesto recorrer una vía alternativa para pensar el problema en la temprana modernidad, no situándonos en el ya conocido desplazamiento conceptual hacia nuevas formas de legitimidad, sino rastreando la oculta permanencia de un motivo a partir del cual la tradición se planteó la compleja relación entre la justicia y el conflicto político: la *venganza*. Es a partir de la problemática distinción entre justicia y venganza –considerada por los historiado-

²Montaigne, Michel, *Ensayos*. III Vol. Buenos Aires. Ediciones Orbis, 1984. Trad. de J. G. Luaces. Libro II, cap. *De la experiencia*, p. 238. Para nuestros fines, resulta relevante recordar que este pasaje y la interpretación que de él ofrece Pascal es uno de los puntos de partida de *Fuerza de ley* de J. Derrida.

³Hobbes, Thomas, *Leviatán*, cap. XV. Traducción de Carlos Balzi, de próxima aparición en la editorial Colihue, Buenos Aires. En ausencia de la paginación, en todos los casos vamos a consignar entre paréntesis sólo el capítulo.

res del derecho desde el inicio superada por el paso de la justicia divina a la justicia humana y de la venganza privada a la punición pública (una historia que, por otro lado, se centra en el derecho penal como paradigma normativo del derecho en cuanto tal)–, que también se abre toda una semántica ligada a una singular dimensión temporal de los conflictos, donde se reúnen los motivos de la memoria y el olvido, la esperanza, la promesa, el perdón, la amnistía, entre otros términos que forman parte del lenguaje que circunda el problema de la justicia como respuesta a los conflictos –principalmente a los conflictos políticos violentos, la *stasis*, la “guerra civil”–; una justicia política que debe interrumpir la violencia del terrible círculo de la venganza por los daños sufridos. Ligada al conflicto, la justicia no solo representa el retorno del orden a la comunidad, sino también el necesario trato con quienes le han producido un daño. El orden justo y el orden punitivo llegan juntos (“Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa la una a las otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo”⁴), pero no interesa el problema punitivo en cuanto tal, sino los problemas que se abren frente a una pregunta fundamental: ¿cómo ser justos con quienes han causado un daño irreparable a la comunidad y con quienes han sido dañados? Una pregunta que, por más que adoptemos la tesis del origen violento de todo orden positivo, no deja de resonar al momento de pensar la constitución del orden social en cuanto tal y que interpela, de manera particular, a la promesa democrática.

La racionalización de la justicia depositó la venganza en la retórica pasional de la tragedia poética y en la condena moral de las pasiones aristocráticas (como el honor). Aun así, el abandono moderno del horizonte sustantivo de la justicia y la redescrición en clave pasional de la antropología política podría hacernos suponer que la modernidad traería consigo un retorno del clásico motivo del deseo de venganza, dentro del cuadro general de una geometría de las pasiones. Pero en el pensamiento moderno la venganza no aparece mencionada –en primera instancia– entre aquellas pasiones que provocan el conflicto entre los hombres, a partir del cual son llevados a establecer una autoridad

⁴ Anaximandro, *Los filósofos presocráticos*, vol. I. Barcelona. Planeta De-Agostini-Gredos, 1998, fr. 1, p. 108.

pública que regule las relaciones entre ellos y de ellos con el poder político. Si, como sostiene Hirschman⁵, de Machiavelli a Adam Smith se encuentra una mutación de las pasiones a los intereses, en esta lógica de los afectos sin duda alguna la venganza sería una de esas pasiones que difícilmente puedan encontrar un lugar en la productividad social, sea individual, sea colectiva.

No nos proponemos hacer una historia de la venganza, para a partir de allí presentar una genealogía de la justicia. Con un objetivo más limitado, intentaremos mostrar que la ausencia de la idea de justicia en el inicio de la modernidad política, postclásica y pre-revolucionaria, puede ser reconstruida a partir de la presencia del problema de la venganza, en la medida en que ésta está íntimamente ligada al conflicto político, particularmente en aquellos pensamientos sensibles al conflicto como *factum* ineliminable de la política. Pensadores como Machiavelli, Hobbes y Spinoza, a quienes se le podría atribuir la operación teórica más radical en la disolución del ideal clásico de justicia, nos permitirán iniciar este decurso, cuyo motivo inicial se encuentra en una paradójica afirmación del *Tratado político*: “Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño”⁶.

Para introducir el problema que hemos propuesto partamos de un pasaje de Machiavelli, que condensa los términos de esta cuestión:

el procedimiento para reunificar una ciudad dividida, [...] no es otro que matar a los cabecillas del tumulto, y nunca se debe aplicar otro remedio. Pues es preciso tomar una de estas tres decisiones: o matarlos, como hicieron los romanos, o expulsarlos de la ciudad o hacerles que se reconcilien con promesas de no volver a ofenderse. De estos tres remedios, el último es el más perjudicial, el menos seguro y el

⁵ Cf., Hirschman, Albert, *Las pasiones y los intereses*. México. Fondo de Cultura Económica, 1978.

⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*. Madrid. Alianza, 1986, VI, §1, p. 112.

más inútil. *Pues es imposible, cuando ha corrido la sangre o se han cometido injurias igualmente graves, que una paz hecha por la fuerza resulte duradera, teniendo en cuenta que van a encontrarse cara a cara todos los días, y que es difícil que se abstengan de injuriarse mutuamente, sobre todo porque, con el trato, se pueden provocar a diario nuevos motivos de querrela*⁷.

Tomemos distancia de aquellas lecturas que ven en Machiavelli al primer teórico de la técnica política que posibilita una racionalización de la violencia, pero también de la renovada lectura republicana que insistirá en la retórica política del bien común y la justicia (silenciosamente despojado de la *pietas* y la *humanitas* que en los tiempos de Roma constituían la base de la comunidad). Que es un pensamiento que afronta el *factum* de la violencia política es verdad, pero ni la reduce a la neutralidad técnica ni la subsume al *ethos* de la gloria republicana de la fundación libre. Su realismo político no oculta una escritura sensible a las consecuencias más precisas de lo que significa asumir que la política es conflicto, al carácter contingente de su origen tanto como de las respuestas que la comunidad puede dar⁸. Como es sabido, una fenomenología de las pasiones humanas acompaña permanentemente su reflexión sobre la política que, a diferencia de la antropología jusnaturalista, está atravesada por la compleja dimensión temporal de las acciones y sus efectos. Es allí, en la múltiple trama temporal de las acciones donde el conflicto político encuentra su más completa dimensión y sentido. Sólo así podremos acceder al problema de la venganza, sin reducirlo a una manifestación de la violencia⁹, ni responder a él con una “teoría” de la justicia totalmente ausente en sus obras.

⁷Maquiavelo, Nicolás, *Discursos a la primera década de Tito Livio*. Madrid. Alianza, 2000, III, 27, pp. 395-396. La cursiva es nuestra.

⁸Al respecto, el ya fundamental Rinesi, Eduardo, *Política y tragedia*. Buenos Aires. Colihue, 2003. Debo gratamente reconocer que la posterior edición de *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*. Buenos Aires. Gorla, 2009, ha motivado parte fundamental de este trabajo.

⁹Tal es el caso de Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*. México. Fondo de Cultura Económica, 1995, que pasa de algunas menciones de la venganza en la tragedia clásica al terror revolucionario de la venganza política (cf., principalmente la Parte cuarta).

En este pasaje de los *Discursos*, Machiavelli nos habla del método más eficaz para que un poder externo pueda dominar a una ciudad dividida: eliminar a los cabecillas de ambos bandos, disolver las partes en conflicto, porque una paz impuesta no puede durar mucho. Sea de procedencia externa o interna, el principio de dominio se funda sobre un acto de violencia que disuelve la división que lo antecede. Una idea similar se encuentra en el clásico pasaje de *Il Principe* sobre la crueldad, pero los *Discursos* siempre abren a la pregunta que sigue a este planteo: ¿Cómo surge una república de una ciudad dividida? Tanto en el análisis de los conflictos en Roma realizado en los *Discursos*, como en de los conflictos en Florencia realizado en las *Historias Florentinas*, aparece el tema de la amnistía y el perdón como un modo de realizar el pasaje entre el conflicto civil y el nuevo orden político. Pero la diferencia fundamental entre el principio monárquico y el republicano no se encuentra en la diferente “estrategia” que hace posible el orden. La cuestión aquí es que en ningún caso es posible *prometer el olvido* de los daños sufridos, ni obligar al perdón. Este pasaje que hemos citado dice más que las “razones” para el método monárquico. Nos habla de la debilidad de la monarquía y del problema al que la república democrática se enfrenta, dado que la promesa republicana está obligada a responder de otra manera que por medio de la “venganza pública”. La república democrática no puede matar, no puede desterrar, pero tampoco puede obligar a prometer el olvido del daño y a perdonar, (aunque la estrategia del discurso republicano sobre la gloria de la refundación esté orientada a superar el drama del conflicto). Es sobre el horizonte de esta tercera situación que la república tiene que dar una respuesta política, siempre insuficiente: porque los hombres no olvidan ni perdonan.

¿Cuál es la justicia republicana? Es en el después de la división social (un “después” no cronológico), cuando ésta ha desencadenado un conflicto violento, donde se marca la mayor distancia entre una y otra forma de gobierno, pero también donde se sitúa el problema más radical de la conflictividad política. Para Machiavelli se abre aquí una doble relación con el pasado lejano, a partir de la memoria reciente de los conflictos de su ciudad: por un lado, recuperar la experiencia romana de la constitución de las institu-

ciones públicas, donde los conflictos pueden plantearse de manera no violenta¹⁰, pero lejos de la mitología de refundación republicana de lo común, porque la ciudad dividida moderna ya no puede ser comprendida como la división de una unidad ética que la antecede. Qué es una justicia sin promesa, sino una disolución de la justicia como *telos* del orden social. La pregunta por qué es la justicia es sustituida por otra, que porta la materialidad del drama en donde venganza y justicia vuelven a entrelazarse: *¿cómo mirarse a la cara después de la guerra civil?* Lo que se pone en juego en la reflexión de Machiavelli –siempre mal leído el sentido en que podemos decir que es un teórico de la violencia–, es justamente la imposibilidad de inscribir la violencia política sobre un trasfondo de racionalidad y la ley sobre un trasfondo de unidad. Es esto lo que permite comprender en un sentido muy preciso el silencio de Machiavelli sobre la *justicia*, esto es, la imposibilidad de *reconciliación*: de retornar a una unidad originaria o de esperar una comunidad por venir. Es ésta la dimensión más profunda de la conocida crítica a los “profetas desarmados”. La justicia no reparte, restituye ni repara. Por supuesto, puede castigar, pero su dimensión punitiva no responde al vínculo entre justicia y democracia: una justicia que no olvida, no perdona, pero tampoco puede reparar los daños sufridos. El realismo de Machiavelli sabe que, más allá de las fuerzas del olvido propias de los poderes fundacionales, algo más complejo se produce en la trama afectiva de lo social¹¹.

II. Hobbes: el imposible olvido y la *vindicta publica*.

Al final del capítulo XIII del *Levitán*, luego de exponer las consecuencias de las pasiones humanas que pintan los opacos tonos del estado de naturaleza, Hobbes nos dice que si no se confía de las inferencias hechas, claras a la razón humana, lo mismo puede ser “confirmado por la experiencia” de cada uno:

¹⁰ Cf., Lefort, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris. Gallimard, 1986 y “Maquiavelo y la *verité effective*”, *El arte de escribir y lo político*. Barcelona. Herder, 2007.

¹¹ Hemos desarrollado con mayor amplitud esta temática en “Contingencia, conflicto y temporalidad en Machiavelli”, en M. Vatter y M. Ruiz Stull (Edit.). *Política y acontecimiento*. Chile. Fondo de Cultura Económica, 2011.

Dejémoslo que considere cómo él mismo, cuando va a salir de viaje, se arma y busca ir bien acompañado; cómo, al irse a dormir, traba las puertas e incluso en su propia casa cierra con llave los armarios. *Y todo esto aún cuando sabe que hay leyes y oficiales públicos armados para vengar todas las injurias que pudieran serle hechas.* ¿Qué opinión tendrá él de sus conciudadanos, cuando tranca las puertas? ¿Y de sus hijos y siervos, cuando cierra los armarios? [...] Los deseos y pasiones del hombre no son en sí mismas pecado. Tampoco lo son las acciones que provienen de estas pasiones, hasta que se sepa que existe una ley que las prohíbe. Algo que no pueden saber, hasta que las propias leyes sean hechas; y ninguna ley puede ser hecha mientras no se haya consensuado quién será la persona que las hará. (XIII)

El miedo, la ausencia natural de norma, la ley y la soberanía, son un breve anuncio de los capítulos siguientes de la obra, pero ¿tiene algún sentido particular la mención de la “venganza” o sólo recurre a esta idea en un pasaje dirigido al sentido común de cada hombre, en su lenguaje vulgar? Efectivamente, la venganza no está entre las principales pasiones que producen el conflicto entre los hombres ni entre los deseos que contribuyen a buscar un poder común que garantice la seguridad para la vida, sin embargo Hobbes la incluirá dentro de la analítica de las pasiones esbozada en el cap. VI del *Leviatán*, así como en significativos pasos de esa obra. Intentaremos seguir sintéticamente ese rastro.

En la definición del cap. VI, dice: “El *deseo* de hacer daño a alguien para que conde- ne algo que ha hecho, *venganza*.” (VI) La definición hobbesiana es paradójica, porque la pasión retributiva busca que el otro, quien ha cometido un perjurio, reconozca el daño cometido, quedando su padecimiento o el padecimiento de quien ha sufrido el daño en segundo lugar, que se complace no con el sufrimiento sino con el reconocimiento de una “injusticia”, es decir, de una acción que no debía haberse realizado contra él. En la ausencia de ley común los hombres no carecen de pasiones surgidas de actos que consideren buenos, malos, justos o injustos. Hobbes encuentra en el deseo de venganza –un

deseo razonado– el principio prejurídico del carácter punitivo de la ley (del derecho penal) y su fin¹². Sin embargo hay dos elementos que indirectamente determinan este deseo, ambos singularmente ligados a una relación con el tiempo. El primero, cuando en el mismo cap. VI define el súbito desaliento:

A la inversa, el *súbito desaliento* es la pasión que causa el *llanto*. [...] Así, algunos lloran por la pérdida de los amigos, otros por su frialdad, otros por la interrupción súbita de sus deseos de venganza, producto de una reconciliación. Pero en todos los casos, tanto la risa como el llanto son movimientos súbitos, que la costumbre tiende a eliminar: pues nadie se ríe de los chistes viejos, ni llora por una antigua calamidad. (VI)

Si, por un lado, la venganza aparece como una pasión más fuerte que aquellas movidas por la reconciliación, cuya interrupción provoca el súbito desaliento de un deseo no cumplido, también para Hobbes el tiempo disminuye el sufrimiento por las calamidades pasadas, y con ello el deseo de venganza. Pero no es el sólo paso del tiempo lo que produce el olvido; éste tiene que estar acompañado por la idea de un bien futuro. Dos de las leyes de naturaleza que los hombres razonables deberían seguir vuelven sobre este punto:

La séptima es que *en las venganzas* (esto es, en la retribución del mal por mal), *los hombres no tengan en cuenta la magnitud del mal pasado sino la magnitud del bien por venir*. Lo cual nos prohíbe infringir ningún castigo que no tenga por objetivo corregir al ofensor o ilustrar a los demás. Esta ley es consecuente con la que inmediatamente la antecede, que *ordena el perdón siempre que haya garantías sobre el futuro*. Además, la venganza que no toma en cuenta el ejemplo y el beneficio que se obtendrá no es más que una

¹² En los capítulos siguientes Hobbes no abandonará la lectura tradicional de venganza, ligada a la ira humana y divina, al deseo de infringir un mal, al orgullo y el honor, a la necesidad de una instancia trascendente que pueda contener la posibilidad de faltar a las promesas establecidas mediante el castigo. Cf., *Leviatán*, caps. VIII, IX, XII y XIV.

victoria y una glorificación por el daño hecho al otro, lo cual no tiende a ningún fin, pues el fin es siempre algo por venir. Y gloriarse sin ningún fin es vanagloria y es contrario a la razón. Y dañar sin razón tiende a la introducción de la guerra, lo cual es contrario a la ley de la naturaleza y es por lo común designado con el nombre de *crueldad*. (XV)¹³

La definición dada en el cap. VI, a la que nos habíamos referido como un deseo razonado, aparece efectivamente como una ley de la razón, donde bajo el principio de no guiarse por el mal pasado sino por el bien futuro, el castigo tiene que producir en el otro la corrección –esto es, que reconozca que su acción ha sido mala– y el ejemplo en los demás –esto es, que las acciones malas tienen un castigo–. Como afirma unas líneas más abajo, “los hombres prefieren arriesgar su vida antes que perder la oportunidad de vengarse”, tal manera que pocos serían propensos al perdón, pues si el otro cometió un daño esperando de él algún provecho, por qué no lo volvería a hacer si frente a tal acto no ha existido ninguna consecuencia negativa, y por qué respetarían los hombres una ley más general como la de no declararse enemistad alguna. Es la séptima ley sobre la venganza la que expresa realmente la lógica hobbesiana sobre el cálculo racional fundado en el temor y la esperanza de un bien futuro. Todo se trata de abandonar el estado de conflicto violento, “pues el fin es siempre algo por venir”. Una paradójica relación entre esperanza, promesa y poder soberano se teje por debajo de la más árida mecánica del contrato, y permite comprender este conocido pasaje del *Leviatán*:

Porque las leyes de la naturaleza (como la *justicia*, la *equidad*, la *modestia*, la *misericordia* y, en suma, *no hacer a otros lo que no quisiéramos que nos hagan*), por sí mismas, sin el terror a algún poder que produzca su observancia, son contrarias a nuestras pasiones naturales, que nos inclinan a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y demás. Y los convenios, sin la espada, no son más que palabras sin ninguna fuerza para asegurar al hombre. (XVII)

¹³ Las frases en cursiva son nuestras.

Como hemos visto en este resumido recorrido, la venganza aparece en varios pasajes de la obra, directamente ligada a la compleja dinámica entre razones y pasiones, como también –y esto nos interesa particularmente– a la dimensión temporal de los afectos humanos, que ha sido generalmente reducida al sólo análisis del cálculo (bajo el conocido motivo de la anticipación) como clave de la lógica racional. En principio, podríamos decir que con la venganza sucede lo mismo que con las demás pasiones: el problema con la venganza no es sólo que los hombres se guían sólo por sus pasiones y se convierten en enemigos entre sí, sino que incluso un “deseo razonado” como el de la venganza (al igual que con los afectos más asociativos) no puede interrumpir el ciclo de la enemistad y la violencia. Pero esta pasión nos conduce a un sentido muy preciso de la resolución soberana: lo que cuenta no es sólo la existencia de un poder soberano que haga del castigo algo seguro y efectivo, sino que dicho castigo no pueda ser nuevamente vengado. El poder soberano se constituye en la interrupción misma del círculo de la violencia mutua que define la lógica de la venganza¹⁴, instituye en cada acto una nueva temporalidad. La institución del derecho penal positivo parte de la definición del castigo, pero luego de haber intervenido en la compleja relación entre memoria y olvido:

De la definición de castigo infiero, en primer lugar, que ninguna venganza privada, ni las injurias de los hombres privados pueden ser propiamente llamados castigos, al no proceder de la autoridad pública. (XXVIII)

Mientras que el miedo y la esperanza no tienen que mutar necesariamente de naturaleza entre el estado civil y el natural, sino sólo de objeto, la lógica afectiva de la venganza se superpone con la definición misma de la nueva potestad pública y pone en juego la temporalidad misma de los conflictos. El poder judicial soberano no se define en primera instancia por la naturaleza de la falta, por lograr establecer con justicia qué es bueno y qué malo, sino por la naturaleza del daño infringido, que establece la diferencia entre venganza y castigo. Lo que permite poner fin a un conflicto no es la resolución

¹⁴ Esta es una de las tesis de Girard, Rene, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona. Anagrama, 1983, donde la expiación sacrificial produce un último acto de violencia que no puede ser nuevamente vengado, restituyendo el orden de la comunidad. Una tesis que estará a la base de Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-textos, 1998.

justa, sino el *ponerle un fin en cuanto tal*, interrumpirlo definitivamente: soberanamente. La sustitución de un mal pasado por un bien futuro es así secundaria, porque nada garantiza el olvido, el perdón, o la esperanza. Sólo la razón que puede ver el conjunto (no sólo el bien particular en juego), puede reconocer la necesidad de este poder supremo y, por ello, su racionalidad. Parte de esto depende de lo que puedan reconocer los individuos, puesto que quienes piensan que esta condición de súbditos es miserable:

“no consideran que el estado del hombre nunca se hallará sin alguna incomodidad, y que las peores que pueden caer sobre el pueblo bajo cualquier forma de gobierno, son apenas sensibles comparadas con las miserias y las horribles calamidades que acompañan a la guerra civil o a la disoluta condición de los hombres sin amos ni sujeción a las leyes y a un poder coercitivo que ate sus manos e impida la rapiña y la venganza.” (XVII)

Doble dependencia entonces: que los individuos reconozcan la necesidad de un poder soberano, pero también, como puede verse, que el mismo poder soberano comprenda su naturaleza y fundamento. El Estado no puede actuar como una facción y vengarse, debe constituir la legitimidad del castigo público, que es su bien futuro, posibilidad que contiene por lo menos tres movimientos: la interrupción del círculo vengativo, el poder ejemplificador del castigo y la educación del pueblo. Pero aunque el Estado pueda educar con el ejemplo, o justificar la punición en términos de resocialización (el reconocimiento de que se ha cometido un delito), el fundamento principal radica en el temor, en un doble sentido: el temor a ser castigado (y el consiguiente poder ejemplificador del castigo), y la imposibilidad de vengarse del Estado. Sin embargo, más allá de las fundamentales operaciones que realiza Hobbes para eliminar la venganza del estado civil, la dificultad se encuentra –como en todos los casos, es decir, según nuestra hipótesis de que la relación venganza-justicia se constituye en el seno mismo del conflicto político– con el problema de la venganza política que, por su lógica propia, se sitúa en una relación directa con el poder soberano. Así, la trama más compleja de la venganza no se constituye en el conflicto entre particulares, ni se agota en la idiosincrasia aristocrática del honor y el fanatismo religioso de los soldados de Dios, justamente donde es posible instituir la racionalidad de un poder trascendente, sino en la distinción primera instituida

por el contrato, entre quiénes son *súbditos* y quiénes *rebeldes*, pues sólo a los primeros les cabe la posibilidad de ser culpables o inocentes y a quienes se aplica la distinción entre “venganza privada” y castigo público. Quienes están fuera del contrato, porque sus actos son una declaración de enemistad contra el poder público o bien sus actos implican un tácito rechazo del contrato, les cabe la *venganza legítima*:

Todos los castigos ejercidos sobre súbditos inocentes, sean grandes o pequeños, están en contra de la ley de la naturaleza. [...] De este modo, es una violación, primero, de la ley de la naturaleza, que prohíbe a los hombres buscar, con sus venganzas, otra cosa que no sea un bien futuro. [...] de la ley que ordena la equidad, es decir, la distribución igualitaria de la justicia, la cual no es observada cuando se castiga a un inocente.

Pero [...] sobre los súbditos que deliberadamente niegan la autoridad de la república establecida, también *se extiende la venganza legítima, no sólo sobre los padres, sino incluso sobre la tercera o cuarta generación aún no nacida y que, en consecuencia, es inocente del hecho por el que se los castiga*: pues la naturaleza de esta ofensa consiste en la renuncia a la sumisión, lo cual representa una caída a la condición de guerra, llamada comúnmente rebelión, y quienes así ofenden no deben sufrir como súbditos, sino como enemigos. Pues la *rebelión* es la guerra renovada. (XXVIII)¹⁵

Lo fundamental de este pasaje no es la ya conocida formula de que el poder soberano se encuentra en una relación de estado de naturaleza frente a quien se encuentra o se coloca fuera del pacto, sino que Hobbes identifique esta situación con la “venganza pública”, que dentro de este planteo seguirá siendo propiamente “legítima” aunque en un sentido por demás ambiguo¹⁶, porque en principio es legítima según el derecho natural en una relación de estado de naturaleza (donde, con propiedad, no hay una distinción entre lo legítimo y lo ilegítimo pues cada uno hace lo que puede), pero también legítima

¹⁵ Las cursivas del pasaje son nuestras.

¹⁶ Una ambigüedad que, como intentaremos mostrar, no puede ser leída sólo a partir de la tesis agambiana del “estado de excepción” y la nuda vida, ya que lo difícil de eliminar es el carácter político del conflicto.

en un sentido político, razón por la cual Hobbes hablará de venganza “pública”. ¿Cuál es el sentido de insistir en su carácter público? He aquí la segunda cuestión, central en el pasaje antes citado: porque la venganza puede extenderse “legítimamente” hasta otras generaciones que no han sido causantes del daño al Estado. ¿Por qué Hobbes admite atribuir a otros un delito que no han cometido y extender la condena sin una mayor justificación, advirtiendo antes lo dañino que es para una república castigar a un inocente? Lo que está en juego es aquello con lo que Hobbes había pretendido desplazar a la violencia de la venganza en los pasajes antes analizados, y que se presentaban como dos movimientos coextensivos: que los hombres olvidan las injurias pasadas y que guían sus acciones por un bien futuro antes que por un mal pasado. Aquí, esas leyes de la psicología individual se demuestran inaplicables. La venganza política, cuyo espacio para Hobbes es el de la rebelión (y, por oposición podemos suponer que para los “rebeldes” es la revolución, y que Hobbes reconoce como guerra civil), se extiende de generación en generación, involucra una memoria política colectiva que no puede ser interrumpida por una operación contractual a partir de la cual se pretende establecer de facto una interrupción del círculo de la violencia vengativa según la legítima sanción pública. Por más que Hobbes niegue (en el fundamental cap. XVI) la existencia jurídica del pueblo previa al contrato, el problema excede –aunque no se desvincula– la cuestión jurídica: la constitución de una memoria colectiva ligada a los conflictos políticos asume la aceptación de facto de un sujeto político. Que Hobbes opte por esta salida y no, por ejemplo, por el poder soberano de la amnistía puede significar dos cosas: o bien una posición absolutamente intransigente frente a la rebelión, o bien la duda de que el poder absoluto del soberano sea tal que llegue hasta la borratura de la memoria colectiva a partir de la institución del olvido¹⁷.

¹⁷ A nuestros fines, cabe aquí también recordar la crítica de Carl Schmitt a un Hobbes por considerar que no es posible gobernar el foro interno, incluyendo en esta denominación no sólo al contenido de ciertas representaciones, sino, agregamos nosotros, también su duración o borratura, esto es, el gobierno sobre la memoria y el olvido. Cf., *El Leviathan, en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires. Struhart & Cia, 1990.

Poniendo en suspenso la cuestión de la excepción soberana, el contrato y el conjunto de los actos legislativos de él derivados, es la respuesta para enfrentar los conflictos políticos de manera tal que las penas que se siguen de la violación de las leyes no tengan por efecto la renovación de la hostilidad. Si la violación de una ley es realizada en reconocimiento de la vigencia de dicha ley, se ha roto un contrato pero no el pacto soberano, esto supone que el castigo recibido es merecido y quien ha producido un daño puede reconocerlo. Este reconocimiento, mediado por el contrato, va más allá de aquello que se busca en el natural deseo de venganza, deseo de producir un daño para que el otro reconozca su error: porque aquí el principal daño a un tercero es, además del acto individual, la violación misma a la ley. Pero la rebelión consiste en “la renuncia a la sumisión” al pacto soberano en cuanto tal, por lo que ni se identifica con la violencia “privada” (entre particulares) del estado de naturaleza, ni se identifica con un delito privado en el estado civil. La pregunta por cómo pensar el *castigo* para el crimen político se toca con la pregunta por la permanencia de la lógica de la venganza en el conflicto político. Declarar el estado de guerra contra los rebeldes es la respuesta más directa a esta cuestión, pero si a estos actos estatales pueden ser denominados venganza pública o legítima, resta por entender todavía por qué Hobbes entiende la venganza como un acto ejemplificador, al igual que entiende el castigo.

Entre venganza y justicia no hay una mera oposición excluyente, sino un tránsito mediado por la racionalidad del contrato. Pero frente al problema de la rebelión dicho tránsito no resulta tan claro como se podría esperar. Al respecto, Hobbes parece no estar absolutamente decidido por cuál es el status del rebelde, o mejor, sobre si la rebeldía es un delito que, reconocido como perjudicial para la sociedad, puede ser corregido a partir de la lógica ejemplar del castigo. Otro pasaje contrasta con el antes citado, donde tratará a los rebeldes no como enemigos, sino como súbditos que han cometido un delito e intentará reducir la dimensión de la culpa:

Pertenece también al deber del soberano aplicar correctamente los castigos y las recompensas. Y, viendo que el fin del castigo no es la venganza y la descarga de la cólera, sino la corrección del ofensor y de los demás a través del ejemplo, los castigos más severos deben ser infligidos por aquellos crímenes

que traen más peligro al público. Así, los que proceden de la malicia con respecto al gobierno establecido; los que surgen del desprecio a la justicia; los que provocan la indignación de la multitud [...] Pues la indignación lleva a los hombres a actuar no sólo contra los actores y los autores de la injusticia, sino también contra todo poder capaz de protegerlos [...] El castigo de los líderes y los maestros de una conmoción, no el del pobre pueblo seducido, es el que puede beneficiar a la república a través de su ejemplo cuando es aplicado. Ser severo con el pueblo es castigar su ignorancia, la cual puede imputarse en buena medida al soberano, cuya falta era que aquél no estuviese mejor instruido. (XXX)

Si, por un lado, excederse en el castigo es un acto de hostilidad que termina por restituir la relación vengativa (razón por la cual la justicia implica una proporción entre el delito y las penas), por otro lado, frente al conflicto político se abre la estrategia maquiavélica para dividir a los rebeldes del pueblo. De lo que se trata, entonces, es de disputar con los rebeldes el bien que está en juego en dicho conflicto, la justicia que cada una de las partes reclama para sí; se trata de absolver al pueblo de toda culpa y aislar a los cabecillas de la revuelta, aplicar la ley y penar con dureza el delito que, sin embargo, no debe ser la descarga de la cólera ni un acto de hostilidad, sino un castigo. En otros términos, interrumpir estratégicamente la lógica de la venganza política porque, en realidad, nadie olvida las ofensas pasadas y lo que está en juego en el conflicto político es ese bien futuro que puede dar sentido al sufrimiento que esa violencia ha dejado en la memoria de la multitud. Porque la multitud se *indigna* contra los actores de las injusticias¹⁸: venganza, indignación, justicia, esperanza son deseos que constituyen la misma trama afectiva del conflicto político. En el estado civil, es el Estado el principal depositario de esos afectos, pues es quien debería impedir los daños o, cuando han sido consumados, castigarlos. Pero en la situación misma de la “guerra civil”, el Estado es juez y parte, y por ello el principal objeto de la indignación popular. Es en esta situación que la “amnistía” al pueblo opera también como una amnistía al propio Estado, que se refunda en un acto del olvido y se instituye en un nuevo inicio del orden social.

¹⁸ Esta es la definición que da Hobbes: “La *ira* proveniente de un gran daño hecho a otro, cuando pensamos que ha sido hecho con injuria, *indignación*” (VI).

En deseo de venganza, pasión poco percibida por las interpretaciones que se centran en los deseos egoístas de los hombres, Hobbes muestra la copertenencia entre justicia y discordia. La exclusión de una justicia sustantiva, forma y *telos* de la comunidad, no puede ser entendida como la disolución de un pseudo-problema filosófico propio de la metafísica clásica, así como el nuevo sentido que adquiere al idea de un “bien futuro” en el interior de la lógica contractual no puede ser entendida en términos de una nueva psicología empirista. Mientras que el miedo permanece y la libido, la codicia y el deseo de honores pueden desarrollarse en el estado civil sin perder su esencia, la venganza parece necesitar una mutación originaria para poder entenderse, en el estado civil, como justicia. El Estado claramente pena la “venganza privada”, pero poco puede hacer frente al problema contenido en el concepto de “venganza pública”; la venganza política, que se encuentra en el corazón de la guerra civil, de sus efectos, de la tensión entre memoria y olvido constitutiva de la institución del Estado luego del conflicto, de la historia misma a partir de la cual se teje la compleja trama entre la libertad, la igualdad, la justicia, así como de la violencia y el duelo.

La pregunta de Machiavelli por cómo hacer para que hombres en un momento enfrentados, que se han cometido entre sí un daño irreparable, vuelvan a transitar por un mismo espacio común, es una pregunta que cuestiona la idea misma del *origen* de la política y sus instituciones, que cuestiona la idea de una comunidad como *arche* y *telos*, pero también, la ilusión de una fundación –como el contrato– que logre instituirse sobre el olvido del conflicto que la antecede. La apuesta de Hobbes, la disolución de lo común en el mismo esquema jusnaturalista y contractualista, la identificación entre justicia y ley positiva, adopta otra dirección para atacar la metafísica política clásica, pero no logra borrar el problema de lo común como el término más propio del conflicto político y sus efectos. Lector de Machiavelli y Hobbes, Spinoza recogerá con la gravedad que este problema implica los términos para pensar la relación entre fundación y conflicto.

III. Spinoza: derecho, venganza, justicia.

La apertura ontológica de la metafísica spinoziana permite pensar la contingencia de lo político y su trama afectiva posibilitando una línea de reflexión que asume los efectos de una política entendida como conflicto, sacando a la historia del plano de la eternidad

para depositarla en la materialidad de la memoria, dimensión temporal de la constitución misma de los afectos. ¿Qué significa que la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino por una esperanza o un miedo común o por *el anhelo de vengar un mismo daño*?¹⁹.

Comencemos por las definiciones. En la *Ética*, la venganza es claramente incluida dentro del tejido de las pasiones tristes. En III, P. XL, Esc., –continuando con un motivo clásico–, Spinoza define la venganza junto con la ira: “el esfuerzo por inferir mal a quien odiamos se llama ira, y el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho se llama venganza”²⁰. ¿Cuál es la especificidad de esta *cupiditas* en relación a la ira? Se supone que odiamos a quien imaginamos nos ha hecho un mal a nosotros o a alguien a quien amamos, y si la ira es el deseo de causarle un mal, la ira sería por definición venganza. Pero Spinoza las distingue, en una línea próxima a la que encontramos en Hobbes: mientras que la ira es inferir un mal (*inferendi*), la venganza es devolver un mal (*referendi*) que nos han causado; *referō*, que es también –y particularmente asociado al discurso jurídico– retribuir, restituir, retornar. Como se sigue de esa compleja trama de la servidumbre que Spinoza expone en la tercera parte de la *Ética*, “los hombres están mucho más dispuestos a la venganza que a devolver un beneficio” (E, III, P XLI, Esc.). Devolver bien con bien y mal con mal es la lógica primaria de la imaginación, que opera retributivamente en el sentido también primario de la igual medida (“ojo por ojo”), que bien podría entenderse como una forma de la *imitatio*. Sin embargo, la paridad que en uno y otro caso se establece es diferente, no sólo porque los hombres tienden a devolver el mal antes que el bien recibido, sino sobre todo porque con la venganza involucra el deseo de una retribución que es “restitución”: la memoria es aquí la imaginaria temporalidad del retorno. Tal sería el vínculo afectivo-imaginativo entre el deseo de venganza y la promesa de justicia, retorno-restitución al origen, al orden no conflictivo

¹⁹ No quisiera dejar de mencionar otra vía seguida por Jaquet, Chantal. “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”. *Spinoza. Séptimo coloquio*. Diego Tatián (comp.). Córdoba. Editorial Brujas, 2011, pp. 281-294; también nuestro comentario “Spinoza y la venganza. Notas sobre «El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político» de Chantal Jaquet, en *ibid.*

²⁰ Spinoza, Baruch, *Ética*. Madrid. Alianza, 1996. Para no extendernos en notas vamos a consignar en cada caso, y según el modo instituido de citación de sus obras, las referencias correspondientes para ubicar los pasajes entre paréntesis.

de todas las cosas previo al daño sufrido. En la “Definición de los afectos”, XXXVII, vuelve sobre la venganza mostrando otro movimiento: “La venganza es un deseo que nos incita, por odio recíproco, a hacer un mal a quien, movido por un afecto igual, nos ha hecho un daño”. A diferencia de la definición primera, aquí no está en cuestión el inicio de las acciones (afecciones) que dan origen a las pasiones, sino su lógica: la venganza como una cadena retributiva a la que le antecede y le precede la venganza misma. Parecería que la venganza no tiene “inicio” ni “fin”, paradigma de la clásica representación del espiral de la violencia en el que el daño antecede y precede al daño.

“Por ello, vale más sobrellevar sus ofensas con ánimo sereno, y aplicar nuestro celo a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la amistad” (cap. XIV). Porque “quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien, por el contrario, vence el odio con el amor lucha con alegría y confianza” (IV, P. XLVI, esc.) La amistad es, sin duda, la relación más potente que podemos alcanzar con otro, pero la amistad supone hombres sabios, y éstos siempre son pocos. Así como, enfrentar al odio con el amor exige una potencia de ánimo de igual virtud que la disposición que nos lleva a buscar la amistad. Podríamos suponer que este breve tratamiento sobre la venganza está dirigido a la relación entre particulares, pero lo puesto en cuestión aquí es la vida en sociedad [*communi societate*], de la que se siguen más ventajas que inconvenientes. Porque “Lo que engendra la concordia tiene que ver con la justicia, la equidad y la honestidad” (cap. XV), por tanto tiene que ver principalmente con el orden político que debe regir a todos, sabios e ignorantes.

El Estado debe operar una *transitio* de las pasiones tristes a las alegres considerando a las primeras el estado común de los hombres. El realismo de Spinoza se enfrenta, sin embargo, a dos tipos de pasiones tristes: aquellas que, si bien no son buenas en sí, es posible considerarlas como principio de la asociación humana, como el miedo y la esperanza, pues llevan a buscar una salvación, y las que, derivadas del odio, promueven un antagonismo irreconciliable que está orientado a la destrucción de quien odiamos (*Hominem, quem odimus, destruere conamur*). La prop. XLV de la IV parte es contundente: *El odio nunca puede ser bueno*. “La envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los restantes afectos que se remiten al odio, o nacen de él, son malos” (Cor. I); “Todo lo que apetecemos en virtud del odio que nos afecta, es deshonesto, y en el

Estado es injusto” (Cor. II). Si, como afirma en el cap. X-XI, las pasiones provenientes del odio hacen a los hombres contrarios entre sí, son de las más poderosas y no pueden combatirse con las armas, ¿qué puede hacer un Estado bueno frente a ellas?

Toda esta serie de problemas e interrogantes se concentran en el Esc. II de la Prop. XXXVII de la IV Parte, que conviene citar en su extensión:

Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia [...] y toma venganza [*vindicat*] [...], y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia [...]. Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno. Cómo pueda suceder esto [...] A saber: que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor. Así pues, de acuerdo a esta ley podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal [*Hâc igitur lege Societas firmari poterit, si modò ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi, & de bono, & malo judicandi*][...] no por medio de la razón [...] sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado*.

Si leemos este pasaje en clave contractualista, los individuos renuncian a su derecho natural (de tomar venganza) porque, en primer lugar, con la renuncia se prestan mutuas garantías de que no harán nada que dé lugar a un daño ajeno (promesa); y en segundo lugar, porque como no es posible reprimir un afecto sino por un afecto mayor y contrario, la garantía del cumplimiento de dicho pacto se funda en la esperanza (justicia), o en

el temor a recibir un daño mayor (miedo). Sólo desde la perspectiva de este poder común, es decir, del derecho positivo establecido por el Estado, sería posible hablar de bien común, daño común, justicia. Desde la perspectiva del derecho natural, que ontológicamente no es contraria a la del derecho positivo, lo que hace la sociedad es “reivindicar para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza”. Podríamos decir que entre la justicia y la venganza no habría otra diferencia que la existente entre el derecho individual y el derecho común. Pero la ambivalencia que ya hemos visto en Hobbes, aquí se radicaliza, porque para Spinoza es un derecho natural central el *conatus-cupiditas* de cada uno de “hacer justicia”. Podríamos preguntarnos si la diferencia con Hobbes se sitúa en la cuestión del criterio, o bien en la cuestión de las garantías, sin embargo todas estas cuestiones no parecen responder a los problemas abiertos aquí desde el momento en que Spinoza antepone el concepto de derecho al de ley. De esta manera, la relación entre venganza y justicia no es resuelta por la interrupción soberana absoluta dada por el paso del estado natural al estado civil, sino modificada por el carácter político que diferencia la venganza privada de la venganza pública, en cuanto el deseo de venganza se liga a *un daño cometido a la multitud*. La prioridad ontológica del derecho por sobre la ley no implica una negación de la ley, sino el establecimiento de un vínculo entre venganza y justicia que no está circunscripto a la lógica punitiva, en cuanto el carácter irreparable de ciertos daños cometidos hace evidenciar la imposibilidad de la *retribución* y la *restitución* en cuanto tal. En otros términos, el lugar marginal que ocupa la justicia en Spinoza—donde ya queda claro que marginal no se refiere a una mera ausencia del problema— se debe tanto a centralidad que adquiere su crítica a una justicia sustantiva como contractual.

Poniendo entre paréntesis la conocida polémica en torno a contractualismo que estaría presente en el *Tratado teológico-político*, donde la cuestión de la venganza nos permitiría otra lectura que aquí no podremos desarrollar, la compleja trama afectiva desarrollada en *Ética* III nos conduce directamente al *Tratado político*, donde la cuestión de la venganza emerge en pasajes claves, partiendo del ya citado al inicio de este ensayo. A nuestros fines, basta recordar el §2 del cap. VI, donde aclara qué implica la idea de que es imposible que los hombres destruyan por completo el estado político, es decir, al rechazo de una conflictividad pre-política: “Nunca sucede, pues, que, a consecuencia

de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos disuelvan la sociedad (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra”. La relación entre venganza y justicia no hace referencia a un tránsito entre un estado de naturaleza pre-político hacia un estado civil político: la relación venganza-justicia está inscripta en el mismo carácter conflictivo de lo político, de las pasiones colectivas que allí se generan y de los diferentes efectos que se siguen, determinando el tipo de orden político que se produce. Ninguna “forma” garantiza la ausencia de conflictos y la posibilidad de su mutación, pues una forma es básicamente la institucionalización de un conjunto de relaciones singulares, siempre antecedida por otras relaciones, es decir, siempre referidas a un “origen” contingente y conflictivo. El deseo de vengar un mismo daño está en el corazón del conflicto político.

Según el uso instituido en las lenguas romances, Spinoza utiliza el término latino *vindicta* en la *Ética* y el *Tratado teológico político*, pero en dos pasajes del *Tratado político* vuelve al más antiguo término romano de *ultio*²¹ (dos de las tres menciones que hace de la venganza en esta obra, una la ya citada, que volvemos a proponerla en su extensión), expresión que se repite levemente modificada y retoma el argumento presentado en la *Ética*, con la importante diferencia de que aquí deja explícito que se trata de un deseo común frente a un daño común:

Hay que considerar [...] que cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos, es menos propio del derecho de la sociedad. No cabe duda, en efecto, que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño [*vel desiderio damnum aliquod commune ulciscendi*]. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder

²¹ *Ultio* (y el verbo *ulciscor*, vengar), es un término de origen no romano incorporado al latín, que pasó a significar lo que para nosotros significa, en su sentido más próximo, la venganza “privada”. Una hipótesis es que este término habría funcionado justamente como un operador de “distinción”. Una distinción que políticamente resulta necesaria, porque no hay comunidad política si no es posible distinguir entre un poder legítimo y un poder fáctico, entre el castigo de la ley según la aplicación de la justicia y la ira, entre la *publica vindicta* y la *ultio* o, siguiendo con la complicación terminológica, entre la “venganza legal” y la “venganza privada”. En la literatura latina, sin embargo, el término *ultio* no logró desplazar completamente al de *vindicta*, claramente trasladado a las lenguas romances (venganza, *vendetta*, *revenge*, *vengeance*). Hemos ampliado más este análisis en “Materialismo y política: el encuentro Machiavelli-Spinoza”, en Tatián, Diego (Comp.). *Spinoza. Octavo Coloquio*. Córdoba. Editorial Brujas, 2012 (en preparación).

conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. (III, §9);

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir [...], por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño [*vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi*]. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo. (VI, §1).

En el primer pasaje aparece la indignación junto al deseo de venganza (como en *É.*, IV, cap. XXIV), afectos que forman parte de la “tendencia” común a asociarse por un daño dirigido al deseo mismo de asociación, en cuanto forma parte del deseo común de equidad que, como afirma Spinoza en la *Ética*, sin embargo es “apariencia de equidad” en tanto que sus efectos (como “hacer justicia por mano propia”) pueden disminuir el poder y el derecho de la sociedad (Spinoza nos habla de la *conspiratio*, que bien puede ser leído a partir del problema de las “facciones” en la reflexión machiavelliana sobre el conflicto político). Pero también, como veremos más adelante, no dejan de estar ligados a la esperanza, afecto constitutivo del deseo de justicia, que está en la génesis misma de la institución del derecho común.

La homología entre el primer y segundo pasaje, éste último inicio de nuestro recorrido, muestra claramente el vínculo entre la dinámica conflictiva, los afectos en ella involucrados y sus efectos, y la cuestión del “origen” de las instituciones políticas, sometiendo la temporalidad teleológica clásica y la lógica atemporal contractual, a la historicidad de múltiples relaciones y su organización imaginaria, que Spinoza llama “memoria”. Al utilizar el término *ultio* en lugar de *vindicta* Spinoza enfatiza la constitución

afectiva de la venganza más que su faz punitiva, no para denunciar la irracionalidad del deseo, sino para desplazar aquella perspectiva que partiendo de la identidad de la lógica retributiva entre venganza y justicia presenta su resolución en términos de la interrupción soberana que funda su legitimidad. Pensar el orden político requiere asumir el *factum* del conflicto en la constitución de los afectos comunes y los poderes colectivos.

Detengámonos en un pasaje más, donde el lenguaje “jurídico” de Spinoza recorre la vía opuesta al cap. XVI del *Leviatán*, que instituye al sujeto jurídico del pacto soberano. En el §9 del cap. II se encuentra la fundamental definición de *sui juris*, paradójicamente reunida con otra referencia a la venganza:

cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio criterio.

Es común el reconocimiento de la difícil traducción de *sui juris* por “autonomía”²². Vamos a poner en suspenso el problema de la traducción para, en primer lugar, notar que los conceptos de *sui juris* y *alterius juris*, aunque vinculados, no se corresponden directamente con la distinción entre *libertas* y *servitude* que define las partes finales de la *Ética*. Por otra parte, el abandono de la referencia al “contrato” (así como a una descripción del estado de naturaleza en términos jusnaturalistas) y la afirmación contra Hobbes de que el derecho natural no cesa en el estado político²³, permite abordar la doble *relación* introducida con la idea de *sui juris*: relación física y relación “jurídica”; podríamos decir, una relación de fuerza y una normativa, estar o no bajo la *potestas* de otro, legítima o ilegítimamente. Pero por qué Spinoza vuelve al concepto de venganza para definir *sui juris* y *alterius juris*, conceptos que articulan toda la primera parte del *Tratado Político*. Entendemos que lo que se pone en cuestión aquí es la dimensión tem-

²² Sin demasiada argumentación Atilano Domínguez sostiene que “las expresiones del derecho romano, «alterius juris» y «sui juris» traducen, en términos jurídicos, la idea griega de «heteronomía» y «autonomía»”, además de referir a otras traducciones como las de Calés, Francés, Appuhn. *Tratado político*, op. cit., nota nº34, p. 90.

²³ Cf., Spinoza, Baruch, *Correspondencia*. Madrid. Alianza, 1988, Carta 50 a Jelles, p. 308.

poral –de una temporalidad no lineal– del derecho y su institución, justamente cuando lo que está en cuestión es el paso conceptual del derecho natural al derecho positivo.

Para Spinoza los conceptos de *sui juris* y *alterius juris* no hacen referencia ni a una propiedad ni a un status²⁴, positivo o natural, sino a una “relación” que deviene políticamente positiva (persona jurídica) o natural (es decir, por costumbre), y que en cuanto tal expresa no un principio normativo sino el punto de partida para pensar la constitución singular de un cuerpo político. El carácter relacional de los conceptos de *sui juris* y *alterius juris* emerge con la idea de venganza: pues sólo quien es *sui juris* puede efectivizar la venganza, pero sólo porque es o ha sido *alterius juris* puede surgir en él el deseo de venganza. Estos términos, que de los capítulos II al IV, parecen introducir el principio normativo a partir del cual se realiza el pasaje del derecho natural al derecho positivo (la necesaria mediación jurídico-política), muestran en realidad la relación entre temporalidad y derecho, a partir de la cual se constituye la singular trama afectiva de un cuerpo político en la historicidad propia de sus instituciones. Con Machiavelli podríamos decir que *sui juris* y *alterius juris* se corresponden con “el deseo de dominar y el deseo de no ser dominados”, la relación entre los dos afectos que están a la base de toda ciudad, fuente de los conflictos políticos. El conflicto entre estos deseos y sus efectos sobre la sociedad constituyen las representaciones imaginarias, las instituciones, una historia material de los conflictos y sus dramas, que permiten comprender las fundaciones y disoluciones de los órdenes políticos. El deseo de venganza está ligado a la memoria de los conflictos y marcan un punto temporal que transforma la idea de origen (lógico o cronológico) mostrando que siempre hay un antes y un después de la comunidad política. Hablar de “origen” y “disolución” remite a una relación conflictiva, estructurante de un orden, que siempre reenvía hacia otras relaciones; pero también, bajo el esquema pasado-presente-futuro, a un antes y un después propio de la temporalidad afectiva que la imaginación ordena al pensar la duración en los términos de “origen” y “fin”, temporalidad supuesta en la idea de justicia.

²⁴ *Digesto*, 1.6, *De los que son dueños de sí o están bajo la potestad de otros* [*De his, qui sui vel alieni iuris sunt*]: “Síguese otra división del derecho respecto a las personas, porque unas personas son dueñas de sí mismas, y otras están sujetas a ajena potestad [*quod quaedam personae sui iuris sunt, quaedam alieno iuri subiectae sunt*]”, *Cuerpo del Derecho civil romano*, a doble texto castellano-latino, publicado por los hermanos Kriegel, con las variantes de las principales ediciones por D. Ildefonso L. García del Corral. Barcelona. Jaime Molineros Editor, 1887; Primera parte, *Instituta-Digesto*, p. 216.

Atendiendo a esto, y volviendo al punto que nos interesa aquí, no es entonces la distinción jurídica entre *vindicta privata* y *vindicta pública*, entre violencia y justicia – que tanto en el modelo clásico como en el moderno hobbesiano funda el origen y fin de la comunidad política–, lo que permite explicar la compleja trama del derecho (natural y/o positivo) y su relación con la justicia. La distinción entre violencia y política, entre venganza y justicia, no puede ser operada desde fuera de la conflictividad misma, de tal manera que la politicidad del derecho (*potentia*) dependerá más de la constitución común del derecho político que de su carácter punitivo, reverso constitutivo de la justicia.

Esta breve exposición de algunos de los momentos en donde entendemos se condensa el problema de la venganza en Spinoza, nos permitiría redefinir la supuesta ausencia de la idea de justicia en un mapa conceptual más amplio, aunque no menos preciso, donde se ha puesto en juego una crítica a la metafísica del tiempo, clásica y moderna. Es desde esta perspectiva que se podría tirar del hilo que ata de una manera esencial la relación entre memoria y justicia, ya por fuera de la *mnémesis* platónica y en polémica con el *olvido* hobbesiano, no para restituir un ideal de justicia que evidentemente no está presente en ninguno de los autores mencionados, sino para buscar su motivo en la compleja relación entre temporalidad y derecho, prácticamente borrada por el posterior dominio del positivismo jurídico como clave de lectura de la modernidad política. La crítica al modelo retributivo que está a la base de la temporalidad metafísica de la justicia y a su resolución hobbesiana, nos habla de la singular temporalidad estructuradora de la trama afectiva que llama memoria, nos habla así de su figura paradigmática: el deseo de justicia. Ni justicia sustantiva ni reducción a la ley, sino deseo colectivo que recoge las diferentes dimensiones del conflicto, efecto del deseo de lo común (potencia) y del daño sufrido en común. Ese deseo que tiene por detrás la memoria colectiva del conflicto es el punto de partida de toda génesis material de la justicia política (pero también, de otras modalidades de la imaginación, como la justicia mesiánica), que comprende las instituciones democráticas portadoras de la memoria, es decir, de la dimensión del derecho (potencia) común que expone la temporalidad imborrable de sus luchas y su institucionalización.

Como lo muestra Machiavelli, el gobierno popular, la democracia, no es *reconciliación*, no es el gobierno donde la justicia puede redimir a la comunidad de la violencia infringida, ni operar los diferentes mecanismos jurídicos y políticos del olvido (la amnistía, el indulto, el contrato o las glorias fundacionales republicanas), sino el gobierno que asume como ningún otro las implicancias más radicales de lo que significa entender la contingencia política como conflicto. La democracia es *apertura*, porque el derecho común no posee un *telos*, pero también porque su imposible cierre es imposible olvido, pues “ninguna paz hecha por la fuerza es duradera”. Que los daños sufridos son irreparables, significa también lograr leer en estas filosofías del poder una sensibilidad ligada al carácter irreversible de las acciones; que no niegan la dimensión punitiva de la justicia positiva, pero tampoco la asumen como una respuesta última; que no postulan una “ética” como límite de la política, sino siempre respuestas “parciales” que definen la misma constitución de lo común y sus instituciones.

Las palabras de Lisias (que hemos puesto como epígrafe) reclama una justicia imposible, porque los daños sufridos son irreparables, y es en su demanda de una retributividad absoluta –que parte de la destrucción de la comunidad y la vida– donde justicia y venganza parecen confundirse. Una proporcionalidad que está perdida en el momento mismo en que quiere aplicarse a la “desproporción” del delito que destruye la comunidad volviendo a ponerla en riesgo. Y este riesgo es doble: porque, por un lado, puede volver a activar el conflicto al pretende poner fin, temor que en su resolución más radical contiene los procesos institucionales de amnistías e indultos; y, por otro lado, porque en un sentido más complejo aún, pone en juego la constitución misma de lo común, al poner a prueba la eficacia del nuevo orden para responder a la demanda de justicia. Aquí no se trata sencillamente del argumento sobre círculo vicioso de devolver violencia con violencia, sino del peso de la esperanza de justicia que recae sobre las víctimas de la *stasis*, dos veces sacrificadas en nombre de la democracia: la primera vez como “rebeldes”, la segunda como “ciudadanos” en los tribunales que deben fundar la nueva ciudad con justicia. ¿Cuál es la promesa de la democracia por la que se enfrentaron el pueblo y los poderosos? Justicia es el término que resume la lucha democrática, pero también el término que la democracia misma aprende como imposible, no porque refiera a una carencia, a un plus inalcanzable o utópico, sino por el exceso que porta.

¿Es posible leer la modernidad en su conjunto –e incluso la política occidental– a partir de la idea de “fuerza de ley” (o de “excepción soberana”)? El problema no es la necesaria copertenencia entre ley y fuerza, como lo indica Derrida en *Fuerza de ley* –a partir de la cual la justicia como performativo puro puede sustraerse a la lógica retributiva del derecho–, en todo caso bien vale como una crítica a los modos en que la historia del derecho ha pensado conjuntamente una historia de la justicia y del derecho penal, del vínculo entre orden y punición. Más problemática es la tesis, si la consideramos junto a otra figura de la pura performatividad, como el *perdón*²⁵. Con Spinoza, lector de Machiavelli y Hobbes, la “resolución” no se da marcando el hiato entre [fuerza-de-] ley y justicia, de un mesianismo sin mesías, de un tiempo fuera del tiempo, sino explorando una temporalidad compleja a partir del vínculo entre memoria y derecho, tiempo inmanente que permite pensar la dimensión constitutivamente no punitiva de las instituciones democráticas.

“Ni olvido, ni perdón”, “memoria y justicia”, pero también “derechos humanos”, son expresiones que resumen una demanda, un modo de composición del derecho colectivo, pero también una experiencia del tiempo y de la democracia que nos compromete a asumir de otra manera la proclamada conflictividad de lo político.

Bibliografía

- A.A.V.V. *Los filósofos presocráticos*, vol. I. Barcelona. Planeta De-Agostini-Gredos, 1998.
- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-textos, 1998.
- Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*. México. Fondo de Cultura Económica, 1995.

²⁵ Cf., Derrida, Jacques, *Fuerza de ley*. Madrid. Técnos, 1997; *El siglo del perdón*. Buenos Aires. Ediciones de La Flor, 2003; “Justicia y perdón”. *Derrida en Castellano* [On line]. En http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/justicia_perdon.htm, (marzo 2012).

Cuerpo del Derecho civil romano, a doble texto castellano-latino, publicado por los hermanos Kriegel, con las variantes de las principales ediciones por D. Ildefonso L. García del Corral. Barcelona. Jaime Molinares Editor, 1887.

Derrida, Jacques, *Fuerza de ley*. Madrid. Técno, 1997.

- *El siglo del perdón*. Buenos Aires. Ediciones de La Flor, 2003.

- “Justicia y perdón”. *Derrida en Castellano* [On line]. En http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/justicia_perdon.htm, (marzo 2012).

Girard, Rene, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona. Anagrama, 1983.

Hirschman, Albert, *Las pasiones y los intereses*. México. Fondo de Cultura Económica, 1978.

Hobbes, Thomas, *Leviatán*. Buenos Aires. Colihue (en edición).

Jaquet, Chantal. “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”. Diego Tatián (comp.). *Spinoza. Séptimo coloquio*. Córdoba. Editorial Brujas, 2011.

Lefort, Claude, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris. Gallimard, 1986.

- *El arte de escribir y lo político*. Barcelona. Herder, 2007.

Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires. Katz, 2008.

Maquiavelo, Nicolás, *Discursos a la primera década de Tito Livio*. Madrid. Alianza, 2000.

Montaigne, Michel, *Ensayos*. III Vol. Buenos Aires. Ediciones Orbis, 1984.

Rinesi, Eduardo, *Política y tragedia*. Buenos Aires. Colihue, 2003.

- *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*. Buenos Aires. Gorla, 2009.

Schmitt, Carl, *El Leviathan, en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires. Struhart & Cia, 1990.

Spinoza, Baruch, *Tratado Político*. Madrid. Alianza, 1986.

Spinoza, Baruch, *Ética*. Madrid. Alianza, 1996.

Spinoza, Baruch, *Correspondencia*. Madrid. Alianza, 1988.

Torres, Sebastián, “Contingencia, conflicto y temporalidad en Machiavelli”, en M. Vatter y M. Ruiz Stull (Edit.). *Política y acontecimiento*. Chile. Fondo de Cultura Económica, 2011.

Torres, Sebastián, “Spinoza y la venganza. Notas sobre « El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político» de Chantal Jaquet, en Diego Tatián (comp.). *Spinoza. Séptimo coloquio*. Córdoba. Editorial Brujas, 2011.

Torres, Sebastián, “Materialismo y política: el encuentro Machiavelli-Spinoza”, en Tatián, Diego (Comp.). *Spinoza. Octavo Coloquio*. Córdoba. Editorial Brujas, 2012 (en preparación).

Kant, la Revolución Francesa y el espacio público. Kant, the French Revolution and the Public Space.

Susana Villavicencio*

Fecha de Recepción: 1° de Mayo de 2012

Fecha de Aceptación: 17 de Mayo de 2012

Resumen: *El artículo trata del espacio público en referencia a la filosofía política kantiana. Pone en consideración las ideas fundamentales del filósofo alemán en torno a la publicidad y a la racionalidad política, valiéndose de la interpretación kantiana de la Revolución Francesa y del movimiento de la Ilustración. Sostiene que la operación kantiana ante los hechos históricos relevantes en su época consiste en un desplazamiento que instituye una nueva escena al lado de la escena de hechos y de gestos. En esta escena paralela, que surge cuando un régimen permite la libertad de expresión, los individuos, desdoblados en espectadores de sí mismos, conversan, intercambian y trabajan en la elaboración del juicio justo, produciendo un espacio público político opuesto al poder sostenido en el arbitrio privado. Ese desplazamiento que pone el actuar en escena es el verdadero lugar de la política para Kant.*

**Palabras
clave:**

Libertad – publicidad – razón – autoridad

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Paris 8. Profesora de Filosofía y Ciencia Política en la Facultad de Ciencias Sociales, e investigadora del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” (IIGG), Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: susanavillavicencio@gmail.com

Abstract: *This article deals with the issue of the public space in reference to Kant's political philosophy. It puts under consideration the fundamental ideas of the German philosopher about publicity and political rationality, using the Kantian interpretation of the French Revolution and the movement of the Enlightenment. Kant's argument about these historical facts consists in creating a new scene beside the scene of events and actions that emerges when a regime of freedom of expression is established. This is a parallel scene in which individuals, unfolded into spectators of themselves, talk, share and work on the development of a fair judgement, resulting in a public sphere opposite to the political power held at the private decisions. That shift that puts action on stage is the real place of politics in Kant.*

Keywords: *Freedom – publicity – knowledge – authority.*

La antinomia de la libertad y la necesidad recorre los escritos de Kant sobre la filosofía de la historia. Sabemos que, en la teoría crítica, la antinomia no es resuelta sino reenviando los adversarios a campos diferentes: de las dos opciones en conflicto, una es válida en el campo de la experiencia y otra en el campo de la moral¹. En efecto, el “idealismo trascendental” que Kant aplica al problema de la libertad, permite considerar al hombre como *fenómeno*, un ser biológico cuya condición de sujeto (sujetado) a las necesidades revela su carácter empírico. Pero al mismo tiempo, podemos considerar al hombre según el punto de vista *nouménico* y la solución trascendental de la antinomia depende precisamente de que lo consideremos a la vez de modo no empírico, sino racional, inteligible. Estos dos puntos de vista diferentes e irreductibles entre sí habilitan la ética, es decir, pensar al hombre como libre, con capacidad de actuar según la voluntad, aún cuando sea un ser entre todos los seres del mundo. Sin embargo, en los textos sobre la filosofía de la historia, Kant incorpora una resolución dinámica, lo que supone

¹ Kant, Immanuel, “Tercer conflicto de las Ideas Trascendentales”, *Crítica de la Razón Pura*, T. II. [Trad. española por José del Perojo revisada por Ansgar Klein]. Buenos Aires, Ed. Losada, 1970, pp. 157-162.

un pasaje constante entre los dos polos de la antinomia². En efecto, al analizar la historia universal, Kant opera con otro marco que contrasta con el de la historia de la razón pura. Si esta última se resuelve según etapas trazadas *a-priori* por la razón, enviándonos inevitablemente a su dimensión de infinitud, la historia de la humanidad no se presenta como un proceso lineal de desarrollo de las disposiciones naturales al uso de la razón. Como afirma en el segundo principio de *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), estas disposiciones deben desarrollarse por completo en la especie, aunque el individuo no las alcance. Surgen entonces otras categorías como la de autonomía o la de uso público de la razón que implican el pasaje de la teoría a la práctica.

Por otra parte, si nos centramos en la noción de revolución, podemos reconocer dos sentidos de la misma. Por una parte, Kant se refiere a la revolución copernicana que identifica con su giro crítico en filosofía³, y por otra, a las revoluciones históricas, en particular la Revolución francesa, a la que asistió como espectador desde su Königsberg natal y a la que dedicó no pocas y sustanciales reflexiones en sus escritos sobre la filosofía de la historia. Si la primera, en paralelo a la física, es una revolución acabada, un giro definitivo que instaura una nueva forma de filosofar a distancia de la metafísica dogmática, la revolución histórica se presenta, por el contrario, inacabada y cargada de ambigüedades. Como sabemos, la Revolución francesa causó mucho desconcierto en Europa y un extendido rechazo en Alemania, principalmente a causa de los episodios violentos ocurridos durante el período del “Terror”. Kant tanto rechaza la violencia revolucionaria, como se opone vigorosamente al derecho de resistencia, o toma partido contra el regicidio. Sin embargo, reconoce en la Revolución Francesa el acontecimiento más importante de su época, y pudo verlo, más allá de las vicisitudes del momento, como un “signo” del progreso humano hacia el cumplimiento de su destino moral. De allí la ambigüedad, porque esa condición de signo la aleja del carácter radical que asume la

² Cfr. Raulet, Gérard, *Kant. Histoire et citoyenneté*. Paris, PUF, 1996, pp. 6-7

³ En el Prefacio a la Segunda Edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant se refiere al giro operado por Copérnico en la física identificándolo con el procedimiento crítico en filosofía. Pero cabe interpretar este giro en el sentido de una revolución del modo del pensamiento (*Umänderung der Denkart*) que late en todo el texto, como queda expresado en otro párrafo anterior, donde Kant se refiere a la *Revolution* experimentada por el pensamiento matemático. Cfr. Prefacio de la Segunda Edición de la *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., p.129.

revolución teórica, pero también la aleja del clima de temores y condenas morales que había suscitado el episodio revolucionario, que paradójicamente será el marco de las reflexiones que el rigorista filósofo alemán hace sobre el advenimiento del derecho. Sólo desde esa distancia puesta por la mirada del filósofo puede la revolución mostrarse como un paso adelante en la marcha del progreso moral, regulada desde el ideal de un derecho republicano de alcance cosmopolita.

En este marco quiero introducir la pregunta por el significado que Kant le asignó a tan reveladora revolución histórica. De este modo pretendemos indagar, a partir de un punto problemático, la relación que el pensamiento político contemporáneo sobre el espacio público mantiene con su filosofía, teniendo en cuenta que pensadores tan disímiles como Jürgen Habermas, Hannah Arendt o Michel Foucault lo ubican en una línea de filiación respecto de sus propias teorías.

¿Cuál es entonces el sentido que adquiere la Revolución Francesa en el pensamiento de Kant sobre la historia? ¿Qué efectos tiene sobre la formación de un espacio público político? ¿Qué relación tiene, a su vez, con el movimiento de la Ilustración que, en sus palabras, supone el desafío de la libertad de pensamiento, teniendo en cuenta que en el célebre opúsculo que le consagrara, pronuncia la paradójica frase “pensad todo cuanto queráis, pero obedeced”, haciendo explícito su rechazo del derecho de resistencia?

La revolución: entre el acto y el espectáculo

Foucault señala dos temas en los que Kant problematiza la cuestión del presente como acontecimiento filosófico, estableciendo de ese modo una vinculación entre dos circunstancias históricas diversas entre sí⁴. En primer lugar, cuando acepta responder en 1784 a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” para el periódico *Berlinische Monatsschrift*. En segundo lugar, en las reflexiones sobre la Revolución Francesa, a la que se refiere en varios de sus textos políticos. En ambos casos, el filósofo interviene en el

⁴ Foucault, Michel, “What is Enlightenment?” (« Qu’est-ce que les Lumières? ») en Rabinow, P., (Ed.), *The Foucault Reader*. New York, Pantheon Books, 1984 ; retomado en *Dits et Écrits II*. Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 1382.

modo que corresponde al “uso público de la razón”, o al ejercicio de la libertad de pensar, es decir, a través de un discurso escrito y dirigido a un público.

Respecto de la interpretación kantiana de la Ilustración, Foucault dice que su interrogación es como “una flecha dirigida al corazón del presente”. A diferencia de otras formas de comprender la Ilustración ya habidas⁵, Kant no ve el presente como el cierre de una época pasada, o como la aurora de otra por venir, sino que plantea la singularidad de la modernidad en tanto nueva relación entre saber, razón y autoridad. Así, su definición de la *Aufklärung* como “la salida de la minoría de edad” tiene un primer referente en el movimiento histórico que involucraba a todos los hombres de su época en un proceso de emancipación. Pero, a la vez, identifica a la Ilustración con una consigna: “*Sapere aude*”, “Atrévete a saber”, “Atrévete a hacer uso de tu razón”. Esta consigna, que tanto podemos aplicar a nosotros mismos o aplicar a los otros, contiene un mandato: la obligación de actuar, de intervenir en la marcha de las cosas haciendo *uso público* de la razón, o sea con la intervención letrada en el sentido literal de soportada en la escritura. La consecuencia es la emergencia de un espacio público civil, diferenciado del espacio del monarca y con capacidad de influir sobre él.

Por otra parte, sus consideraciones sobre las revoluciones históricas serán decisivas para fundamentar su comprensión del género humano y la posibilidad de cifrar esperanzas en el cumplimiento de las metas morales derivadas de su condición de criatura racional. Así, la Revolución Francesa se presenta como un acontecimiento exterior sobre el que Kant no dejará de interrogarse. Sin embargo no podemos considerarlo un partidario de la revolución; Kant no es un revolucionario, sino un testigo que analiza la revolución en los términos de un “moralista fundamental”, según la expresión de Jacques D’Hont⁶. En efecto, su mirada filosófica rescata la actitud del observador que frente a la confrontación declara sus preferencias públicamente.

En el pasaje que trata sobre los hechos revolucionarios, en “El conflicto de las facultades” (1798), Kant sustrae el verdadero significado de la revolución de las circunstancias históricas que la rodean, tomando como punto de mira el de los públicos espectado-

⁵ Moses Mendelssohn había respondido dos meses antes, representando el encuentro de la cultura judía con la intelectualidad alemana. Cfr. Foucault, M., *op.cit.*, p.1382.

⁶ D’Hont, Jacques, “Kant et la Révolution française”, en *Philosophie Politique* N° 2, Paris, 1992, p. 47.

res, quienes, a través del entusiasmo con que recibían el acontecimiento, son los que elaboran en definitiva el significado trascendental del mismo en el espacio-tiempo histórico:

“Sólo se trata del modo de pensar de un contemplador que, frente al juego de grandes revoluciones, declara públicamente y dice en voz alta sus preferencias, universales y desinteresadas, por los actores de un partido contra los de otro, admitiendo el riesgo que esa parcialidad podría acarrearle, en lo cual (y en virtud de la universalidad) se demuestra un carácter del género humano en su totalidad y, al mismo tiempo (por el desinterés) un carácter moral del mismo, por lo menos en sus disposiciones. Tal hecho no sólo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino que este ya existe, en tanto la fuerza para lograrlo ahora ya es suficiente” (el subrayado es nuestro)⁷.

En primer lugar, vemos que la aparición del *principio de la libertad* es advertida por Kant en la apología que hace del sentimiento moral suscitado por las acciones del partido de la libertad contra el Antiguo Régimen. Como bien señala José Luis Villacañas, este procedimiento requiere haber hecho pasar la experiencia de la revolución por las categorías del teatro. Allí “donde la mirada se estrecha y el espectador puede animar su pasión, se puede permitir la alabanza del principio revolucionario fundador del derecho, que hacía de los hombres medios y fines y daba cumplimiento al imperativo categórico”⁸. ¿Astucia de la escritura frente al poder? La utilización de las nociones de espectador (*Zuschauer*) y de juego (*Spiel*), podía valer para evitar la relación con los hechos y mantener la revolución en sus principios, pero también, como han sostenido otros autores, podía estar motivada por el cuidado frente a la censura, teniendo en cuenta que Kant hace una apología de la revolución en un país donde reina la contra-revolución⁹. El esti-

⁷ Kant, Immanuel, *El conflicto de las Facultades*, Sección II. *Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*, en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1958, p. 185.

⁸ Villacañas, José Luis, *Kant y la época de las revoluciones*. Madrid, Ed. AKAL, 1997, pp 12-13.

⁹ André Tosel o Jacques D’Hont en Francia ven en sus escritos una aprobación de la Revolución Francesa, que aunque compleja y un tanto enigmática, es también neta, en un país donde reinaba la contra-

lo reservado de sus afirmaciones encierra entonces una astucia de la escritura frente al poder. Pero no nos interesa aquí dirimir esta cuestión ideológica, sino destacar más bien el sentido que Kant le asigna a la *publicidad* de la declaración, que hace que el espectáculo contemplado se pretenda válido para todos los ciudadanos. Así, no es tanto la experiencia íntima, subjetiva, más afín a la idea romántica del genio, lo que importa al filósofo sino el hecho de la declaración pública del entusiasmo experimentado frente a las acciones revolucionarias. Es el acto de “decir en voz alta” involucrando a todos los ciudadanos, aunque esa toma de la palabra pueda comportar algún riesgo, lo que Kant destaca en su argumentación. Esta declaración “universal” y “desinteresada” rescata el valor moral del acontecimiento, más allá de sus circunstancias trágicas. Vale destacar la observación de Villacañas, que alerta sobre el error de restar importancia a la figura del espectador, de considerarla como espuria y superficial, como si se tratara de una participación reducida, o la expresión de una impotencia política. Por el contrario -sostiene-, sólo a partir de las categorías centrales de la estética kantiana, según la cual el interés desinteresado en la contemplación de algo bello es necesario para reconocer la subjetividad moral y activa, podemos comprender la utilización de esas figuras conceptuales.

Esta relación se refuerza con el reconocimiento de la centralidad del teatro en la escena pública burguesa: “la única actitud que genera comunidad pública, unidad de conciencia, unidad de valor, es la de *spectare*, contemplar. En ella trasciende el sentimiento de lo privado, y se crea el ámbito de lo común, sin fisuras, inmediato [...] se da un sí universal a la acción contemplada.”¹⁰

Es la distancia desinteresada del observador lo que permite distinguir la condición de universalidad del acontecimiento, y ver en el hecho tal como se presenta a la mirada, no sólo la revolución de un pueblo particular, sino un rasgo del género humano en su totalidad: la moralidad. Diferenciándose de posturas como el “terrorismo moral” que sostiene que el género humano retrocede hacia lo peor, o el “abderitismo” para quién la humanidad está sometida a una eterna oscilación que puede pasar de un ascenso cam-

revolución y los vaticinios de fracaso de la misma, por ejemplo en Novalis, Schelling, Burke. Ver D’Hont, *op. cit.*, y Tosel, André, *Kant révolutionnaire*. Paris, PUF, 1985.

¹⁰ Villacañas, *op. cit.*, p. 14.

biente a la más honda caída, deteniéndose eternamente en un mismo grado de moralidad, Kant encuentra en el acontecimiento revolucionario un signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticos*) del progreso hacia lo mejor¹¹.

Pero es en el desplazamiento de las pruebas del progreso o no progreso de la humanidad, como bien analiza Foucault, que el argumento kantiano cobra fuerza, ya que el filósofo advierte a sus lectores que no es en las grandes catástrofes o en los portentosos cambios de la fortuna que debemos buscar el signo demostrativo del progreso, sino en algo menos perceptible. Dice Foucault, siguiendo a Kant:

“Lo que constituye el acontecimiento de valor rememorativo, demostrativo y pronóstico no es el drama revolucionario en sí mismo, no son las explosiones revolucionarias, ni la gesticulación que la acompaña. Lo que es significativo, es la manera en que la revolución se hace espectáculo, es la manera en que ella es recibida en todas partes por los espectadores, que no participan en ella, pero que la miran, que asisten a ella y que, en más o en menos se dejan llevar por ella”¹².

Si la cuestión es saber si los hechos revolucionarios pueden ser tomados racionalmente, la participación afectiva y el entusiasmo suscitado entre los espectadores permite reconocer, a pesar de sus excesos, un ideal que se cumple en el acontecimiento: “El verdadero entusiasmo –dice Kant– se dirige siempre a lo ideal, y por cierto, a uno que, como el concepto del derecho, es moralmente puro y no está impregnado por el egoísmo¹³”. Recordemos que esa emoción es también síntoma de lo sublime, y que si Kant lo registra en las reacciones mayormente positivas con que las cabezas pensantes saludaban el hecho revolucionario, el entusiasmo también pertenece al registro de lo sublime natural del cual son tomadas las imágenes¹⁴. Inmediatez, desinterés, libertad y universa-

¹¹ Kant, *op.cit.*, p. 185.

¹² Foucault, *op.cit.*, p. 1503, traducción propia.

¹³ Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*. Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 187.

¹⁴ En los párrafos 23 y 24 de la *Crítica del juicio* lo sublime es descrito como un movimiento del espíritu unido con el juicio del objeto, a diferencia del gusto por lo bello que implica una contemplación reposada. En el párrafo 27 leemos: “Ese movimiento puede (sobre todo en su principio) ser comparado con una conmoción, es decir, un movimiento alternativo, rápido de atracción y revulsión de un mismo objeto”; Kant, I. *Crítica del Juicio*, *op.cit.*, p. 160.

lidad propios del juicio estético tienden los puentes entre los actores franceses y los espectadores extranjeros creando por la afección compartida una comunidad. Es asimismo en virtud de este acercamiento entre juicio estético y juicio político, que Hannah Arendt considera la *Crítica del Juicio* como el más político de los textos kantianos¹⁵.

En la *Crítica del Juicio* (1790), Kant había escrito:

“[...] Así en una gran transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado con gran consecuencia la palabra organización, a menudo para la designar la sustitución de magistraturas, etc., y hasta de todo el cuerpo del Estado. Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no sólo medio sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y debe, a su vez, ser determinado por medio de la idea del todo, según su posición y función”¹⁶.

Habíamos dicho que la interpretación de la revolución histórica se presentaba en el marco de un progreso moral que Kant envía al infinito devenir de las generaciones. Pero no por eso la revolución tiene menos radicalidad que su giro teórico. Por el contrario, nos habla en este párrafo de “transformación total en la organización del cuerpo del Estado” sobre la base de una verdadera organización en ruptura con el mecanismo del Antiguo Régimen, y en virtud de la cual cada miembro es a la vez medio y fin. La emergencia de la constitución republicana en tanto organización de la comunidad a partir de la libertad política es valorada en la radicalidad del cambio que implica. Este “hecho de la razón” es lo que despierta su optimismo histórico. “Un hecho semejante será difícil de olvidar”, dice Kant, porque hace visible lo que era un “deber” en los términos del imperativo: la posibilidad histórica de la relación entre los hombres considerados en tanto fines. La constitución republicana representa el máximo de libertad política en relación a la de otros.

¹⁵ Cfr. Arendt, Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Paris, SEUIL, 1991.

¹⁶ *Ibid.*, parágrafo 65, nota a pie, p. 286

En tanto fulgor de la libertad en el campo de los hechos históricos, el acontecimiento revolucionario será entonces un analizador esencial de su pensamiento sobre el complejo vínculo de los dos órdenes en los que se desenvuelve la vida humana: la libertad y la necesidad. Podemos decir, tomando la expresión de Rodríguez Aramayo, que la ética de Kant presupone para sus agentes una “revolución asintótica”, porque la aproximación al horizonte de ideas morales se revela siempre inalcanzable. Pero no por eso deja de ser una verdadera revolución, tanto en el orden moral como en el político¹⁷.

Al igual que Fichte, Kant retoma la interpretación de la revolución como manifestación de la naturaleza moral de la humanidad. Así, el *optimismo* que trasunta en sus juicios sólo podía provenir de su confianza en las consecuencias que acarrearía la nueva organización política, y de la certeza en sus prolongaciones. La causa del *entusiasmo* es entonces la aparición del derecho, la posibilidad histórica de una constitución republicana y de su consecuencia más contundente, que es poner fin a la guerra de agresión. Esto implica el cumplimiento de la idea cosmopolita de un mundo común entre los hombres bajo el principio de *hospitalidad*, y de una alianza entre los Estados que ponga fin a la guerra. Kant reconoce que en este punto no hay retroceso. Si la revolución como acontecimiento es contingente e indeterminada, si podría no haber sucedido y, es más, no habría que repetirla, la profecía filosófica igual se mantiene.

Tendríamos entonces una primera respuesta a la pregunta sobre cómo se inscribe este acontecimiento en su filosofía de la historia. La Revolución francesa es un anuncio de la reconciliación del curso de la naturaleza con el curso de la libertad.

El principio de publicidad y la Ilustración

Si la condición de publicidad representada por los públicos espectadores permitía captar el verdadero sentido del acontecimiento revolucionario, la defensa del *principio*

¹⁷ “Aunque las ideas encarnen una perfección que se sabe inalcanzable, nuestra tarea ética es la de aproximarnos asintóticamente hacia ese horizonte de utopías ucrónicas. [...]. Desde luego, esa fue la misión que Kant impuso a su propia metafísica: la de promover una ‘revolución asintótica’ mediante su teoría preñada de metas prácticas”; *cfr.* Rodríguez Aramayo, R., “Introducción” a Kant, *Teoría y Práctica*. Madrid, Tecnos, 1993, pp. XXIII-XIV. Ver también, Naishtat F., “Revolución copernicana y revolución asintótica en la Filosofía Crítica”, Cátedra de Filosofía, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, (mimeo).

de *publicidad* ocupará el centro de sus reflexiones sobre la Ilustración. En efecto, en su opúsculo de 1784 -dirigido de manera implícita al emperador Federico II de Prusia- la definición del principio de publicidad comporta una defensa explícita de la libertad de expresión.

De este conocido texto quisiera retener tres cosas:

1.- En primer lugar, la definición de la Ilustración como “salida de la minoría de edad”, es decir, el liberarse del estado de tutela y el consecuente aprendizaje de un pensar autónomo, contenido asimismo en la divisa “*Sapere Aude*”. Ahora bien, esta es una meta que pocos individuos pueden cumplir por sí mismos. Por el contrario, un colectivo puede llegar más rápidamente que una suma de individuos. Dice Kant: “Pero en cambio es posible que el público se ilustre a sí mismo, siempre que se lo deje en libertad; incluso es casi inevitable¹⁸”. Dicho de otro modo, no es necesario que cada uno de los individuos que forman el público haya salido del estado de tutela para acordar al pueblo la libertad de expresión. Por el contrario, es acordando ese derecho que se acelera y garantiza la entrada en la Ilustración. En efecto, es en ese proceso de intercambio público de puntos de vista que se impone la racionalidad. Por eso caracteriza a su época no como una época ilustrada sino “de ilustración”, ya que si bien reconoce que aún falta mucho para que la totalidad de los hombres sean capaces de servirse de su propio entendimiento, éstos tienen el campo abierto para trabajar por el logro de esa meta. Así afirma: “Los hombres salen gradualmente del estado de rusticidad por propio trabajo, siempre que no se trate de mantenerlos artificiosamente en esa condición¹⁹”.

2.- El segundo elemento a destacar es la superioridad del “uso público” de la razón por sobre el “uso privado”. Kant define el “uso público” de la razón como aquel que “alguien hace de ella, en cuanto docto, y ante la totalidad del público de lectores.”²⁰

Este uso, que siempre debe ser libre, puede producir la ilustración de los hombres. El “uso privado”, por el contrario, con frecuencia es limitado sin que se produzcan obstáculos para el progreso de la Ilustración. Es sabido que Kant admite el comportamiento pasivo, es decir la obediencia de los miembros de la comunidad cuando éstos ocupan funciones civiles. Ese uso privado de la razón permite al gobierno crear mediante cier-

¹⁸ Kant, Immanuel, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” (1784), en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1958, p. 58.

¹⁹ *Ibid*, p. 64.

²⁰ *Ibid.*, p. 59

tos mecanismos una unanimidad artificial que proteja los fines públicos. Ahora bien, la prioridad del uso público se expresa en el hecho que los hombres, cualquiera sea la función que cumplan –los ejemplos pasan de la obligación fiscal del ciudadano, a la obligación eclesiástica del sacerdote– en tanto “doctos” tienen plena libertad y hasta la misión de comunicar al público sus ideas.

Se han hecho otras interpretaciones de esta condición de la publicidad, pero quisiera referirme al análisis de Geraldine Mulhman en su texto *Du journalisme en démocratie*²¹, que cifra esa condición en el desdoblamiento de un *actor* en un *espectador* que mira lo que hace –ese sería el sentido de la frase “en tanto docto”– pero que a la vez expone su mirada a los otros. De ese procedimiento de hacer público y de discurrir ante un público se puede esperar el aumento de la racionalidad.

3.- Cuando un régimen político instituye la libertad de expresión, se forma una nueva escena que se emplaza al lado de la escena de hechos y de gestos. Esta es una escena paralela en la que los individuos, desdoblados en espectadores de sí mismos, conversan, intercambian y trabajan en la elaboración del juicio justo²². En definitiva, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” es, siguiendo a esta autora, una descripción muy concreta de esa escena paralela. Kant insiste en que esta escena, diferente de aquella en la que se juegan los actos, no perturba inmediatamente a la primera. Así, en tanto que actores los individuos están llamados a obedecer; pero sobre esta otra escena, la de las opiniones, esos individuos, en tanto que sabios, pueden criticar los roles que ocupan y hacer progresar la Ilustración. Sostiene entonces que ese mismo individuo “en su calidad de docto que, mediante escritos, se dirige a un público en sentido propio, puede razonar sobre todo, sin que por ello padezcan las ocupaciones que en parte le son asignadas en cuanto miembro pasivo”²³.

Podemos interpretar a partir de esta conciliación de escenas, de la coexistencia de un espacio de opiniones al lado de un espacio de la acción, que la Ilustración, en materia política, no consiste en una acción inmediata, sino que es un largo proceso que nace del intercambio público de miradas dirigidas al dominio de la acción. No es entonces la acción misma, sino la acción que ha pasado por el debate racional, y que en tanto opinión racional puede pasarse a la práctica. El *principio de publicidad* que Kant de-

²¹ Mulhman, Geraldine, *Du journalisme en démocratie*. Paris, Payot, 2004, p. 85.

²² *Ibid.*, p. 88.

²³ Kant, *op. cit.*, p. 60.

fiende y celebra supone un desdoblamiento, la creación de una nueva escena en la que los actores políticos son actores en el sentido teatral del término, actores que entran en la escena para ser mirados, y que son a la vez espectadores mirando a otros actores. Lo contrario de la publicidad así entendida condena la acción a lo irracional, a lo privado como lo pre-político.

Por otra parte, siguiendo a Foucault, podemos interpretar que la posición de obediencia, problemática sin duda a la hora de considerar la emancipación humana, significa para Kant otra cosa que la obediencia no razonada que impone la sujeción a la disciplina militar (obediencia debida), a la autoridad eclesiástica o al poder político. La humanidad alcanzará la mayoría de edad, no porque no tenga ya que obedecer, sino porque al introducir el uso público de la razón, subsumiendo a él el uso privado, el pensar autónomo se desarrolla sin limitaciones, aun manteniendo la obediencia. Pero además –y esto constituye una diferencia esencial– cuando razonamos como miembros de la humanidad razonable, el uso de la razón no sólo debe ser libre, sino público. La ilustración no queda entonces cerrada en el círculo íntimo de la libertad de conciencia, sino que debe ser ejercida en pleno día, deviniendo un problema político²⁴.

En el final de su opúsculo Kant, interviniendo como docto, destaca la importancia del uso público de la razón en el caso de la ciencia, la religión y la política. Si, en la primera, los que dominan no tienen intenciones de representar el papel de tutores de sus súbditos, la religión implica por el contrario el mayor peligro para el proceso de ilustración porque prolonga la tutela poniendo obstáculos al libre ejercicio de la razón. Respecto de la política, sostiene que el soberano (el príncipe, pero también podemos ubicar allí al Estado) debe garantizar que los súbditos expongan al mundo los pensamientos relativos a una mejor legislación, incluyendo críticas a la existente. Como señala Foucault, propone así una suerte de contrato con el poder: “el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, con la condición de que el príncipe político al que hay que obedecer, sea él mismo conforme a la razón universal”²⁵.

²⁴ Cfr. Foucault, *op.cit.*, p. 1385.

²⁵ *Ibíd.*, p.1386.

Podemos concluir provisoriamente que el verdadero lugar de la política para Kant –al modo como había tratado el acontecimiento de la revolución– está en el desplazamiento que pone el actuar en escena. En efecto, a diferencia del sentido clásico donde lo público se identifica con lo político, en la modernidad se abre una esfera específica entre el poder y el individuo, entre el soberano y el súbdito. Históricamente esa esfera pública naciente (*Öffentlichkeit*) se corresponde, como lo ha mostrado Jürgen Habermas²⁶, con el grupo social de la nueva burguesía y desde el inicio constituye un público de lectores. Las reflexiones kantianas que acabamos de evocar trazan el ideal de la publicidad, su función ilustradora y su alcance político²⁷. En primer término, el modo de razonar que se pone en marcha como uso público de la razón, y que Kant distingue de todo activismo revolucionario, inicia la dinámica de la publicidad. El razonamiento y la argumentación desplegados a la luz del día cumplen una función de ilustración del soberano y podemos decir que tanto el pueblo como el príncipe quedan sujetos a ella. Eso es lo que sugiere Foucault con la idea del “contrato” con el príncipe, que se desprende de su opúsculo. Lo que se opone a esa dinámica pública es la privacidad identificada con lo arbitrario del despotismo y el egoísmo de las conductas privadas. Por otro lado, la fórmula trascendental del derecho público que Kant expone en el “Apéndice II” a *La Paz Perpetua*²⁸, “Todas las acciones relativas al derecho de otros, o cuya máxima no sea compatible con la publicidad, no es de derecho”, aplica el derecho al ejercicio del poder, traduciendo en norma jurídico-política la universalidad del imperativo moral²⁹. La publicidad no es sólo la discusión pública que ejercita el pensamiento autónomo, impone también límites racionales al poder cuando se trata de formar una comunidad política. Este principio es simplemente negativo y sirve de medio para reconocer lo que no es conforme a derecho en relación a los otros. La reunión de política y moral tiene en el

²⁵ Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, 1986.

²⁷ Ver al respecto el excelente trabajo sobre la formación de espacio público de Nora Rabotnikof, al que debemos muchas sugerencias en la lectura de los textos; *cfr.* Rabotnikof, N. *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2005.

²⁸ Kant, Immanuel, *Vers la paix perpétuelle*, Apéndice II [présentation par Françoise Proust, trad. Jean François Poirier et Françoise Proust]. Paris, GF Flammarion, 1991, p.124.

²⁹ Rabotnikof, *op.cit.*, p. 51.

derecho –fuera de todo contenido empírico– su base: “Hay que mantener el derecho de los hombres como sagrado, cualquiera sea el costo de los sacrificios al poder dominante”³⁰. Finalmente, esa dinámica de la publicidad, en tanto ejercicio de pensar moral, también se presenta en la experiencia de lo sublime en la revolución. Puesto que es precisamente la modificación del modo de pensar, como reacción al acontecimiento revolucionario, que se vuelve “signo” del progreso en la facultad de juzgar. El desinterés de la declaración pública de los espectadores da paso a la universalidad y revela el carácter moral del juicio. Y esto ocurre precisamente porque aquello sobre lo que se juzga, y que provoca la conmoción del ánimo, es el advenimiento de la constitución republicana, la única según Kant, conforme al derecho y a la moral. En ese reconocimiento se unen los sentimientos de los actores y los espectadores formando una comunidad (cosmopolita) que sobrepasa los límites de la experiencia particular. El motivo de la lucha de los actores era la misma condición de universalidad que contiene el derecho republicano.

Es interesante destacar que este ideal de discusión pública, de consentimiento y de distancia crítica que subyace al modelo de esfera pública burguesa, ha sido revalorizado en la filosofía política contemporánea. Como ya hemos señalado, Habermas retoma el modelo ilustrado de vida pública, distinguiendo la esfera pública como mediadora entre la sociedad civil y el Estado, y rescatando la racionalidad implícita en la argumentación, aunque ajustada a la creciente complejidad del mundo contemporáneo. Desde otro ángulo, Foucault rescata el *ethos* de la Ilustración que supone la crítica acerca las condiciones históricas del propio proceso de subjetivación y la posibilidad de sobrepasarlas. Arendt, por su parte, retoma el sentido político de la publicidad en la formulación de un espacio de aparición, que define la acción política. Aunque no vayamos a desarrollar estas nociones en el marco de este trabajo, muchos de los problemas que encierran estas formulaciones remiten a la matriz kantiana de pensamiento sobre lo público. Agreguemos que esa matriz también está presente en la vocación crítica de hacer que el espacio público siga siendo el lugar que nos es común, y de lograr que mantenga, en términos

³⁰ Kant, *op.cit.*, p. 123.

de visibilidad, previsibilidad y responsabilidad, mucho de la voluntad de racionalizar el poder que resumen estos textos.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Paris, SEUIL, 1991.
- D'hont, Jacques, "Kant et la Révolution française", en *Philosophie Politique* N° 2, Paris, 1992.
- Foucault, Michel, "Qu'est-ce que les Lumières?" (1984), en *Dits et Écrits II*. Paris, Quarto Gallimard, 2001.
- Habermas, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, 1986.
- Kant, Immanuel, "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?" (1784); "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor" (1794), *El conflicto de las Facultades*, Sección II, punto 6, en *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires, Ed. Nova, 1958.
- , *Crítica del Juicio*. Madrid, Espasa Calpe, 1997.
- , *Vers la paix perpétuelle*, Apendice II [présentation par Françoise Proust, trad. Jean François Poirier et Françoise Proust]. Paris, GF Flammarion, 1991
- Mulhman, Geraldine, *Du journalisme en démocratie*. Paris, Payot, 2004.
- Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Raulet, Gérard, *Kant. Histoire et citoyenneté*. Paris, PUF, 1996
- Rodríguez Aramayo, R., "Introducción" a Kant I., *Teoría y Práctica*. Madrid, Tecnos, 1993.
- Tosel, Andre, *Kant révolutionnaire*. PUF, Paris, 1985.
- Villacañas, José Luis, *Kant y la época de las revoluciones*. Madrid, Akal, 1997.

El problema de la justicia en la filosofía de la primera modernidad: en torno de las elaboraciones de Spinoza, Leibniz y Kant*

The Problem of Justice in the Philosophy of Early Modernity:
about the Works of Spinoza, Leibniz and Kant

Marcelo Raffin**

Fecha de Recepción: 29 de Abril de 2012
Fecha de Aceptación: 8 de Mayo de 2012

Resumen: *Este artículo pretende revisar las concepciones de la justicia en tres pensadores paradigmáticos del desarrollo de la filosofía de lo que puede denominarse la primera modernidad: Spinoza, Leibniz y Kant. Este ejercicio exige adentrarse en las ideas sobre la política, la ética y el derecho que los filósofos mencionados elaboraron y, en particular, sopesar su relación con la matriz del derecho natural, el contractualismo y el papel del Estado. Sus contribuciones han sido fundamentales respecto de numerosas visiones ulteriores sobre la idea de justicia.*

Palabras clave: *Justicia – derecho natural – Spinoza – Leibniz – Kant*

* Este artículo retoma algunas ideas que expuse en el *Laboratoire de théorie du droit* de la Facultad de Derecho y de Ciencia Política de la Universidad *Paul Cézanne Aix-Marseille III* en febrero de 2010, en oportunidad de una estadía como investigador invitado en dicho centro de investigación.

** CONICET-Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: raffinmarcelo@yahoo.com

Abstract: *This article intends to analyze the conceptions of justice by three paradigmatic thinkers of the development of what can be called early Modernity: Spinoza, Leibniz and Kant. This analysis needs to examine in depth the ideas about politics, ethics and law elaborated by these philosophers and, in particular, to assess their relationship with the matrix of natural law, contractualism and the role of the State. Their contributions have been fundamental for numerous later visions on the idea of justice.*

Keywords: *Justice – natural law – Spinoza – Leibniz – Kant.*

1. Introducción

Hablar del problema de la justicia en Spinoza, Leibniz y Kant nos obliga, en primer término, a hacer algunas observaciones preliminares que podrán permitir ubicarnos mejor en la problemática y desarrollarla.

1- En primer lugar, no hay una “teoría de la justicia” *à proprement parler* en los filósofos elegidos, sino más bien una noción de justicia explícita o implícita en sus desarrollos teóricos. Propondré entonces antes bien hablar de la “idea” de justicia en Spinoza, Leibniz y Kant que de una teoría de la justicia y desarrollaré esta noción en cada filósofo.

2- En segundo lugar, la idea de justicia que cada uno de ellos pudo desarrollar, se inscribe en el contexto fundamental del pensamiento filosófico y teórico sobre la política moderna y más particularmente sobre el Estado moderno, a partir de la hipótesis del contrato. Nos encontramos entonces frente a tres pensadores que van a formular su idea sobre la justicia a partir de ese marco, es decir, a partir de las ideas que legitiman el Estado moderno. En principio, podría decirse que según ellos y *grosso modo*, no se puede concebir la justicia fuera del Estado. Pero la manera en que cada uno va a formular esta idea y a explicitar su fundamento y su alcance, será diferente.

3- Corolario de la idea precedente, y entonces en tercer lugar, los tres filósofos pertenecen a la filosofía de lo que se denomina la primera modernidad, es decir, a la matriz filosófica de los siglos XVII y XVIII y más particularmente, en este sentido, a la matriz de la filosofía del derecho natural. Esta no constituye solo una matriz que concierne a la filosofía del derecho a pesar de su nombre; se trata, ante todo, de una matriz filosófica muy amplia que abarca diferentes aspectos de la vida y del mundo, que corresponde a los principales desarrollos filosóficos que tienen lugar a lo largo de los siglos XVII y XVIII y que recibe este nombre justamente a partir de las ideas que desarrolla para justificar el continente de lo humano en términos socio-políticos: los derechos-atributos que el hombre posee por naturaleza antes del nacimiento del Estado político en el estado de naturaleza. La filosofía del derecho natural cree fervientemente en la razón y en sus poderes, una razón que está inscrita en la “naturaleza”, que incluye tanto el mundo físico como el ético-espiritual. Todas las verdades capaces de fundarse de manera puramente immanente, pertenecen a la “naturaleza” independientemente de su contenido, es decir, verdades que no necesitan ninguna revelación transcendental, sino que son verdaderas y luminosas por sí mismas. Tales verdades son propias tanto al mundo físico como al ético-espiritual y son justamente ellas las que los constituyen en mundos verdaderos, *cosmos* que reposan en sí mismos y que tienen en sí su centro de gravedad¹.

La filosofía del derecho natural trabaja con una *nova methodus* que es el método racional o método geométrico propio de un nuevo tipo de conocimiento científico: la ciencia demostrativa. Thomas Hobbes nos alienta a conocer las “reglas” de las acciones humanas como se conocen las dimensiones de las figuras geométricas². En el ámbito del derecho, la nueva tarea del jurista estará constituida por la *demonstratio* y ya no por la *interpretatio*. En el ámbito de la ética, Spinoza va a presentarnos una ética *ordine geometrico demonstrata*. Locke defenderá asimismo la idea de una ética demostrativa.

¹ Cf. Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración (Philosophie der Aufklärung, 1932)*. México: FCE, 1997, p. 270.

² Cf. Hobbes, Thomas, *Epístola dedicatoria del De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, que contiene el programa de la política “*geometrico more demonstrata*”. Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 33-38.

Ahora bien, la filosofía de los siglos XVII y XVIII en el marco de la matriz del derecho natural, retoma motivos intelectuales e ideas de la antigüedad por intermedio del humanismo del Renacimiento. De esta manera, se inicia un diálogo directo con Platón y sus discusiones, de modo tal que aparecerá un nuevo platonismo. Más particularmente, la pregunta platónica respecto de la naturaleza de lo que es justo y de su forma o idea específica (que el filósofo había desarrollado en el *Gorgias* y en *La República*), va a informar el debate de la época sobre el tema pero va a ir mucho más allá de sus propios límites. En efecto, la cuestión de la justicia en Platón, de su forma o idea, no constituye un problema en sí mismo, pero no puede ser distinguido de la cuestión fundamental sobre el sentido y la naturaleza del concepto en general y es solo a partir de allí que se puede alcanzar una solución al problema mismo de la justicia. Las preguntas que los filósofos de los siglos XVII y XVIII se plantean en este sentido, podrían resumirse de la siguiente manera: “¿Existe lo igual, lo bello, lo justo en sí, o no hacemos sino buscar inútilmente, en el cambio de nuestras representaciones y opiniones, algo propia y verdaderamente idéntico, que no sea arrastrado de un lado para otro en la corriente de nuestros *phantasmata*? ¿Existe una forma fundamental y primordial a la que apuntan estos conceptos y a la que corresponden, o no será que la mera pregunta encierra ya un equívoco y una ilusión?”³.

Los siglos XVII y XVIII retoman estas preguntas con toda profundidad. Es Grocio quien restablece el contacto. Y de la misma manera que en Platón la doctrina de la cuestión de la justicia o del derecho aparece en relación recíproca con la lógica y la ética, en Grocio, el problema de la justicia y del derecho está ligado al de la matemática. La justicia y el derecho implican una coincidencia, una proporción y una armonía que continúan siendo válidas aun cuando no puedan verificarse concretamente en casos particulares ni cuando haya nadie que pueda practicar la justicia y nadie a quien practicarla. El derecho es entonces asimilado a la aritmética pura en la medida en que lo que esta nos enseña sobre la naturaleza de los números y de sus relaciones, implica una verdad eterna y necesaria, una verdad que no quedaría afectada aun cuando desapareciera todo el

³ Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración (Philosophie der Aufklärung, 1932)*, op. cit., p. 263.

mundo empírico o ya no quedara nadie para contar o ningún objeto para ser contado⁴. El paralelismo entre la justicia y la matemática y la aritmética, se continuará en Leibniz para quien la justicia implica una proporción racional que existe independientemente de su aplicación en un caso concreto así como los números existen independientemente del hecho de que puedan ser contados. Si el derecho natural vincula así la justicia y el derecho con la matemática es porque para él ambos constituyen símbolos de una fuerza fundamental: la auto-legalidad y la espontaneidad del espíritu guiado por la razón.

Pero existe asimismo otra cuestión que aparecerá en el horizonte de la cuestión de la justicia en los siglos XVII y XVIII: es la que concierne al problema del fundamento y del origen del mal, y que la filosofía y la teología formularán bajo la categoría de la justicia divina o “teodicea”. Leibniz escribe el gran monumento dedicado al tema, sus *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal* (*Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*), en 1710, que va a marcar de manera definitiva el tratamiento de la cuestión en el siglo XVIII.

4- En cuarto lugar, pese a que los tres filósofos elegidos pertenecen a la matriz de la filosofía del derecho natural, es necesario subrayar que sus pensamientos tienen un peso propio y específico por lo que constituyen casos únicos en la historia de la filosofía, que exigen una comprensión no solo dependiente del contexto témporo-espacial de la primera modernidad, sino que tome en cuenta su propia especificidad, su riqueza y su complejidad. En este sentido, se trata de pensamientos que podríamos calificar como inmensos, que suponen ontologías muy complejas y diferentes, que trataré de explicitar brevemente con el fin de poder comprender las distintas ideas que sostienen.

5- Finalmente, con Spinoza y Leibniz nos encontramos en los tiempos del barroco (la noción de “pliegue” señalada por Gilles Deleuze en torno del *Zeitgeist* de este momento histórico interviene claramente para comprender el marco del debate en torno de la noción de justicia en ambos filósofos⁵) mientras que con el pensamiento de Kant, estamos ya en el momento de la gran legitimación de la Ilustración.

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 264.

⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.

2. Spinoza

Baruch de Spinoza nace en Amsterdam en 1632 en el seno de una familia de origen judío y muere en La Haya en 1677. Recibe una educación religiosa con el fin de prepararse para ser un especialista en ella pero también estudia filosofía y ciencia y frecuenta el ambiente de los cristianos liberales. Estas influencias lo llevarán a ser excluido de la comunidad judía de Amsterdam en 1656. Así, abandona su ciudad natal para dirigirse primero a Leyden y luego a La Haya donde se dedicará a la filosofía y ganará su vida puliendo lentes ópticas. Spinoza permanecerá atento al desarrollo de las ciencias y a los problemas religiosos y políticos de su época. Así, en 1670 publica el *Tractatus theologico politicus* (completado ulteriormente con los análisis del *Tractatus politicus*, que quedó inconcluso) a fin de apoyar, entre otras cosas, la política liberal de Jan de Witt, obra en la que formula una profunda crítica de las creencias, dogmas e instituciones del judaísmo. Los ataques y las críticas suscitados por este libro llevaron a que Spinoza no publicara nada más. Es necesario completar asimismo el cuadro de sus producciones al menos con dos obras: el *Tratado de la reforma del entendimiento* (escrito hacia 1661) que expone el método que permite elevarse del conocimiento imperfecto a la ciencia intuitiva de la idea verdadera que constituye para sí misma su “propio indicio” (*index sui*), que quedó inconcluso; y *Ethica ordine geometrico demonstrata*, *La Ética demostrada según el método geométrico* (1661-1675), en la que Spinoza afirma una única sustancia infinita, Dios, causa de sí misma (*causa sui*) (Proposición XIV), que posee una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*. Todas las “criaturas” son solamente modos o expresiones (a través de sus cuerpos y de sus espíritus) finitos de estos atributos o modificaciones de esta sustancia⁶. De estos atributos en número infinito, solo conocemos el pensamiento y la extensión. Los modos finitos solo pueden ser concebidos adecuadamente a partir de la idea verdadera de Dios de la que se desprenden necesariamente. Así, la verdadera sabiduría, que es también la verdadera libertad, reside en la comprensión y el amor intelectual del orden inmutable de la Naturaleza, que liberan el alma

⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1994, p. 27, donde señala estas ideas como “la gran tesis teórica del espinosismo”.

de la “servidumbre de las pasiones” y le procuran “el goce de una alegría incesante y eterna”.

Spinoza sostiene que los modos o expresiones finitas de la sustancia divina infinita tienen un deseo de perseverar en la existencia, un esfuerzo en la conservación del ser, que denomina bajo la antigua categoría de “*conatus*” (de *conatio*, tentativa, esfuerzo). Ya Calicles, en el *Gorgias* de Platón, y Hobbes, habían centrado su antropología en la tendencia del hombre a perseverar en la existencia. Para Spinoza, el hombre como ser de deseo, es entonces concebido a partir de una perspectiva relacional pues los modos finitos tienen asimismo un cuerpo y un espíritu a partir del que aparecen los afectos o pasiones. Spinoza divide las pasiones en dos grupos: las pasiones tristes y las pasiones alegres, las que disminuyen la capacidad de acción y las que estimulan el *conatus* y lo llevan a la acción. El *conatus* es entonces concebido no solo como simple conservación del ser sino como la realización de sus potencialidades.

En el *Tratado político* (1675-1677), Spinoza retoma cuestiones esenciales que ya había desarrollado en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética*, haciendo una especie de síntesis de las ideas que había elaborado. Spinoza es pues consciente de que las ideas de su *Tratado político* no rompen con la doctrina de su *Ética* y del *Tratado teológico-político* sino antes bien las completan. Más particularmente, en el capítulo II *Del derecho natural*, retoma las cuestiones concernientes al pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y la libertad humana. Las nociones de justicia e injusticia en sentido estricto, solo se comprenden en el marco del Estado así como el pecado y la obediencia.

Spinoza parte de la constatación de que el poder por el cual las cosas naturales existen y actúan, es el poder de Dios mismo. Puede comprenderse entonces fácilmente qué es el derecho natural para él. Como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es más que su poder, considerado en tanto que absolutamente libre, se sigue de ello que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar.⁷ Así, por derecho natural Spinoza entiende

las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el dere-

⁷ Cf. Spinoza, Baruch, *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, párrafo 3 del capítulo II [*Del derecho natural*], p. 85.

cho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo, se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder⁸.

Spinoza retoma entonces la cuestión del *conatus*, es decir, de la perseverancia del ser en su existencia. Señala que cada individuo se esfuerza tanto como puede en conservar su ser.⁹ Y rápidamente, presenta la cuestión de la libertad íntimamente ligada a su categoría de *conatus*, el corolario, podría decirse. La libertad es concebida como el poder de cada individuo de guiarse por la razón o de obedecer a la razón. De esta manera, el hombre está determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque las causas lo determinen necesariamente a obrar, pues la libertad, siendo una virtud o una perfección, presupone la necesidad de actuar¹⁰.

Ahora bien, el derecho natural solo existe allí donde los hombres poseen derechos comunes, es decir, allí donde hay una multitud, un único intelecto. Cuanto más unidos están, más derecho tienen de suerte que cada individuo tiene menos derecho que el resto y no tiene ningún derecho sobre la naturaleza por fuera del derecho otorgado por el derecho común de la multitud. Este derecho que está definido entonces por el poder de la multitud se denomina Estado.

Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si solo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía¹¹.

⁸ *Ibidem*, párrafo 4, p. 85.

⁹ *Cf. Idem*, párrafos 7 y 8, pp. 88-90.

¹⁰ *Cf. Idem*, párrafo 11 *in fine*, p. 91.

¹¹ *Idem*, párrafo 17, pp. 93-94.

Spinoza basa su concepto de Estado en la idea de un pacto que denomina en este pasaje “acuerdo unánime” pero que también puede ser encontrado asimismo en otras partes de esta obra y en el *Tratado teológico-político*. Esta idea está implícita en la noción misma de paz y de un intelecto común (que se puede rastrear en la tradición de la filosofía política en la idea de un “*noūs*” o intelecto común de la multitud en Dante en *De monarquía*, por ejemplo, cuando retoma la cuestión aristotélica de una obra [*ergon*] o de una actividad [*praxis*] propiamente humana a través de la interpretación de Averroes¹² y que encuentra en Spinoza y en su idea de un intelecto común, una posta fundamental) y aparece de manera explícita en la expresión “*communi sensu*” y en otras. Al mismo tiempo, recordemos que la sociedad aparece cuando existen derechos comunes en virtud de la unión de todos como si fueran un único intelecto. Esta unión es mucho más íntima y poderosa que una simple cesión de derechos como en otros filósofos que comparten la idea de un pacto como origen de la sociedad política.

De la misma manera que el pecado y la obediencia en sentido estricto, la justicia y la injusticia solo son concebibles para Spinoza dentro de los límites del Estado. En él, es el derecho común quien determina qué corresponde a cada uno. Spinoza sostendrá entonces: “Se dice justo aquel que tiene una voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, e injusto, por el contrario, aquel que se esfuerza en hacer suyo lo que es de otro.”¹³ Esta definición clásica de la justicia ya se encuentra en Santo Tomás en *Suma de Teología*, II-II, cuestión 58 *La justicia*, artículo 1, y remite a *Digesto* (I, 1, ley 10) y a *Institutas* (I, título 1). Esta posición aparece igualmente en la *República* de Platón (I, 6) y en el *Leviatán* de Hobbes, en el capítulo 15 del libro I, en el que se ocupa de las leyes naturales y afirma que la justicia y la propiedad comienzan con la constitución del Estado. Recordemos que Locke se opuso a estas ideas al sostener que la propiedad es el fruto del trabajo personal¹⁴.

¹² Cf. Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II*, 2. Macerata: Neri Pozza Editore, 2007, 8, pp. 269-270.

¹³ Spinoza, Baruch, *Tratado político*, op. cit., párrafo 23, p. 97.

¹⁴ Cf. Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, V, párrafos 26-27 y ss., ediciones varias.

3. Leibniz

De la vasta obra de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) y de las numerosas facetas que nos ofrece, destaquemos principalmente que se trata de un filósofo, matemático y diplomático que se ocupa y preocupa por los problemas centrales que signan la vida europea del giro del siglo XVII al XVIII y que se encuentra en contacto con algunos de los principales pensadores de su época. De hecho, toma contacto, entre otros, con Spinoza, en los Países Bajos en 1676. De las múltiples obras que ha producido en los campos mencionados y en otros como la teología, la lógica y el derecho, señalemos, a los fines de este artículo, y como marco general a los trabajos sobre los que nos detendremos para tratar la noción de justicia en este filósofo, el *Discurso de metafísica* (hacia 1685), *De notionibus juris et justitiae* (1693), *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, escrito en francés en 1710) y *Monadología* (1714). En esta última obra, Leibniz afirma que el universo está formado por una jerarquía de “mónadas”, esto es, de creaciones o emanaciones de Dios, Mónada de las mónadas, entre las que no existe ninguna influencia real sino “armonía preestablecida” (cada mónada es el espejo del universo entero y todos los puntos de vista de expresan recíprocamente). Cabe señalar que su concepción de la sustancia pasó progresivamente del mecanicismo geométrico de Descartes al dinamismo y luego al monadismo. En *Ensayo de teodicea*, a las dificultades planteadas por el problema del mal (físico y moral), Leibniz responde a Pierre Bayle con una solución optimista: “Todo tiende a lo mejor en el mejor de los mundos posibles” creado por Dios, afirmando la conformidad de la razón y de la fe.

Sin dejar de reconocer el desarrollo que la cuestión de la justicia puede tener en el *Ensayo de teodicea* (y que merecería un tratamiento separado y específico en el contexto propio de las preocupaciones teológicas de la obra), a efectos de tratar la noción en la obra de Leibniz en las coordenadas en que he elegido hacerlo en los tres filósofos señalados y de virarla hacia las preocupaciones de orden más bien político, me voy a concentrar en algunos ensayos breves que se ocupan de la cuestión, especialmente *Medita-*

ción sobre la noción común de justicia (escrito en francés hacia 1703)¹⁵, *De la justicia y Elementos del derecho y de la equidad*, en latín.

En Leibniz, la doctrina del derecho pertenece a las ciencias y a las definiciones de las pruebas racionales y de las cuestiones de validez. La justicia consiste entonces en un cierto acuerdo y en una cierta proporción que hacen que su sentido sea fijado independientemente de su realización concreta. De la misma manera, en Leibniz las relaciones entre los números siguen siendo verdaderas aunque no exista ningún sujeto capaz de contarlos. Esta formulación de la justicia y de las relaciones entre los números remite a la doctrina platónica de las formas o ideas que ha marcado la historia de la filosofía. Para Platón, aquello que es incontrovertible, lo que no puede no ser, lo que es verdadero, se encuentra en el mundo de las formas o ideas que exigen una intuición no sensible para su conocimiento.

El derecho y la justicia son proposiciones condicionales que recaen entonces sobre aquello que debe ser y no sobre lo que es; su punto de partida no reside en los sentidos sino en la intuición.

Leibniz acepta el principio de que aquello que Dios quiere es justo y bueno. Pero formula la siguiente pregunta: lo que es justo, ¿lo es porque Dios lo quiere? o bien, ¿Dios lo quiere porque es justo? Se pronuncia por la segunda alternativa pues la primera va en contra de las virtudes del ser supremo. Leibniz critica la concepción hobbesiana de la justicia que retoma la posición de Trasímaco que aparece en el capítulo 3 del libro I de *La República* de Platón (I 336b-347e): “Justo es lo que agrada al más fuerte”. Leibniz afirma que si la fuerza constituyera el fundamento de la justicia, los fuertes serían justos, lo que es rápidamente desmentido por la realidad. “[...] Mantener que justo es lo que agrada al más fuerte equivale a decir que no hay justicia cierta y determinada y que prohíba hacer lo que se quiere y puede impunemente, por perverso que sea”¹⁶. Hacer depender la justicia de la fuerza equivale a identificar el derecho con la ley. En efecto,

¹⁵ Existen dos textos publicados bajo el mismo título que más tarde se fundieron en un solo texto.

¹⁶ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Meditación sobre la noción común de justicia*, en Leibniz, G. W., *Escritos de filosofía jurídica y política*. Trad. de Atencia Páez, José María. Madrid: Biblioteca nueva, 2001, p. 83.

la equivocación de aquellos que han hecho a la justicia depender del poder, viene, en parte, de que han confundido el derecho con la ley. El derecho no puede ser injusto; sería una contradicción. Pero la ley bien puede serlo. Pues es el poder quien da y conserva las leyes. Y si este carece de sabiduría o de buena voluntad, puede dar y mantener leyes muy perversas. Pero, afortunadamente para el universo, las leyes de Dios siempre son justas, y Él puede conservarlas, como sin duda hace, aunque no siempre de forma visible y abierta; para lo cual sin duda existen grandes razones¹⁷.

En síntesis, Leibniz no admite la idea de un derecho injusto aun cuando la ley pueda contener injusticias o ser su causa en la medida en que es un acto de una autoridad que puede carecer de sabiduría o de buena fe. Llegado a este punto del desarrollo de sus planteos, Leibniz afirma entonces que la esencia de la justicia es lo que participa de la sabiduría y de la bondad unidas. La sabiduría y el conocimiento del bien y la bondad permiten alcanzar el mayor bien posible, es decir, la disposición a hacer el bien y a evitar el mal salvo si este es necesario para la obtención de un bien o la supresión de un mal mayor. Por lo tanto, la justicia se refiere al “verdadero bien” que es aquello que sirve al perfeccionamiento de las sustancias dotadas de entendimiento.

Así, la sabiduría se encuentra en el entendimiento y la bondad en la voluntad, y por tanto la justicia se halla en el uno y en la otra. El poder es otra cosa. Pero cuando existe, determina que el derecho se realice y que lo que debe ser exista de verdad, en la medida en que lo permita la naturaleza de las cosas. Y esto es lo que Dios hace en el mundo¹⁸.

Leibniz procura encontrar la razón formal de la justicia, esto es, en qué consiste la justicia y lo que los hombres quieren decir cuando llaman a una acción justa e injusta. Esa razón formal debe ser, para el filósofo, común a Dios y al hombre. Si bien Leibniz reconoce que hay una gran diferencia entre la manera en que los hombres son justos y la manera en que Dios lo es, no se trata más que de una diferencia de grado.

¹⁷ *Ibidem*, p. 86.

¹⁸ *Idem*.

Pues Dios es perfecta y absolutamente justo mientras que la justicia de los hombres está mezclada con la injusticia, con faltas y pecados, a causa de la imperfección de la naturaleza humana. Las perfecciones de Dios son infinitas y las nuestras son limitadas. Mas si alguien pretendiera sostener que la justicia y la bondad de Dios se rigen por otras normas que las de los hombres, sería preciso que reconociera que se trata de dos nociones distintas, y que atribuir la justicia a ambas es equivocarse voluntariamente o cometer el más craso de los errores. Por tanto, al tener que decidir cuál de las dos nociones es la que corresponde a la justicia, es necesario que, o bien no exista la justicia entre los hombres, o que no la haya en Dios, o que no se dé en ambos, y que en el fondo no se sepa muy bien lo que se dice al hablar de ella. En definitiva, esto acabaría con la justicia y no dejaría en pie más que el término, como hacen los que la consideran arbitraria y la hacen depender del capricho de un juez o de un hombre poderoso, ya que un mismo acto podría parecer justo o injusto a distintos jueces¹⁹.

Ahora bien, el principio que ordena no causar daño a nadie (*neminem laedere*) constituye el principio del llamado *ius strictum*. Pero la equidad exige asimismo hacer el bien cuando es oportuno, dando a cada uno lo suyo (*suum cuique tribuere*).

Y se reconoce lo que corresponde a cada uno gracias al principio de equidad o igualdad: *quod tibi non vis fieri aut quod tibi vis fieri, neque aliis facito aut negato* (“lo que no quieres que se te haga a ti, o lo que quieres que se te haga, no lo hagas o no dejes de hacerlo a los demás”). Tal es la norma de nuestra razón, pero también la de Nuestro Señor (Mateo 7, 12 y Lucas 6, 31). Ponte en lugar del otro, y estarás en el verdadero punto de vista para juzgar lo que es justo y lo que no lo es²⁰.

De esta suerte, el derecho en sentido estricto, la equidad y la piedad constituyen la base del derecho de la autoridad y de los pueblos.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 84-85.

²⁰ *Ibidem*, p. 93.

La justicia-virtud, que prescinde de Dios, es entendida en forma conmutativa o distributiva. Por el contrario, la que encuentra su fundamento en Dios es *iustitia universalis* y comprende todas las virtudes. Es expresada con la fórmula *honeste, h. e., probe pie vivere*.

4. Kant

Immanuel Kant es un personaje del siglo XVIII. Vive su vida entera en la misma ciudad en la que nace, Königsberg, entre 1724 y 1804. Los años de mayor producción filosófica serán las últimas dos décadas del siglo en las que escribirá sus célebres *Críticas de la razón* y otros textos fundamentales como los escritos sobre historia, religión, naturaleza, pedagogía, antropología y estética. En general, se recuerdan tres preguntas-problemas centrales que Kant se plantea, “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?” y “¿qué me es dado esperar?”, que permiten orientarse en su sistema filosófico.

Desde el punto de vista teórico, por su propia formación y experiencia, Kant considera la matemática y las ciencias naturales (especialmente la física) como el modelo de cientificidad. Para él, el saber o la racionalidad en sentido pleno, está dado por la ciencia. Luego de una primera época de fuerte actividad matemática, Kant se dedica al estudio de la filosofía. En primer lugar, se encuentra profundamente marcado por el racionalismo escolástico de Christian Wolff, pero durante la década de 1770 descubre a David Hume, quien, según sus propias palabras, lo “despierta” del sueño dogmático en el que se encontraba sumergido. Su sistema filosófico se elabora a partir de las críticas que dirige a las dos principales corrientes de la gnoseología de la primera modernidad, el racionalismo o dogmatismo y el empirismo o escepticismo, pero con un sello original. Lleva adelante un trabajo de síntesis de lo que estima más positivo de ambas corrientes y, en cierto sentido, de superación de las aporías que planteaban.

Kant se confronta entonces con un doble problema: elaborar una teoría del sujeto del conocimiento y de la política, del mundo natural y del mundo humano. La gnoseología y la teoría política van a mezclarse para dar nacimiento a un sujeto particular: un sujeto que es capaz de conocimiento perfecto (o casi perfecto) y un sujeto que es capaz de obrar de manera casi perfecta. Dicho sujeto estará marcado ontológicamente por la

razón; pero esta razón actuará de manera diferente para el conocimiento que para la política. Se trata pues de un sujeto escindido por su propia razón. Kant explica esta elaboración a partir de las nociones de razón pura (*reine Vernunft*) y de razón práctica (*praktische Vernunft*). La razón pura corresponde al mundo del “fenómeno” o mundo natural que es el único que permite conocimiento verdadero. Sin embargo, la razón humana, puesto que es ilimitada, procura captar la totalidad. La razón producirá entonces ideas que no corresponden al fenómeno pero que, por su propia naturaleza, no podrá evitar producir. Dios, el mundo, el alma, yo, son ideas que se encuentran en el mundo espiritual, en el “noúmeno” (el mundo de los *noumena*), a las que puede accederse por la razón pura (porque se las puede pensar) pero que no pueden ser conocidas a mismo título que son conocidos los objetos de la experiencia posible. Se llega así a la ilusión trascendental pues se trata de ideas trascendentales, es decir, formas carentes de contenido pero que se llenan de un contenido (Dios, el mundo, el alma). Estas ideas trascendentales tienen un valor regulador, de orden, de organización (función de síntesis del conocimiento) y no constitutivo, como los objetos constituidos por la sensibilidad y el entendimiento. La razón pura es improcedente para aprehender el noúmeno. Será entonces necesaria otra vía, la de una razón práctica, es decir, la de la razón que impulsa la voluntad de actuar.

Ahora bien, para comprender la idea kantiana de justicia, deberemos adentrarnos en la formulación que el filósofo efectúa del mundo de la moral y, más particularmente, comprender el lazo que une y separa la moral del derecho por medio del Estado. Pues en Kant, la idea de justicia aparece como la resultante de tres aspectos de su manera de concebir el mundo humano: el contrato, que da nacimiento al Estado; su visión del mundo moral y del reino de la libertad con la lógica de la ley moral; y la actividad del juez y del juicio judicial en tanto intermediario entre el Estado y la libertad individual como garante de la libertad de todos.

El obrar humano, el que define al ser humano como tal, es un obrar moral. Por ende, el sujeto de la razón práctica, el sujeto trascendental, será guiado por la ley moral que es la misma para todos y que se expresa a través de normas que imponen a la voluntad una cierta directiva. Estas directivas se presentan al sujeto como mandatos o imperativos. Kant distingue los imperativos en imperativos hipotéticos o condicionados y el impera-

tivo categórico *a priori* que no depende de ninguna condición. El imperativo categórico es un mandato de la razón al que la voluntad debe obedecer de manera incondicional por el solo hecho de que es razonable, esto es, de que proviene de la razón. Impone un fin a la acción para que tenga valor moral. El deber debe ser cumplido por el deber mismo y la ley respetada por la ley misma como forma pura y perfecta. Esta es la manera en que la moralidad se expresa en toda su pureza. La ley moral ordena la forma y no el contenido de lo que se quiere, es decir, no lo que debe quererarse sino cómo se debe querer lo que se quiere.

En *La Crítica de la razón práctica* (1788), Kant enuncia el imperativo categórico, como la ley fundamental de la razón práctica pura, de la siguiente manera: “*Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre y al mismo tiempo como principio de una legislación universal*”²¹. En esta enunciación, Kant distingue la máxima que es subjetiva (el contenido concreto de la acción), de la ley, que es objetiva y que constriñe a la voluntad a alcanzar un plano de universalidad. El imperativo categórico es una forma vacía. La máxima, que llena a la ley de contenido, transforma el imperativo en racional puesto que este es universal por la exigencia del mandato de obrar de modo que la acción entre en un orden universal, es decir, en un orden en el que todas las voluntades posibles coincidan. Este valor de universalidad es afirmado más explícitamente por Kant en las dos formulaciones siguientes del imperativo categórico:

- segunda formulación: “*Actúa de manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre y al mismo tiempo, como fin y nunca solo como medio*”²²;

- y tercera formulación: “*Actúa de tal manera que tu voluntad pueda ser considerada como fundamento racional de una legislación universal*”²³.

²¹ “*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*”; *Crítica de la razón práctica*, punto 7 del capítulo 1 “De los principios de la razón práctica pura”, del Libro 1 “Analítica de la razón práctica pura”, en *Kant Werke*, Band IV, Darmstadt: Insel Verlag, 1983, p. 140.

²² “*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*”, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2 “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”, *Ibidem*, p. 61.

La segunda formulación es una variación o corolario de la primera. Kant afirma en ella el valor absoluto de la persona, la dignidad misma, propia de cada ser -en el que habita y actúa la razón en su universalidad-, y el carácter de fin en sí mismo -no siendo susceptible de degradarse jamás en medio para otro fin- inherente a la humanidad que se concreta en todo ser particular. La tercera formulación nace de las dos primeras: la ley moral es la expresión de la razón en su universalidad (primera formulación); la presencia de la razón en todos los seres humanos hace de cada uno una persona, un fin en sí mismo (segunda formulación). El origen de esta ley reside en la razón misma que habita en los hombres, quienes están obligados a cumplirla. Es la razón “legisladora universal”. En efecto, según Kant, el ser humano, en tanto participa de la razón, es el autor de la ley a la cual se encuentra sometido: cuando obedece a la ley, está obedeciendo a su más “verdadero yo”, es decir, se obedece a sí mismo. Se vuelve entonces autónomo, lo que significa que se da a sí mismo su propia ley a través de la razón. La ley ya no viene de Dios o de los sentidos, es decir, de una instancia externa al sujeto, sino de sí mismo. Por este mismo hecho, el sujeto trascendental deviene también ciudadano de un “reino” espiritual, de un orden universal de voluntad (“el reino de los fines” -*Reich der Zwecke*-), cuya sumisión lo afirma en su libertad absoluta²⁴. En consecuencia, libertad y autonomía van juntas: el ser humano es libre en la ley que es la expresión de su propia naturaleza racional. Por un lado, la libertad es el presupuesto necesario del deber. Ello se desprende necesariamente de la condición moral del ser humano. Un ser moral es un ser

²³ “die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens”, en *Ibidem*, p. 63.

²⁴ Puesto que el hombre es considerado un fin en sí mismo y no sólo un simple medio, posee dignidad. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant dice que las cosas tienen un valor relativo pero que “los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio”; Kant, I., *op.cit.*, p. 59. Existe un reino de los fines que está dado por la unión o el enlace de los seres racionales, regido por leyes comunes objetivas, donde todos son fines y medios. En este ámbito, hay fines individuales, guiados por la inclinación y que procuran un precio, y fines que están por encima de todo precio, “aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es dignidad”; *Ibidem*, p. 60. Lo digno es aquello que por su naturaleza estaba ya destinado a formar parte del reino de los fines, digno es el ser racional que participa de la legislación universal, que puede liberarse de la atadura de las leyes naturales y darse a sí mismo una ley de carácter universal. Esta ley racional dada a sí mismo, válida para todos, tiene valor, no precio: “La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”; *Ibidem*, p.61. La segunda formulación del imperativo categórico recuerda asimismo estas ideas.

al que se le pueden imputar las acciones que realiza porque es libre. Si no lo fuera, la imputación no sería posible. Por otro lado, el acto voluntario debe aplicarse a una ley que está más allá del orden fenoménico y cuya acción -o valor- es independiente de las condiciones de tiempo y espacio y confiere a la acción misma una forma, un valor -positivo o negativo- igualmente absoluto. Los actos nacen y mueren en el tiempo, mientras que su valor moral no nace ni se extiende sino que es eterno, se encuentra fuera del tiempo. Ahora bien, puesto que esta ley reside en el sujeto, es inmanente al yo y expresa la racionalidad propia de su actividad, puede afirmarse que el yo obra en el tiempo y vive al mismo tiempo espiritualmente, no sometido a las condiciones del tiempo. Se comprende entonces, cómo Kant solo ve la verdadera libertad en la voluntad que se identifica con la ley. La libertad es autonomía. El hombre realmente libre es el hombre virtuoso, que tiende a identificar su voluntad con la razón. En suma, en la construcción teórica kantiana del mundo humano, la libertad aparece como el postulado de la ley moral en una relación de *ratio essendi* a *ratio cognoscendi*²⁵.

Si la libertad es la condición *sine qua non* para la existencia del orden moral perfecto, tal como Kant afirma en su famoso opúsculo *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1783), no es menos cierto que esta misma libertad debe estar comprendida en los límites de un cierto orden. La libertad kantiana fusiona el elemento fijo del orden con el elemento dinámico del progreso que define la naturaleza humana. El sujeto puede avanzar a través del uso de la razón que lo acerca cada vez más a la verdad, pero solo en calidad de sabio. En este sentido, podrá hacer un “uso público” de la razón e ilustrar al gran público del mundo de los lectores. Sin embargo, en el caso en que este mismo sujeto es funcionario, debe obedecer, preservar el orden que sirve y ejercer la función que le ha sido asignada en este orden sin salirse de él, como si se tratara del engranaje de una máquina. Esta conducta de pasividad y automatismo es denominada por Kant “uso privado” de la razón. Se trata del mismo sujeto con la misma razón pero dividido, según actúe en calidad de sabio o de funcionario. El uso público de la razón abre la vía a la opinión pública y asegura la libertad en el marco de la más firme obediencia civil. Kant piensa esta *Publicität* como un arma poderosa de progreso. Considera que hay un progreso posible: se interesa en la racionalidad de la legislación porque cree en un creci-

²⁵ Cf. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, op.cit., Prefacio.

miento en la cantidad y en la calidad de las acciones conforme a la ley positiva en la historia tangible. Este progreso se inscribe en el progreso moral al que hay que agregar la posibilidad de progreso científico y la comprensión de la religión como ley moral expresada en términos de mandato divino. Este es el cuadro completo de la *Aufklärung* kantiana. Los sabios serán todos aquellos que, impregnados del *Zeitgeist* de la Ilustración, querrán mejorar la legislación vigente y adaptarla a las necesidades de la época. Estos individuos, acaso no filósofos, actuarán en calidad de filósofos en el sentido de que crearán corrientes de opinión en torno de la gran variedad de asuntos que conciernen a la sociedad, impulsados por el sentido de lo universal, expresado por la revolución burguesa. Estos portavoces de la burguesía deberán hacerse oír superando “los límites de su esfera privada como si fueran sabios”²⁶.

Es a partir del concepto puro de libertad que Kant hará derivar los deberes morales y jurídicos así como los derechos del sujeto trascendental. La perspectiva de la libertad será la guía en el mundo jurídico y moral pues el sujeto establecerá una relación con los demás como fines en sí mismos. Este punto de vista permitirá concebir la razón como “práctica”. La distinción entre moral y derecho en Kant tiene que ver, antes que nada, con una distinción entre diferentes modos de legislación que con deberes diferentes, que unen distintos móviles a la ley.

En el caso de la legislación jurídica, el móvil ha de ser distinto a la idea de deber, mientras que en la legislación moral el móvil es esa misma idea. Esta diferencia de móvil nos lleva a matizar la coacción jurídica como externa, en la línea de Thomasius, mientras que la coacción moral es autoacción. La legislación jurídica se presenta, pues, como externa, ya que solo pretende adhesión exterior, mientras que la legislación moral es interna, porque exige una adhesión íntima. Las leyes jurídicas no podrán abrir más espacio que el de la libertad en su uso externo, mientras que las leyes morales abren el ámbito tanto interno como externo. En definitiva, el derecho viene a regular externamente las relaciones mutuas entre los individuos -entre sus arbitrios- mientras que la moral puede incluso plantear al hombre deberes con respecto a sí mismo. Con tales distinciones queda excluida la posibilidad de que el

²⁶ Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gili, 1986, pp. 138-139.

Estado pueda legislar en el interior de los ciudadanos, quedando tal ámbito reservado a la legislación moral²⁷.

En *La metafísica de las costumbres* (1796-1797), Kant define el derecho como “el conjunto de las condiciones bajo las cuales la voluntad de cada uno puede conciliarse con la voluntad de los demás según una ley universal de libertad”²⁸ y el principio universal del derecho, de la siguiente manera: “una acción es conforme al derecho (*Recht*) cuando permite o cuya máxima permite a la libertad de la voluntad de cada uno, coexistir con la libertad de todos según una ley universal”²⁹. El derecho está ligado a la facultad de coaccionar. El derecho en sentido estricto (restringido) es aquel que es completamente exterior, es decir, aquel que no está mezclado con nada que sea ético y que exija fundamentos externos para la determinación de la voluntad. Kant desarrolla una división general de los deberes jurídicos derivada de Ulpiano (*lex iusti*, *lex iuridica* y *lex iustitiae*) y de los derechos en preceptos (*Lehren*) sistemáticos y facultades (*Vermögen*) morales. Los derechos como preceptos sistemáticos comprenden el derecho natural, que solo se basa en principios *a priori*, y el derecho positivo (estatutario) que procede de la voluntad de un legislador. Los derechos como facultades morales de obligar a los demás, es decir, como fundamento legal de las obligaciones de los demás, se dividen en derecho innato y derecho adquirido; el primero es el que corresponde a cada uno por naturaleza, independientemente de todo acto jurídico; el segundo es el que necesita un acto jurídico. Es aquí donde Kant reconoce la libertad como el único derecho originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad, como la independencia respecto de la voluntad coactiva del prójimo en la medida en que puede coexistir con la libertad de todo otro según una ley universal.

La noción de justicia en Kant consiste entonces en el obstáculo opuesto por la libertad a los obstáculos puestos al ejercicio de la libertad. En la *Introducción a la Doctrina del derecho*, párrafo D, intitulado *El derecho está ligado a la facultad de coaccionar*, Kant sostiene:

²⁷ Cortina Orts, Adela, *Estudio preliminar* a Kant, Immanuel, *La Metafísica de las Costumbres*, trad. Cortina Orts, Adela y Conill Sancho, Jesús. Madrid: Tecnos, 1994, pp. xxxix et xl.

²⁸ „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann”, KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kant Werke*, Band IV, op. cit., p. 337.

²⁹ „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.”, ibidem, p. 337.

La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según las leyes universales; pero la coacción es un obstáculo a una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unido a la vez a la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción³⁰.

De esta manera, aparecerá la figura del juez quien, amparado en el marco del Estado, podrá oponer los obstáculos (pena, reparación) a quien ha puesto obstáculos al ejercicio de la libertad, restableciendo así la vigencia del principio universal del derecho como coexistencia de las libertades individuales.

5. Epílogo

El análisis del problema de la justicia en los filósofos escogidos nos ha permitido inteligir distintas visiones que, inscriptas en el contexto general de las problemáticas y las corrientes propias de la primera modernidad (el problema del hombre, el del conocimiento como dominio de la naturaleza, el del continente socio-político de lo humano traducido en las ideas en torno del Estado y la sociedad civil, el derecho natural, las

³⁰ Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 40-1. En el original: D. Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden. Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was Unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. *unrecht*) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. *Recht*: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft. *Kant Werke*, Band IV, op. cit., pp. 338-339.

teorías contractualistas, el nuevo influjo del neoplatonismo en el siglo XVII, el racionalismo y el empirismo, la Ilustración, por solo nombrar algunas), desarrollaron un conjunto de categorías específicas que deben ser comprendidas al mismo tiempo en el marco de cada pensador y de su sistema filosófico. La complejidad y la riqueza de cada uno de estos planteos así como la relevancia y la influencia que han implicado, justifican la necesidad de una mirada minuciosa y nos invitan, a cada instante y en cada gesto, a una vuelta sobre ellos.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Bayle, Pierre, *Écrits sur Spinoza*, Paris: L'autre rive/Berg International Éditeurs, 1983.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*. México: FCE, 1997.

Chauí, Marilena, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Cortina Orts, Adela, *Estudio preliminar a Kant, Immanuel, La Metafísica de las Costumbres*, trad. Cortina Orts, Adela y Conill Sancho, Jesús. Madrid: Tecnos, 1994.

Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1994.

-----, *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1998.

-----, *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.

-----, *La philosophie critique de Kant*. Paris : Quadrige/PUF, 1997.

Egusquiza, Alfredo, *Kant, su filosofía crítica y el derecho*. Buenos Aires: Emecé, 1949.

Gebhardt, Carl, *Spinoza*. Buenos Aires: Losada, 2008.

González, Horacio (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Buenos Aires: Altamira, 1999.

Goyard-Fabre, Simone, *La philosophie du droit de Kant*. Paris: Vrin, 1996.

Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gili, 1986.

Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

Kant, Immanuel, *Kant Werke*. Band IV, Darmstadt: Insel Verlag, 1983.

Körner, S., *Kant*. Madrid: Alianza, 1995.

Leibniz, Gottfried W., *Escritos de filosofía jurídica y política*. trad. Atencia Páez, José María. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

-----, *Discours de métaphysique*, Paris: Flammarion, 2001.

-----, *Essais de théodicée*, Paris: Flammarion, 1969.

-----, *Monadologie*, Paris: Flammarion, 1996.

Lyotard, Jean-François, *Le différend*. Paris : Minuit, 1983.

Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris: Maspéro, 2004.

Madanes, Leiser, *Un recorrido por los límites de la razón moderna: Spinoza*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1997.

Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto, (ed.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos, 1989.

Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Barcelona: Anthropos, 1981.

Philonenko, Alexis, *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*. Paris: Vrin, 1997.

Rawls, John, *Lectures on The History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Ricoeur, Paul, “Kant: de la moral a la doctrina del derecho. Historia de la idea de justicia”, en *No hay Derecho*, Buenos Aires, n° 7, setiembre/noviembre de 1992.

-----, *Le juste*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

Rogozinski, Jacob, *Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique*. Paris: P.U.F./La Bibliothèque du Collège International de Philosophie, 1999.

Rosen, Allen D., *Kant's Theory of Justice*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1996.

Spinoza, Baruch, *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

-----, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional, 1980.

-----, *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Yungano, Arturo R., *Ensayo sobre la evolución de la idea de justicia*. Buenos Aires: Ediciones Macchi, 1983.

Por uma história imanente: estrutura do aparecer e relação contingente a partir de Hegel.

For an immanent history: appearing structure and contingent relation from Hegel.

Gustavo Chataignier Gadelha *

Fecha de Recepción: 17 de Abril de 2012

Fecha de Aceptación: 28 de Abril de 2012

Resumo: O objetivo desse trabalho é o de explorar a historicidade enquanto um horizonte privilegiado da filosofia. A questão é polemizada na introdução do presente trabalho, onde se constata um certo descrédito em relação à história no atual quadro de pensamento contemporâneo. Todavia, nosso campo conceitual é sobretudo o pensamento de Hegel, mais especificamente o segundo tomo da Ciência da Lógica, ou seja, a Doutrina da Essência. Apontamos os limites da obra hegeliana, tanto nos cursos sobre a história quanto na Filosofia do Direito. Isso posto, passamos à caracterização e tentativa de sistematização a partir da contingência, tomando como o “em si” de um tal projeto a dupla conceitual de necessidade e possibilidade. Ao cabo disso, aproximamos essa leitura de Hegel com as preocupações marxianas da ordem da estratégia.

Palavras-chave: História, contingência, necessidade/possibilidade, essência/aparência, teoria crítica.

* Doutor em Filosofia pela Université de Paris VIII, bolsista do Programa Alban (Programa de Bolsas de Alto Nível da União Europeia para a América Latina, bolsa E07D400126BR). Professor do Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio, na disciplina de Estética da Comunicação de Massas. Correo electrónico: gustavo.chat.gad@gmail.com

Abstract: *The aim of this study is to explore historicity as a privileged philosophy horizon. This question is argued in the introduction of the work, where one finds a discredit upon history in the current context of contemporary thought. However, our conceptual field is especially Hegel's thought, specifically the second volume of Science of Logic, that is to say the Doctrine of Essence. We point out the limits of Hegelian work, both in the courses on history as well as on philosophy of law. That said, we attempted to characterize and systematize from contingency, taking for so, as the "in itself" of such a project, the conceptual couple of necessity and possibility. After that, this reading of Hegel is approached with the marxians concerns of the order of strategy.*

Keywords: *History, contingency, necessity/possibility, essence/appearance, critical theory.*

Introdução – por que a história

O propósito desse texto consiste em se interrogar acerca da história como um horizonte privilegiado da filosofia. Antes de mais nada, é questão de debater o que pode ser o tempo histórico em sua especificidade; a saber, enquanto um processo nascido do alargamento das relações sociais. Uma tal temporalidade seria portanto caracteristicamente imanente, na medida em que seguiria o emanhamento aleatório dos ritmos das atividades humanas. A expectativa, abalada por novas experiências (Koselleck), cria uma racionalidade capaz de apreender a contingência das “penúltimas coisas” (Kracauer). Nesse sentido, a narrativa que daí se constroi tem forçosamente que ver com a prática (Ricoeur).

Pode o pensamento, em épocas de crise de utopias, propor um tempo imanente que não se reduza ao empirismo? Até que ponto é possível afastar-se do liame clássico entre história e filosofia, segundo o qual se propõe o desenrolar temporal (história) de uma figura (filosofia) intemporal (a “verdade” ou “as” verdades)? Dito de outra maneira, como uma filosofia que se debruça sobre o condicionamento recíproco entre homem e mundo onde este habita pode se renovar sem no entanto deixar-se levar

pelo ritmo da naturalidade do momento vivido? Tal espanto enseja a questão acerca do legado de Marx: é ele um acabamento da filosofia da história ou o começo de uma “nova relação com a história”¹? Saímos de uma “filosofia da história” para uma “filosofia na história”, onde as disputas presentes podem vir a reorientar o tempo fora dos gonzos.

A lógica de um vir a ser independente de mediações – expressa na máxima “improvisar sem objetivo” – se encontra nos antípodas do pensamento histórico. A passagem, no seio do pensamento francês, dos estudos tendo como o horizonte a história às preocupações acerca de uma ontologia do tempo, apontam para a renúncia de toda perspectiva estratégica²: “O que conta em um caminho é sempre o meio, não o início ou o fim. Sempre se está no meio do caminho, no meio de alguma coisa: no devir não há história”³.

O chamado *tournant linguistique* remete o domínio da realidade positiva ao modelo dos jogos de linguagem, privilegiando a constatação de efeitos ao invés de tentar buscar

¹ BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses – Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Éditions Galilée, 1997, p.300. Essa visão é próxima dos apontamentos de Henri Lefebvre, para quem “as estratégias suplantam a história” na realização dos sentidos (*La fin de l’histoire*. Paris: Minuit, 1970, p.136).

² BENSÂID, Daniel. *Éloge de la politique profane*. Paris : Albin Michel, 2008, p.156.

³ DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p.37. O sonho de uma “história contínua” é, sem reservas, associado por Foucault à “função fundadora do sujeito”. É questão da fome desmesurada de um sujeito que anela tudo reter e que exige do tempo uma restituição total das imposições passadas – atitude de uma constituição psíquica “ressentida”, notaria um nietzscheano. A história não passaria, para essa noção, de uma “tomada de consciência”, cujo objetivo é o de se apropriar do que se acha disperso : “O tempo é concebido em termos de totalização e as revoluções são sempre tomadas de consciência”. A referida “descontinuidade” apresenta-se “ao mesmo tempo como instrumento e objeto de pesquisa” (FOUCAULT, Michel. *L’Archéologie du Savoir*. Paris : Gallimard, 1999, p.264 e 17). Entretanto, esse projeto não pode desvincular-se em absoluto da continuidade, como o estima Ricœur. As sociedades mantêm-se e existem em variados modos de continuidade, malgrado as “rupturas epistemológicas” dos saberes. Por isso que Ricoeur defende uma “regra de transformação” em uma “dialética de inovação e de sedimentação”, e não pura e simplesmente o corte como método (RICŒUR, Paul. *Temps et Récit III*. Paris : Éditions du Seuil, 1985, p.316-7).

Em um dado momento, Foucault mantém a categoria de classe, mas apenas para superar os positivismos sociológicos. Os sociólogos indagam-se o que é uma classe; contudo, o decisivo é conceitualizar as estratégias de luta, e isto a partir de Marx (FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits II*. Paris : Gallimard, 2001, p. 605). Esta ambivalência de Foucault para com Marx é finamente compreendida por Bensaïd: “Se a luta de classes não é mais para Foucault a última *ratio* do exercício do poder”, ela se constitui como fiadora da estratégia – calçada, não obstante, na irreducibilidade das resistências (*Éloge de la politique profane*, op. cit., p. 168-9).

causalidades transitivas. Isso posto, perde sentido qualquer discurso de alienação “pela” história – visto que se trata, senão mais fundamentalmente ao menos teoricamente, de uma alienação “da” história.

Retomemos a instigante citação de Gilles Deleuze. Qual o sentido de semelhante indagação? O que se busca? O momento em que o tempo é reversível? O ponto onde os possíveis encontram-se disponíveis ou, ainda, sua produção não está bloqueada? Bloqueada por um agente, por um grupo ou pelos desígnios da Razão (com um “R” maiúsculo)? Porém, mais vale, *histoire oblige*, pensar a temporalidade sob uma relação de alteridade consigo mesma do que propor uma reversibilidade do tempo, de resto duvidosa, em nome da crítica do princípio de causalidade. Assim, nos moveríamos em uma “racionalidade da semelhança”, onde a “identidade fraca” é tão contingente quanto a autoriza a prática – a própria condição de possibilidade é “movente”. A via da história é incerta, mas ela permanece uma via, voz que assombra, como o reconhece Gilles Deleuze: “A história nos ensina que as boas estradas não têm fundação, e a geografia que a terra só é fértil em uma magra camada”⁴.

⁴ DELEUZE e PARNET, *Dialogues*, op. cit., p.20. Os problemas de uma sociedade, determinados pela rigidez de sua infraestrutura e sua impermeabilidade à mudança, oferecem como paliativo a ascensão econômica individual. Porém, o princípio do trabalho abstrato permanece válido. A despeito dessa estrutura que resiste a mudanças e que se revela pouco acolhedora aos recém chegados, as mitologias contemporâneas que valorizam o culto às celebridades começam a proliferar; não se valoriza senão aqueles que chegaram ao topo da pirâmide social. Deleuze vê nesse processo a “atualização” ou a “diferenciação” no seio da divisão social do trabalho – para Lyotard, por seu turno, se trata de uma “energia sem deslocamento” ou de um “retorno regulado” (LYOTARD, Jean-François. “Notas sobre o Capital”. In: *Por que Nietzsche?*. Tradução Carlos Henrique Escobar. Rio de Janeiro: Achiamé, 1998, p.51-3). A falsa solução tem uma falsa imagem do problema. O fetichismo aparece como a “absurdidade”, como a “ilusão da consciência social”. Quer-se dizer com isso que nos encontramos fora da perspectiva de um fenômeno espontâneo e naturalmente subjetivo, ou seja, de um delírio individual ou ainda de uma má consciência: é questão de uma “(...) ilusão objetiva, (...) nascida das condições da consciência social no curso de sua atualização”, imanente ao funcionamento do capitalismo e por ele engendrada. O fetichismo tem um corpo objetivo de onde emanam “todas as figuras do não sentido: quer dizer as contrafações da afirmação, as más formações dos elementos e das relações, as confusões entre o relevante e o ordinário”. Chega a ser admirável o fato de que a história seja valorizada por um autor que sempre a criticou. A história é tanto o lugar da “besteira” quanto o lugar do “processo de sentido” (DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris : PUF/Epiméthée, 2008, p.268). O elogio de Deleuze a Althusser na deixa de ser espantoso, na medida em que o acento na ideia de estrutura aparece, para o primeiro, como uma completa negação da história – o que conjuga mal com os postulados de Althusser: “Althusser e seus colaboradores têm portanto profundamente razão de mostrar em *O Capital* a presença de uma verdadeira estrutura, e de recusar as interpretações historicistas do marxismo, posto que essa estrutura não age de forma alguma de maneira transiônica e seguindo a ordem da sucessão no tempo, mas

A exigência do respeito da não contemporaneidade do tempo consigo mesmo, e portanto a exigência de uma determinação não exclusivista e não mecânica, fazem com que a dupla conceitual necessidade e possibilidade sejam chamadas à tona. Eis nossas ferramentas lógicas para uma metafísica materialista. O tempo obedece a uma “dominância”: a diversidade de presenças se liga e segue uma tendência, que não corresponde à “média” de forças. Paradoxalmente, a cronologia não é linear, mas obedece ao que acontece. Cada dimensão da vida obtém assim sua temporalidade própria.

A “tarefa” que se nos impõe como ordem do dia é a de problematizar uma noção de história que escape à metafísica. Para tanto, não podemos considerar Hegel, malgrado seu incontestável idealismo, um “cachorro morto”⁵ e tampouco lidar com o legado de Marx como se se tratasse de sobras do idealismo alemão, despojadas em um complexo fabril⁶.

encarnando suas variedades em sociedades diversas e dando conta, em cada uma delas e em cada vez, da simultaneidade de todas as relações e termos dos quais constitui a atualidade” – uma vez que o fator econômico não é dado imediatamente, ele será a instância pela qual os “problemas” da formação social são colocados. Assim sendo, forçoso é admitir que a filosofia de Deleuze, mesmo em suas pesquisas para as obras de *Capitalismo e Esquizofrenia*, distanciou-se das vias entrevistas aqui em *Diferença e Repetição* (*Ibidem*, p.241). Constatemos, pois, que o desenvolvimento ao qual acabamos de aludir responde ao que Deleuze entende por “Ideia social” – e não a uma determinação. É preciso portanto evocar Althusser, para quem o conceito de “história diferencial” autoriza a pesquisa de temporalidades específicas, sem que para tanto se perca de vista a “independência relativa” que cada uma dessas esferas experimenta em relação à articulação dominante da economia. Nesse ponto, compreenderemos o que afasta Althusser de Deleuze. Dito ainda de outra maneira, a pura positividade deste último permanece inoperante diante de uma problemática marxizante: “Conceber a independência ‘relativa’ de uma história e de um nível não pode portanto jamais se reduzir à afirmação positiva de uma independência no vazio, nem mesmo a uma simples negação de uma independência em si: conceber essa ‘independência relativa’ é definir sua ‘relatividade’, quer dizer, o tipo de dependência que produz e fixa como seu resultado necessário esse modo de independência ‘relativa’; é determinar, ao nível das articulações de estruturas parciais dentro do todo, esse tipo de dependência produtor de independência relativa do qual observamos os efeitos nas histórias de diferentes ‘níveis’” (ALTHUSSER, Louis. *Lire ‘Le Capital’ II*. Paris: Maspero, 1965, p.47).

⁵ MARX, Karl. *Le Capital – Critique de l’Économie Politique*, livro I, tomo I, *Le Développement de la Production Capitaliste*. Tradução Joseph Roy, revisada pelo autor. Paris : Éditions Sociales, 1978, p.29. Porém, *humana, demasiado humana*, a pujante crítica hegeliana ao entendimento se recolhe em uma onto-teologia cujo caráter autoreferencial se demonstra contraproducente – se é mantida a visada do mundo (o não-conceitual) como objeto da filosofia. Veremos que se a obra de Marx é inteligível por si só, sem o socorro externo, o rearranjo da *Ciência da Lógica* – cuja releitura faz com que o “em si” em questão seja a contingência e não mais a liberdade – enseja uma compreensão da realidade segundo a espessura histórica, o que denominamos por filosofia da mediação. A proposição de um Marx hegeliano se comprovando de delicada comprovação, sobretudo ao nível filológico, propomos, ainda um assim um “Hegel com Marx”.

⁶ Recuperemos as “Cartas a Ruge”. O projeto que Marx alimenta, então com a ajuda de Ruge, é o de “satisfazer realmente as demandas reais”. Eis o “ponto de partida” seguro, o que não se erige, medita

Pode-se dizer que o ultranominalismo catalogador que a tudo dá um nome tem como revés necessário a universal equivalência entre os entes. Dito de outra maneira, o político se vê transposto aos demais debates sem que se tenha o cuidado de propor possíveis relações políticas na arte, na academia, no direito, nas ciências, no amor etc. Desmistificada está a hipótese estetizante⁷ mediante uma tal refuncionalização da arte, exposta, ela também, ao princípio de mudança histórico. Para falar como Alain Badiou, a filosofia, por si só, não é e tampouco faz acontecimentos. Medida do desmesurado, a filosofia extrai relações das coisas por meio de uma enquete subjetiva, chamada de “procedimento de verdade”, concomitantemente “indeterminados e completos”: o amor, a ciência, a arte e a política⁸. Neste espaço do encontro, o universal vazio pode ser preenchido pelo singular – sob o olhar da filosofia. Sua função é de inscrever a contingência do acontecimento na duração. Pensamos também na lógica da contradição e o “terceiro excluído” como, por assim dizer, “condição” filosófica: para além de oposição rasa e binária, há a relação entre termos e um meio de embate: uma oposição determinada se torna, posto

Marx, como a garantia do “objetivo” atingido. Uma vez mais distanciando-se dos jovens hegelianos, a “nova tendência” assim formulada recusa-se a “antecipar o mundo dogmaticamente”, dando-se por tarefa “descobrir o mundo novo, ao começar com a crítica do antigo”. Marx celebra o fato de que “a filosofia secularizou-se”; isso se explicaria porque ela “(...) se encontra levada pela virada do combate de maneira não só exterior, mas também interior “A “construção do futuro” é resolutamente afastada, de onde a máxima do projeto crítico : “a crítica impiedosa de toda ordem estabelecida”, incluindo evidentemente a filosofia (MARX, Karl. « *Une Correspondance* » (« *Lettres à Ruge* »). In: *Philosophie*. Tradução Maximilien Rubel, Louis Evrard e Louis Janover. Paris : Gallimard/Folio, 2005, p.43).

⁷ O mecanicismo não é exclusividade do marxismo vulgar. Concordamos com a assertiva nietzscheana segundo a qual a história de uma coisa é a história de sua dominação, das apropriações que sofreu (NIETZSCHE, Friedrich. *La Généalogie de la morale*. Tradução Patrick Wotling. Paris: Livres de Poche, 2008, p.152-3). Todavia, não damos o passo adiante na consideração da vida como expressão pura da vontade de potência. Encontra-se em Deleuze uma crítica do ressentimento e de sua dominação dos valores aristocráticos; uma das ideias mais fecundas de Nietzsche teria sido a de munir o pensamento da exterioridade das forças, o que tornaria impossível a interiorização do sofrimento, ossificado. Surge, inesperadamente, um sentido da história, orientado pela produção de niilismo: a “longa história” do niilismo chegaria a seu fim desde que o negativo se voltasse contra as forças reativas. Para Deleuze, finalmente, a dialética é a “ideologia do ressentimento” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF/ Quadrages, 1999, p.226 e 183). A dialética do mestre e do escravo, tal como desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito*, é entendida como a submissão do desejo deste em função daquele. Isso posto, toda reivindicação de reconhecimento seria forçosamente moldada e transcrita nos termos e linguagem do escravo. Emmanuel Renault desvenda com perspicácia a questão, ao afirmar que o quadro normativo é submetido à mudança, e não apenas a reivindicação subjetiva (« Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien ». In : *Politique et Sociétés*. Número especial: *La lutte pour la reconnaissance et la théorie critique*. Organização M. Seymour, Martin Blanchard. Québec : Société québécoise de science politique, volume 28, número 3, 2009, p. 23-43).

⁸ BADIOU, Alain. *L'être et l'événement*. Paris : Seuil, 1988, p.23-4.

que objetivada, uma “proposição” – cuja compreensão é possível graças à sua “subjetividade”, no sentido de autonomia⁹.

Desaparece enquanto referência teórica a compreensão da política como agonismo. Mais ainda, some a teoria que se debruça sobre um fenômeno específico. Ora, se tudo é político, nada é político: sem rupturas, o presente segue seu fluxo naturalizando as condições sociais e recalando eventuais choques e questionamentos. Uma vez mais, essa recepção nos parece justificar nosso plano de pesquisa. A exumação de Hegel e de Marx pode contribuir para estudos não tanto “comparativos”, mas, isto sim, relacionais, que liguem seus objetos aos ritmos da vida em sociedade. Por isso, o modelo hegeliano do “reconhecimento”, bem como a “luta de classes” e a ideia da “independência relativa” em relação à economia¹⁰ se prestam a jogar luzes na emergência de novos desafios para a crítica¹¹. Nesse universo, por exemplo, inserem-se as questões da estratégia e da hegemonia.

Resta abordarmos a espinhosa questão da relação entre Hegel e Marx.

⁹ HEGEL, G. W. F. *Science de la Logique*, livro II, tomo I, *La Doctrine de l'essence*. Tradução Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montaigne, 1982, p.79.

¹⁰ Nesse quesito, ver ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris : Maspero, 1965. Ou, ainda, a definição da história como “um processo sem sujeito” (ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. Paris : Maspero, 1973, p. 3). O processo está ele também exposto à processualidade, explica Merleau-Ponty: os “devires-verdadeiros” são sempre inacabados (*Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Gallimard, 1967, p.114).

¹¹ As preocupações contemporâneas hegelianas propriamente ditas se concentram, no que tange a uma temática social, sobre as disputas de reconhecimento intersubjetivo. A posteridade do modelo hegeliano de reconhecimento, fundado na *Fenomenologia do Espírito*, escolha justificada devido à publicação do vivo de seu autor e retomada na grande *Encyclopédie*, se desenvolveu em sobretudo três frentes: segundo a análise feita por Emmanuel Renault (« Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *op. cit.*), destacam-se uma “teoria idealista da liberdade”, uma “teoria da intersubjetividade social” e uma “teoria da antropogênese”. Sobre esses três pontos, ver respectivamente PIPPIN, Robert. *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?* In: *European Journal of Philosophy*, 8 (2). Oxford: Blackwell Publisher, 2000; WILDT, Andreas. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 349 sq.; HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Tradução Pierre Rusch. Paris: Éditions du Cerf, 2000 – e também TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Tradução Denis-Armand Canal. Paris : Aubier, 1994; KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard/Tel, 2000. O marxismo, por sua vez, se alimenta tanto dos movimentos neo-terceiro mundistas, como em alguns países da América do Sul, quanto da tematização de revoltas populares, a exemplo da Primavera Árabe e das manifestações urbanas contra a ajuda financeira à massa falida de bancos privados. Em termos teóricos, há tanto o debate sobre o comunismo e o uso comum de bens no contexto de um mundo ecologicamente comprometido, quanto a via institucional que pretende aproveitar as contradições produzidas de forma imanente pelo sistema. Poder-se-ia dizer que o marxismo busca o lugar prático de uma teoria das contradições imanentes à reprodução da sociedade.

Além do “corte” e da “consciência”? “Hegel com Marx”, uma hipótese de trabalho

Nossa intenção não é a de restituir um “Marx originário” aos especialistas, mas simplesmente de “sacudir o pesado sono das ortodoxias”. Antes de ser evidente, a relação entre Hegel e Marx faz problema. Longe de resolvê-lo, nos propomos a: 1) elaborar uma teoria da contingência tendo como referência um certo Hegel; 2) após um tal rearranjo, a relação entre um é outro é menos verificada do que recriada; 3) a constatação da autonomia de ambos os pensamentos, mediante estudo de fundo filológico (referenciado sem porém ser levado a cabo aqui), não desencoraja a aproximação de diferenças: a potência sistematizadora presente no gesto hegeliano pode se coadunar com preocupações de ordem concreta oriundas da racionalidade marxista. Finalmente, ao término desse texto, teremos a oportunidade de recuperar alguns termos desse rico e, esperamos, inconcluso debate. Teoricamente, a questão da “essência” é deslocada: escapando tanto a um *air du temps* ou *Zeitgeist* nietzscheano que pode vir a condenar aprioristicamente o vocábulo “essência” como platônico (sem atentar à lógica do sentido...), quanto ao consenso e à cristalização da versão althusseriana de Marx, onde o dualismo entre “essência” e “aparência” impedem o surgimento da ciência madura. A essência é, antes, uma construção orgânica que mostra o devir do ser em múltiplas relações. Nesse prisma, a ontologia é historicizada.

Mesmo quando Marx é enredado no canto das sereias so progresso e do modelo físico da ciência positiva de sua época, seu pensamento não é homogêneo e sua carga crítica resiste. Por esse motivo seus escritos não são passíveis de reunião em torno de uma “doutrina”, mas, isto sim, em uma “teoria da prática susceptível de várias leituras”. Diferentes marxismos – de Korsch a Althusser, de Luxemburgo a Kautsky, de Benjamin a Negri – nos levam a diferentes Marx¹². Nesse postulado jaz toda a riqueza “dos” marxismos, no plural, para falar com Derrida¹³. Nesse sentido, Marx é mais um “revelador” do que um “ilustrador”¹⁴.

¹² BENSAÏD, Daniel. *Marx o Intempestivo - grandezas e misérias de uma aventura crítica nos séculos XIX e XX*. Tradução Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1999, p.12-15.

¹³ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée, 1993, p.20

¹⁴ BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte, 1993, p.83-6.

Antes de mais nada, não sistematizaremos o pensamento de Marx: primeiramente, mais fundamentalmente do que Spinoza, Kant, Schelling e Hegel, seus interlocutores mais privilegiados foram os jovens hegelianos (ou aqueles foram mediatizados por estes); em segundo lugar, o materialismo, a *praxis*, a dialética e a epistemologia, a todo rigor, apresentam incongruências quando transpostas às questões propriamente marxistas¹⁵.

Por um lado, a leitura de Marx impõe limites e questões que uma visão retrospectiva homogeneizante é incapaz de captar: bate-se de frente com conceitos kantianos (as contradições heterogêneas e irreduzíveis entre o saber e o real) e schellingnianos (o primado do devir sobre o ser e a concepção de uma totalidade orgânica). O próprio emprego da palavra “dialética” não é uma evidência. Seus limites e usos teóricos não são claros, na medida em que aparece em Hegel no mínimo sob duas acepções, bem distintas: de maneira pejorativa, seja como crítica do ceticismo e do romantismo – a palavra se encontra no masculino (o dialético); depois, trata-se do conjunto do procedimento especulativo onde o movimento parece tudo abarcar – a palavra está no feminino (a dialética)¹⁶.

Suspendemos por aqui nossos questionamentos, de modo a poder guardar uma semelhança entre Marx e Hegel. Retemos a ideia de determinação progressiva, acompanhada por uma fundação regressiva, do saber – junto com a percepção do concreto como fruto de determinações sucessivas e logo contingentes¹⁷.

¹⁵ “A crítica do idealismo hegeliano foi interpretada por alguns como uma crítica spinozista ou schellingniana, ressaltando a produtividade do ser, por outros como uma crítica kantiana dos limites da razão e como uma afirmação do primado da razão prática. As interpretações dialéticas jamais cessaram de ressurgir para contestar aquilo que interpretam como um achatamento materialista ou como um revisionismo kantiano, para valorizar aquilo que Marx deve a Hegel” (RENAULT, Emmanuel. « Marx et sa Conception Déflationniste de la Philosophie ». In: *Actuel Marx*, número 46, « PARTIS/Mouvements ». Paris/ PUF : 2009/2, p.8).

¹⁶ STANGUENNEC, André. « Le Dialectique, la Dialectique, les Dialectiques chez Hegel ». In: *Lectures de Hegel*. Organização Olivier Tinland. Paris : Le Livre de Poche, 2005, p.86-112. Com efeito, a *Encyclopédia* nos mostra que o “método” possui três momentos, quais sejam, o primeiro deles, o “abstrato” próprio ao “entendimento”; segundo, o “dialético” ou da razão negativa (ou seja, as contradições); e terceiro, o “especulativo” ou aquilo que é positivo de maneira racional (HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences philosophiques – I - Science de la Logique*. Tradução Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 1994, § 79, p.343 ; § 82, p.344). Certamente, a “alma motora da progressão científica” (*Ibidem*, § 81, p.343) é indispensável ao sistema, mas este repousa, ao fim e ao cabo, no “absoluto” tal como exposto no fim da *Ciência da Lógica*.

¹⁷ RENAUULT, Emmanuel. « Qu’y a-t-il au juste de Dialectique dans *Le Capital* de Marx ? ». In: *Marx – ReLire Le Capital*. Organização Franck Fischbach. Paris: PUF, 2009, p.43-76.

Seguindo nosso plano, os esforços se concentram sobre Hegel. A exploração dessa teoria não visa senão a fundar uma historicidade pelo viés da mediação ou da reflexividade. Por via de consequência, a *Doutrina da Essência* desempenha um papel central. Ao longo do trajeto, todavia, nos deparamos numa verdadeira encruzilhada entre uma “substância” spinozista (toda ação sendo transparente a si mesma, temos como resultado um necessitarismo ou neopaganismo) e as raias da *Filosofia do Direito* (onde a negatividade se vê parada em benefício da representação do Estado como uma Instituição separada). Portanto, foi preciso encontrar as boas ferramentas para engendrar um pensamento da contingência no seio do sistema hegeliano. A dinâmica a apreender mantém-se, logo, entre a determinação daquilo que acontece e a determinação do estado de coisas presente. Dito de outra maneira, lidamos com a emergência de uma situação que se consolida ou se torna efetiva.

Por conseguinte, a necessidade e a possibilidade não podem excluir-se mutuamente e de maneira estanque; em segundo lugar, a necessidade existiria ao mesmo tempo como uma efetividade ou inscrição na realidade e como uma relação (a presença é necessária; presenças se encontram, se relacionam); em terceiro lugar, a possibilidade é uma negação determinada que abre uma via no seio da realidade e se faz reconhecer, modificando o regime do aparecer. Além disso, a noção de relação é compreendida tanto como uma origem (determinação que não se deixa esgotar de maneira alguma em determinismo), quanto uma abertura – pois se trata de uma exposição às contingências no curso de sua eclosão.

Uma vez as referidas contingências não sendo neutras, nossas preocupações se voltam à mercantilização e à divisão social do trabalho próprias ao capitalismo (as “positividades” são diferentes entre si: as “eficiências” dos objetos oriundos da prática ganham um contexto ou são historicizadas). Finalmente, será com Marx que nos debruçaremos sobre as relações entre natureza e história. Essa ligação engendra uma acumulação material que determina também as demandas¹⁸ humanas – levando-se em

¹⁸ Para evitar mal entendidos, nesta passagem, escolhemos traduzir o termo francês *besoin* por “demon-
da”, sabendo que se trata de uma “necessidade” – palavra esta já utilizada por nós em sua dialética com a

conta que cabe a estas últimas o relance, sob o regime exterior da contingência, da produção da vida. O projeto crítico de Marx apresenta, segundo Bensaïd, a constância da unidade entre teoria e prática. Ora, a crítica quebra a totalidade “desesperadamente lisa” da *Ciência da Lógica* hegeliana para abrir o “campo dos possíveis”: diferente-mente do “virtual” que cai por terra ao agir nos moldes do melhor fatalismo helênico, o possível é imanente à militância, à deliberação e à intervenção política, inscreven-do-se estrategicamente na duração quando o pensamento diagnostica sintoma de a-bertura da conjuntura à ação inovadora.

Como decorrência, temos uma relação polêmica com a história, cuja postura teóri-ca lida com dois aspectos: de um lado, ela é construída como uma interrogação acer-ca dos limites das particularidades num contexto de determinação recíproca; de outro, o pensamento vê-se desde então conduzido às disputas práticas da luta e se torna es-tratégico. Isso posto, a crítica se dá por tarefa impedir o fechamento do pensamento em sistema. Quanto à causalidade econômica, não perde relevância e se divide da seguinte forma: 1) um componente material e natural; 2) um componente econômico como a combinação de fatores técnicos e sociais; 3) finalmente, um componente so-cial que remete às condições onde todos os termos encontram-se reunidos e entrela-çados em diversos ritmos e velocidades. Quer-se dizer que as relações de propriedade e de classe, guiadas pelo lucro, produzem esfera social (e são por ela produzidas): um produto que é ao mesmo tempo agente engendra uma causalidade não linear.

Para concluir, no que tange os objetivos de ordem política e polêmica, somos da opinião segundo a qual esse trabalho pode oferecer sua contribuição ao se esforçar a pensar formas de apropriação não instrumental da prática, ao mesmo tempo determi-nada e indeterminada – o que permitiria inscrever os temas da estratégia e da hege-monia na ordem do dia.

“possibilidade”. Por fim, não é de nosso intuito adentrar os desdobramentos psicanalíticos dos conceitos de necessidade, demanda e desejo.

Interregno : tempo que nasce

“O que é, com efeito, o tempo?”, indaga-se o filósofo. Ele retoma : “Se ninguém me pergunta, eu o sei; mas se me perguntam e se quero explicá-lo, já não o sei mais”¹⁹. No que nos concerne, acrescentamos a pergunta sobre o que pode ser (ou não ser) um esforço acadêmico continuado. Haja vista a impossibilidade de parar o tempo, devido ao simples fato de que somos empurrados adiante pelo girar do mundo²⁰, nós forçamos uma parada por meio do vazio de uma aposta – relacionada com o que há de saturado e duro no texto: existem brechas?

Limites e contradições em Hegel

O recenseamento de ponta a ponta da recepção de Hegel até nossos dias é uma tarefa tanto mais árdua quanto necessária, mas não se trata do escopo de nosso trabalho. John McCumber, inspirado por este debate e sobretudo apoiando-se na leitura feita por Rorty, sugere, em parte por escárnio, que o idealismo hegeliano não desapareceu por completo: se por um lado Rorty crê ser possível preservar de Hegel, em relação ao pragmatismo, uma “aliança” entre seu historicismo e a teoria darwinista da evolução²¹, por outro, McCumber postula que o hegelianismo passou por diversas mutações ao longo de seu percurso cultural. Dito de outra maneira, a exemplo dos dinossauros gigantes que se transformaram em criaturas menores e contudo mais ágeis, voadoras (falamos de pássaros), é possível que Hegel tenha sofrido um processo de metamorfose semelhante; eis que o grande tiranossauro dá lugar a versões reduzidas, e mais adaptadas, de pensamento²².

¹⁹ AUGUSTIN. *Les Confessions*. In *Œuvres de Saint Augustin, 14, Deuxième Série : Dieu et son Œuvre, Les Confessions, Livres VIII-XIII*. Texto da edição M. Skutelle [páginas 270-343 para o livro XI]. Perpignan: Études Augustiniennes, 1996, livro XI, capítulo 14, parte 17, p.299 e 301.

²⁰ E aqui pensamos no quado de Paul Klee, analisado por Walter Benjamin na nona de suas “Teses sobre o Conceito de História” (in *Magia e Técnica, Arte e Política – Obras Escolhidas 1*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo : Brasiliense, 1985, p.226).

²¹ RORTY, Richard. « Dewey entre Hegel et Darwin ». Tradução P. Sauret. Paris: *Rue Descartes*, número 5-6, 1992, p. 290-306.

²² MCCUMBER, John. *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*. Evanston: Northwest University Press, 1993, p.28-9. Este autor faz referência expressamente ao pragmatismo, de

Não são recentes as querelas envolvendo o legado de Hegel; a bem da verdade, elas datam de 1831, quando do falecimento do filósofo. Tão logo morto, os ditos “jovens” e “velhos” hegelianos disputavam-se quanto à sua obra. A órbita são os anos de 1840²³. Marx, precedido por Feuerbach e Bruno Bauer, e paralelamente a Kierkegaard, dá forma à dissolução do “mundo cristão burguês” e, em um só tempo, à “reconciliação hegeliana”. O que distinguia uma “direita”, composta por “velhos hegelianos”, de uma “esquerda” constituída por “jovens hegelianos” não se limitava a argumentos puramente filosóficos. Antes de mais nada, se trata de diferenças políticas e religiosas. Esta repartição foi batizada por Strauss e em seguida por Michelet, tendo sido vulgarizada sobretudo por Stirner²⁴. Em termos filosóficos, o diferendo parece se concentrar em torno do conceito de “superação” em Hegel (a *Aufhebung*²⁵) e do sentido atribuído à existência²⁶: de um lado, o real seria efetivamente racional, todo esforço crítico resultando inútil; de outro lado, se o racional deve se fazer real ou se realizar, então a filosofia consistiria na negação da ordem existente.

extração notadamente anglofônica, onde se contam entre seus representantes mais reconhecidos Quine, Sellars e Rorty. A respeito da influência de Hegel no pragmatismo, ver o artigo de Terry Pinkard : « *Le Pragmatisme fut-il le Successeur de l'Idéalisme ?* » (*Revue Philosophie*. Organizadores Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault, Olivier Tinland, David Wittmann. Tradução Jean-Michel Buée e Laurent Mérigonde. Paris : Minuit, outono de 2008, número 99, p.21-45). Que nos lembremos de Michel Foucault : “Toda nossa época, quer seja com Marx quer seja com Nietzsche, tenta fugir de Hegel (...). Mas escapar realmente de Hegel supõe uma apreciação exata do que custa dele se desligar; isto supõe saber até onde Hegel, talvez insidiosamente, se aproximou de nós; isto supõe saber, dentro do que nos permite pensar contra Hegel, o que é ainda hegeliano; e de medir em quê nosso recurso contra ele é ainda talvez uma astúcia que ele nos opõe e ao termo da qual ele nos espera, imóvel e alhures” (*L'Ordre du Discours*. Paris: Gallimard, 1971, p.74-5).

²³ “O ‘meio’, terreno natural da Natureza de Goethe e da ‘mediação’ na qual se movia o Espírito de Hegel: estas duas noções foram mais uma vez decompostas por Marx e Kierkegaard, nos dois extremos da exterioridade e da interioridade, até que Nietzsche pretendia recomeçar do zero e trazer a antiguidade em meio ao nada da modernidade e então cair nas sombras da loucura” (LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Tradução Rémi Laureillard. Paris: Gallimard/ Tel, 2003, p.47-48). Se de um lado o esforço de Löwith de reunir a filosofia do século XIX é digno de ser louvado, por outro, é preciso tomar uma certa distância: temos a impressão de que a decomposição do hegelianismo é tomada em um sentido unilateral porque demasiado linear em sua simetria – Marx e Kierkegaard representando os extremos e o final apoteótico de Nietzsche com a persona do Cristo invertido.

²⁴ *Ibidem*, p.75.

²⁵ O termo alemão *Aufhebung*, geralmente traduzido como “superação”, remete, ao mesmo tempo, à elevação, à abolição (ou negação) e à conservação.

²⁶ “O que é racional é efetivo; e o que é efetivo é racional” (HEGEL, G. F. W. *Principes de la Philosophie du Droit*. Tradução Jean-François Kervégan. Paris: PUF/Fondements de la Politique, 1998, prefácio, p.84).

Em seus cursos sobre a história da filosofia, Hegel trabalha em termos de acabamento. Sua própria obra se coloca no fim disso que ele estabelece como decorrido em três épocas: primeiramente, delimita-se o período que vai de Thales a Proclus, ou seja, até a Antiguidade realizar a união entre o finito e o infinito; em segundo lugar, após um declínio, começa a época que vai da era cristã até a Reforma, que reproduz (em um nível mais elevado) a reconciliação anterior; finalmente, Hegel apresenta a filosofia cristã, passando por Descartes, como ponto de partida para sua obra. Segundo Löwith, claro está que assim descrita a lógica hegeliana não teria como ser histórica, apresentando-se como “uma conclusão”²⁷.

Com efeito, Razão, Estado e liberdade se acham justapostos. O “longo processo da história” é explicado como a “aplicação do princípio [de liberdade] nas questões do mundo”. Trata-se por certo de uma realização da filosofia, cujo sentido contudo se prestará a muitas polêmicas. O “progresso da consciência da liberdade” se presentifica pouco a pouco, do Oriente até o Ocidente: “os orientais souberam que apenas um homem é livre, o mundo grego e romano, que alguns são livres, enquanto nós sabemos que todos os homens são livres, que o homem enquanto homem é livre”. Cabe a Hegel logo acrescentar que a cada “estágio” corresponde uma “época”. Sua divisão da história em sequências é ainda mais explícita ao fim do livro. Em uma frase apenas, o “curso inteiro da história” se condensa: “O sol nasce no Oriente”. O sol físico não deverá mais amedrontar o “sol interior”, uma vez conquistado o engendramento da “liberdade subjetiva”. O “objeto” diante do qual devemos nos inclinar no reino fenomenal é o “Estado” – pois “o Estado é a Ideia universal, a vida espiritual universal”, em face da qual os indivíduos desabrocham “uma relação de confiança e de costume”, até o ponto em que a “substância” possa coincidir com o “elemento singular”²⁸. A irrupção do singular se vê de antemão determinada pela presença sem fissuras do Estado²⁹.

²⁷ LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, op. cit., p.58. Löwith caracterizou o “movimento” como “essência” da filosofia de Hegel, citando a Tese de Marcuse. Todavia, tira daí outras consequências, que nos remetem à realização do espírito na religião, em detrimento da natureza e da contingência. Por isso seus escritos privilegiam Goethe e Nietzsche. Isso posto, forçoso é admitir que, confessa Löwith, mesmo em Hegel, e apesar dele, podem-se depreender outras relações temporais de sua obra: “No entanto, em Hegel mesmo, falar de espírito do tempo não implica em uma historicidade do espírito” (*Ibidem*, p.250 e 49).

²⁸ HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'Histoire*. Tradução Kostas Papaioannou. Paris : UGE/Plon, 1965, p.84 e 279-81.

²⁹ *A Razão na História*, obra constituída pelos cursos dados por Hegel entre 1822 e 1831, foi publicada em 1917. Sua tese central advoga que a razão se manifesta na história, o que implica em uma historicidade da razão. Geralmente, a filosofia da história hegeliana é tomada como plano de execução da

As críticas de Hegel sobre o “Terror”, em destaque na *Fenomenologia do Espírito*, publicada em 1807, ilustram sua posição: se a Revolução francesa figura como a esperança de que “os dois mundos [sejam] reconciliados; o céu desceu e é transportado à terra”, a desilusão vem à tona tão logo a destruição mostre sua fúria, pois a universalidade abstrata, ligada à política, teria engendrado uma espécie de “fanatismo”, expresso no “ódio ao particular”. Dito ainda de outra forma, a liberdade absoluta aplicada imediatamente à sociedade termina por negá-la, ou seja, ela nega os indivíduos que, por assim dizer, a “carregam”, ou seja, seus sujeitos. A liberdade é portanto inseparável da morte. Essa liberdade universal é vista como algo desprovido de interioridade, pois não chega a parte alguma. Ela tão só nega um “si mesmo absolutamente vazio”: “É assim a morte a mais fria e mais rasa, sem outra significação que cortar uma cabeça de repolho ou tomar um gole d’água”³⁰. Hegel justifica a violência pela mudança de regime, mas reprova a violência de 1793: “A Revolução começa pela manifestação do universal no seio do particular, para se inverter dramaticamente na supressão do particular pelo universal”³¹.

A seguida do texto de 1807 mostra que o espírito moral nasce em seguida à reconciliação de seres-aí que se encontram do Deus³²; essa parte corresponde ao que Hegel esperava então da Alemanha. Ou, ainda, retraduz Lukács, a persistência do particular corresponde à reconciliação pela e para a sociedade burguesa³³.

“história universal”. Contudo, Christophe Bouton reúne quatro críticas a ela dirigidas, no intuito de buscar um “impensado” prático resultando das filosofias da história. São elas o racionalismo, o cinismo, o providencialismo e o fatalismo. O esforço é o de contrapor a tais visões uma saída às “antinomias” da disputa entre “autonomia e caos” (BOUTON, Christophe. « Hegel et l’antinomie de l’histoire ». In: *Lectures de Hegel. op. cit.*, p.300-3). Por outro lado, Daniel Bensaïd acredita que seja possível reler Hegel, mesmo em momentos embaraçantes, como em sua filosofia da história. De fato, a efetividade da história propicia um processo de universalização; retroativamente é viável então pensá-la como uma “universalidade em devir”. Essa assertiva, completa Bensaïd, abre o campo às preocupações empíricas de uma história e uma antropologia comparadas (*Marx o Intempestivo, op. cit.*, p.44).

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l’esprit*, tomo II. Tradução Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1983. p.129, 135 e 136. Em suma, o finito é uma inadequação à universalidade, e carrega consigo a morte – mas igualmente a pulsão da vida (BLOCH, Ernst. *Sujet-Objet – Éclaircissements sur Hegel*. Tradução Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard, 1977, p.130).

³¹ BOUTON, « Hegel et l’antinomie de l’histoire ». In: *Lectures de Hegel, op. cit.*, p.313-315.

³² HEGEL, *La Phénoménologie de l’esprit II, op. cit.*, p.141 e 200.

³³ LUKÁCS, George. *Le Jeune Hegel II – sur les Rapports de la Dialectique et de l’Économie*. Tradução Guy Haarscher e Robert Legros. Paris : Gallimard, 1981, p.302 e 300.

Há, certamente, ambigüidade a respeito da Revolução francesa, na letra mesma de Hegel. Lê-se nos *Princípios da Filosofia do Direito* que a Revolução é tanto o “primeiro espetáculo prodigioso desde que sabemos algo sobre o gênero humano” e o “acontecimento o mais espantoso e que mais fere a vista” – em oposição àquilo que é “abstrato”. Esses acontecimentos não seriam totalmente contingentes em Hegel, pois resultariam da vontade de aplicar o universal imediatamente; relevariam, assim sendo, mais do caos do que da razão³⁴.

O pensamento de Hegel cambia radicalmente de paradigma, adotando a Reforma como ponto de periodização e abandonando a Revolução francesa. A imagem de pensamento ilustrada pelas asas da “coruja de Minerva” é, acredita Lukács, a consequência de uma interpretação concreta da Modernidade: “não restou tarefa alguma além de transpor essa ideia à vida e de elaborar, com e graças a ela, todos os domínios da vida social”³⁵. Leiamos portanto o texto onde o Espírito é o determinante:

A abstração do liberalismo atravessou assim o mundo latino partindo da França, mas esse mundo permaneceu acorrentado, pela escravidão religiosa, à ausência de liberdade política. Pois é um falso princípio constatar que é possível desfazer-se de grilhões que entravam o direito e a liberdade sem emancipar a consciência moral e que uma Revolução seja possível sem Reforma³⁶.

Negatividade em si e Negatividade Histórica

No tocante à filosofia contemporânea, podemos notar algumas leituras que se inscrevem no debate sobre a obra de Hegel, a saber, certas gamas de marxismo, pragmatismo, psicanálise e apropriações que, ao fim e ao cabo, em nome de uma crítica pertinente do “sujeito legislador”, foram construídas ao arrepio da região mais, por

³⁴ HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.315-316.

³⁵ LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.237, 239 e 241.

³⁶ HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Tradução Jean Gibelin. Paris : J. Vrin, 1987, p.344, 338-339.

assim dizer, “sombria” do hegelianismo. Ora, é esta a última (ou a única) palavra acerca da filosofia hegeliana? O pensamento “*New age*”, tal como caracterizado por Slavoj Žižek, deplora a queda do mundo holístico, onde homem e natureza perfaziam um só ser. Era uma vez a vida antes da introdução do dualismo, fato que acarretou em problemas insolúveis para toda humanidade. Todavia, segundo o filósofo esloveno, o importante é captar o sentido da queda no interior dela mesma; uma mudança de perspectiva radicaliza as potencialidades do estado presente e cambia toda a configuração³⁷. Uma tal visão é eminentemente hegeliana: é dito na *Ciência da Lógica* que a fuga do mundo guarda já em si a determinação do mundo, ou de um mundo³⁸.

O “núcleo duro” do que nos anima é uma releitura de Hegel. No que concerne essencialmente aos cursos sobre a filosofia da história e sua filosofia do direito, a crítica a Hegel teria sido em boa parte bem conduzida. Restam, todavia, algumas outras vias, distintas da oposição engelsiana difundida sobretudo por Lukács, entre o “método” e o “sistema” – e isso para nos atermos a uma ambiência exclusivamente marxizante³⁹. Por isso é preciso ainda acrescentar demais vertentes de leitura hegeliana,

³⁷ ŽIŽEK, Slavoj. *Le Sujet qui Fâche - le Centre Absent de l'Ontologie Politique*. Tradução Stathis Kouvelakis. Paris : Flammarion, 2007, p.97

³⁸ HEGEL, *La Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.86.

³⁹ Engels opõe um “método dialético” de Hegel a seu “sistema”: “todas as situações que se sucederam na história”, inclusive o processo do conhecimento, tornam as coisas forçosamente “transitórias”, o que se opõe ao “conteúdo dogmático” das verdades em-si. Assim, o que há de “revolucionário” em Hegel e que inverte sua teoria se mostra uma “ciência das leis gerais do movimento” (ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande*. Tradução Gilbert Badia. Paris : Editions Sociales, (1966), 1970, p.16, 13, 16, 12-3, 59-60) – inclusive na ideia de uma “dialética da natureza”. Para Lukács, a dialética é, em sua essência, “revolucionária”. O filósofo húngaro não crê que a dialética esteja presente na natureza; por outro lado, graças à unidade entre sujeito e objeto, presente sobretudo na *praxis*, o conhecimento se iguala ao movimento da realidade (LUKÁCS, George. *Histoire et conscience de classe*. Tradução Kostas Axelos e Jacqueline Bois. Paris : Minuit, 1960, p. 18, 21, 20 e 35). Se em Lukács o proletariado toma a forma do saber absoluto, todavia, em Marx, nada é decidido de antemão: “Essa abertura sobre os possíveis aparece na concepção marxiana do sujeito da ação (VADÉE, Michel. *Marx penseur du possible*. Paris: L'Harmattan, 1998, p.347-9). Os objetivos do proletariado, uma vez trazidos à consciência, seriam os mesmos de toda a sociedade, que, “sem sua intervenção consciente, permaneceria necessariamente possibilidades abstratas e limites objetivos” (LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p.189). Daí a crítica de Henri Lefebvre ao papel desempenhado pela consciência em Lukács e seu “historicismo especulativo, inutilmente aberto ao possível” (LEFEBVRE, Henri. *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*. Tournai: Casterman, 1975, p.106). Ora, mais proveitoso do que um “essencialismo” da verdade (re)encontrada, mais vale pensar na natureza de classe da consciência, na dinâmica de produção de subjetividade – onde a racionalidade imanente à luta de classes integra a questão da consciência (em um só tempo como efeito e como causa no seio do processo social). Não é,

como os estudos sobre o reconhecimento, algumas inserções psicanalíticas, a normatividade do pragmatismo, a superação do entendimento kantiano etc. Mencionemos ainda a velha e sempre renascente ideia de reconciliação, “lugar comum” de velhos hegelianos de todos os tempos. Segundo nossa interpretação, por uma “astúcia da razão”, o necessitarismo do espírito foi ter com a dita “inocência do devir”/pura imanência.

Isso posto, essa apresentação de Hegel é, senão marxizante (o que um Löwith denunciava em *Razão e Revolução*⁴⁰), ao menos debate um pensador da contingência efetiva no interior do tempo, constituído por relações de alteridade. Nosso caminho se concentra na teoria da ação. Remanejar Hegel, aqui, passa pela exigência de transformação do mundo⁴¹.

Quer-se fugir tanto de uma racionalidade estagnada que legitima o estado das coisas voltado apenas a si próprio⁴² quanto de um necessitarismo de uma substância sempre presente a si, transparente. Nesse sentido, nossa dívida maior é com os estudos do jovem Marcuse, que soube apontar falhas no idealismo hegeliano, ensejando um pensamento da história aberta por meio de uma ontologia negativa⁴³.

todavia, judicioso atirar pedras em Lukács. O conceito de reificação, ainda largamente operatório, foi por ele intuído antes mesmo da descoberta dos *Manuscritos parisienses*, nos anos de 1930; a pertinente crítica aos problemas de uma filosofia da consciência devem se somar a uma concepção de história que é contradição.

⁴⁰ Resenha de *Reason and Revolution*. In: “*Philosophy and Phenomenological Research*”, volume 2, número 4. Boston: Blackwell Publishing, junho de 1942, p.560-3.

⁴¹ Por mais que a teoria althusseriana do corte menospreze as ressurgências de Hegel na letra marxiana, sobretudo a partir de 1847 e, em seguida, em *O Capital*, o esforço teórico que coloca em xeque a identificação imediata entre Hegel e Marx tende, se judicioso, a realçar o que este último trouxe de inovador. Por outro lado, o resgate da divisa de Ernst Bloch em prol do princípio de movimento não é inútil: “Hegel é sempre de atualidade, sobretudo quando o tempo concomitantemente se acelera e se congela”. A “concepção tendencial do mundo” pode então ajudar a traçar vias para o futuro (BLOCH, *Sujet-objet*, op. cit., p.11 e 51).

⁴² LEFEBVRE, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*, op. cit., p.19-21.

⁴³ A dualidade da história em Hegel pode ser percebida segundo duas tendências – o estranhamento e a interiorização. Dessa orientação decorre outro dulismo do movimento – uma autoprodução que se exterioriza (a auto-apresentação da substância ou a realidade efetiva como verdade e certeza) e a sua apresentação “sob a forma do devir livre e submetido ao acaso”, ou o estranhamento do espírito junto aos entes (HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* II, op. cit., p.311). Segundo Marcuse, ambas as acepções confrontam as duas tendências encontradas em Hegel: uma para a imobilização da história (interiorização deter-

A “unidade simples” da qual fala Hegel nada mais é do que a relação negativa que supõe um espaço para si junto à alteridade. Uma tal síntese cria um si mesmo que se mantém no outro: a vida se apresenta como “meio” para as diferenças, sempre relativas (e não absolutas). O conceito de vida aparece na seção B da *Fenomenologia* (sobre a “Consciência de Si”) e em seguida nas passagens consagradas à “razão observadora”⁴⁴. Esse conteúdo ontológico está presente na *Fenomenologia* e atravessa a *Lógica* – ensejando uma nova leitura dessa obra. A “categoria simples” exterioriza o “ser para si e o ser para um outro” como “uma só e mesma coisa”⁴⁵. A pluralidade dos entes perfaz o conjunto das variadas maneiras pelas quais o ser igual a si liga-se a seu outro, onde as diferenças se concretizam. Em outros termos, aquilo que o ente é, só o é pelo outro; ora, uma tal relação não é imediata⁴⁶.

minada pelo saber absoluto que finda como movimento) e outra que visa a manter a historicidade (estranhamento na contingência) (MARCUSE, Herbert. *L’Ontologie de Hegel et la Théorie de l’Historicité*. Tradução Gérard Raulet e Henri-Alexis Baatsch. Paris : Gallimard/Tel, 1991, p.319-20).

⁴⁴ A razão assume a forma de “observadora”. Ela observa a “natureza inorgânica” e a “natureza orgânica” – ou seja, respectivamente, as determinações e o conceito, em separado. Tal fato se explica pela a relação entre o ser que se esvai e a organicidade conceitual não formarem uma lei necessária. Visto de outra maneira, um ser orgânico se reflete em si mesmo e se conserva; por oposição, o inorgânico não se conserva, permanecendo sempre no exterior de si mesmo: “Um objeto, tal que possua em si o processo da simplicidade do conceito, é o orgânico”. As próximas linhas explicitam esse esquematismo da razão forçada a se deparar com o universo contingente: “Na natureza inorgânica, a razão observa ‘coisas’ que, segundo a lei, se mostram como momentos abstratos do conceito; mas a unidade simples desses momentos não está presente, não há aí ‘uma simplicidade refletida em si mesma’. A vida apresenta bem à observação essa simplicidade e essa interioridade, mas o faz em seu desenvolvimento concreto, ou esse desenvolvimento cai no exterior dela [vida], lhe é exterior” (HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l’esprit. Phénoménologie de l’esprit*, tomo I. Tradução Jean Hyppolite. Paris : Aubier-Montaigne, 1975, p.215-6 e 249). Por via de consequência, a razão será a doadora de sentido ao objeto que, segundo a percepção, não passava de uma coisa sensível – mas isso ao preço da própria razão se fazer coisa, o que explica o empirismo apontado por Hyppolite nessa passagem (in *op. cit.*, p.204). Hegel o atesta: “o pensamento é coisidade, ou a coisidade é pensamento”. As diferenças se unem no objeto, posto que há, desde o início, algo de “secreto” nesse objeto; a saber, o outro (HEGEL, *Phénoménologie I, op. cit.*, p.125-6 e 266). Esta a razão pela qual a verdade deve ser “sentida”, e que “nada é sabido que não esteja na experiência” (HEGEL, *Phénoménologie de l’esprit II, op. cit.*, p.305). Note-se que Marcuse se apoia justamente no conceito de “vida” enquanto “iluminador de uma dinâmica imanente na letra da *Fenomenologia* hegeliana.

Sem ser o entendimento do objeto, a razão é no entanto sua memória: ela exprimirá de forma universal aquilo que existe apenas na singularidade do que é efetivo (HEGEL. *Phénoménologie I, op. cit.*, p.204-7). A “visada da natureza” pode ser universalizada com a intervenção da mediação (*Ibidem*, p.247-8).

⁴⁵ HEGEL, *Phénoménologie de l’esprit I, op. cit.*, p.147, 204, 315 e 343.

⁴⁶ Marcuse acredita que relacionar a “ideia de conhecimento” com a “ideia de absoluto” pela mediação da vida rompe com a concepção de absoluto. Ocorre que na *Lógica* a história é, quando muito, o acúmulo de estados de conhecimento, ao contrário das mudanças dos entes na *Fenomenologia*. Se a *Fenomenologia* pede a organização ontológica da *Lógica*, a *Lógica* por seu turno se vê revigorada com o princípio de ser

Em diversas oportunidades, a própria letra de Hegel se constitui em um obstáculo a uma tal empreitada. No seio do sistema, o imperativo de reconciliação que tem como o outro da necessidade a “liberdade” (e não a possibilidade) predomina⁴⁷, deixando em segundo plano as bifurcações que aparecem nas tendências objetivas onde escolhas são impostas. Neste último caso, em termos de história do pensamento, nosso trabalho se construiria no seio de uma perspectiva pós-hegeliana, onde o “em si” responde pelo conceito de “possível”. O acontecimento (historicizado) ronda nossos passos: a luta (inclusive pelo reconhecimento) historicisa (determina) a carência que se vê descentrada (não idêntica a si). A violência deve ser politizada⁴⁸.

A naturalidade do aparecer historiciza aquilo mesmo que está em vias de aparecer: não se trata de um retorno às origens, mas da imersão do ato em uma massa de contingência determinada, que engendra novas relações. A origem retorna quando o fluxo do *continuum* é interrompido; uma vez as distâncias sendo reduzidas, o tempo presente desempata as disputas e redistribui o tempo. Ancorado no presente, o pensamento o excede, bebendo em promessas passadas e se projetando no futuro. Nem empírica nem abstrata, a atualização tem lugar tão logo uma emergência põe em xeque a normalidade das presenças: passado, presente e futuro se encontram num “agora”. O que faz com que o passado permaneça inacabado e o presente

como mobilidade disposto na *Fenomenologia*: o ser efetivo e positivo é “cindido”, o que implica a compreensão do ser-aí como “inegalidade”. Em outras palavras, a vida entendida como historicizada é eleita o fundamento do Ser, em detrimento do Eu dotado de pensamento. A visada de Marcuse começa pela crítica do postulado da *Lógica* onde o ser e pensamento coincidem. Nessa obra, a unidade primordial do ser é anterior a toda diferença. Contudo, “esse retorno à oposição primordial de subjetividade e da objetividade” é a instância que permite a compreensão de uma história não fatalista. Desde então, a história adquire um sentido específico, a saber, seu desenrolar ocorre no regime do estranhamento – seja ele no devir da natureza ou no ato de pensamento (MARCUSE, *L’Ontologie de Hegel*, op. cit., p.210, 211, 198, 203-205).

⁴⁷ Mesmo em termos estritamente hegelianos, o jovem Marcuse crê que todo prosseguimento da *Ciência da Lógica* constatado na *Doutrina do Conceito* não poderia superar os ganhos da lógica objetiva. Quer dizer que a “realidade efetiva” não pode de forma alguma passar a uma estrutura “ainda mais real”. Trata-se, isto sim, de uma “repetição” de realidade (MARCUSE, *L’ontologie de Hegel*, op. cit., p.97-8). O próprio Hegel declara que a necessidade já é em si o conceito (*Encyclopédie I, Science de la logique*, op. cit., p.581, §147, aditivo). Eis a razão pela qual Marcuse pensa que a passagem da necessidade ao conceito é uma falsa passagem! (MARCUSE, *L’ontologie de Hegel*, op. cit., p.107).

⁴⁸ Além do que, Marx, em sua “Introdução” a “Por uma crítica à filosofia do direito de Hegel”, afirma que existem dois tipos de pobreza: uma devido às catástrofes naturais e outra “produzida artificialmente” pela exploração (in *Philosophie*, op. cit., p.107).

imprevisível é o fio de futuro que percorre o tempo, responsável pela transformação. É no presente o lugar onde pensamos o passado e fazemos o futuro. A necessidade como categoria do passado chega como uma construção que não pode ser demolida; a possibilidade, categoria do futuro, é ainda uma potência do possível; fechando o “ciclo”, a “realidade, categoria do presente, (...) associa indissoluvelmente necessidade e possibilidade”⁴⁹. Passível de continuação e aberto às apostas no interior de conjunturas, o “possível” é um acontecimento historicizado. Uma reorganização coletiva que se contrapõe à sistematicidade do capital exige não a “dominação” do tempo, mas uma conjugação de temporalidades disparatas: os objetivos visados sendo diversos, seus meios também os são. Dito de outra maneira, é preciso assumir o abismo entre os meios e os fins e, a partir daí, confrontar, a cada vez, a realidade com a finalidade.

Em Hegel, vemos o espaço, em meio a disputas teóricas sobre seu legado, para a fundação da historicidade por meio da “mediação” ou da reflexividade. Da relação entre dois termos, surge o espaço para o desenrolar da contingência; ou, ainda, uma vez a “tese” tendo chegado cedo demais para provocar algum tipo de reação, uma repetição faz com que o sujeito chame a si a situação e portanto exerça a “reflexão”⁵⁰. Em seu jargão, Hegel afirma que a figura da necessidade de uma relação (em última instância, a relação da não-relação) tem como correlato a necessidade da contingência, figura do absoluto. Consequentemente, a *Doutrina da Essência* desempenha papel central (mais especificamente, a seção sobre a efetividade) para essa apropriação. Acrescentemos ao “salvamento” de Hegel a ação recíproca entre sujeito e objeto no que concerne o trabalho, a exemplo de *A Fenomenologia do Espírito*, cuja dinâmica se presta à historicização e ao silogismo (que se pense também na “abstração racional” de Marx nos *Grundrisse*)⁵¹.

⁴⁹ BENSÂID, *Marx o Intempestivo*, op. cit., p.395-8. Compartilhamos com Bensaïd a inspiração benjaminiana da “interrupção”.

⁵⁰ O ato de reflexão reativa o passado, trazendo à tona a dimensão de um “passado-presente” cujo estatuto é “intemporal” (MARCUSE, *L’Ontologie de Hegel*, op. cit., p.203-5).

⁵¹ Destaca-se o gesto presente em Hegel, segundo o qual haveria uma racionalidade tanto das ciências positivas (regiões ontológicas) quanto da vida histórica (o cálice do poema de Schiller que transborda e fecha a *Fenomenologia*, fugindo ao positivismo de um Dilthey). Sobre o emprego que Marx faz da abstração, nota-se que é o apagar da abstração que caracteriza as especificidades de cada época: “A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração racional, na medida em que, em bem se precisando e sublinhando os traços em comum, ela [a abstração] nos evita a repetição. Todavia, esse caráter geral, ou esses

A Doutrina da Essência ou a contingência como absoluto

Um “sistema da contingência” é viável com o aparato hegeliano? Diz-nos a *Lógica* que a positividade do ser passa pela mediação da negatividade e depois se determina como “positividade devinda da realidade”; ou ainda: a exterioridade do ser passa pela interioridade da essência e “aparece na realidade como exterioridade devinda”. Pode-se depreender desse movimento como indo do positivo ao positivo via o negativo, do imediato ao imediato pela mediação, do exterior ao exterior pelo interior⁵². Em vista disso, o “absoluto” em questão ergue-se como o “terceiro excluído” das coisas existentes no mundo. Os liames estabelecem-se ao gosto da união de um espaço determinado e do acaso característico de toda exterioridade, fundando (ou não) o que se escoia no tempo: a autonomia da contingência só é adquirida nas relações de alteridade, cuja coerção transforma um ente no outro de si (graças às nossas relações com os outros). Essa dinâmica é denominada por Hegel como uma “determinação de reflexão” - onde o “interior” da filosofia sente-se em casa em seu “outro”, a “exterioridade” do mundo.

Neste sentido, o esforço de Bernard Mabilie é digno de comentário: como ler Hegel de maneira em que a contingência não desapareça? Sabemos de antemão que ao longo dos cursos sobre a filosofia da história, a filosofia se atribuía a tarefa de “eliminar o acaso” e de “se desvincilhar do elemento natural”⁵³. Por seu turno, a *Encyclopédie* postula que a ciência filosófica nada tem que ver com as contingências⁵⁴. Não obstante,

traços em comum, que permitem a extração de uma comparação, formam eles mesmos um conjunto complexo, cujos elementos divergem entre si para que vistam determinações diferentes. Alguns desses caracteres pertencem a todas as épocas, outros são comuns apenas a algumas” (MARX, Karl. *Contribution à la Critique de l'Économie Politique*. Tradução Maurice Husson e Gilbert Badia. Paris : Éditions Sociales, 1957, p.150-1).

⁵² HEGEL, *La Doctrine de l'Essence*, op. cit., p. XIII.

⁵³ HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, op. cit., p.48 e 79.

⁵⁴ Ver MABILLE, Bernard. *Hegel – l'épreuve de la contingence*. Paris : Aubier, 1999, p.10 e 14. HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques – I – La Science de la Logique*, op. cit., p.182 (adição ao parágrafo 16) : um “agregado de ciências” não é filosófico, na medida em que sua unidade é exterior e formada pela justaposição de ciências. Uma tal “ordem”, explica Hegel, “(...) deve necessariamente, pela mesma razão e além do mais porque os materiais são também de natureza contingente, permanecer uma tentativa e sempre mostrar lados de inadequação”.

a mesma *Enciclopédia* defende o livre curso da contingência dentro da natureza e da história⁵⁵. Jean-Claude Pinson é da opinião segundo a qual é possível distinguir dois gêneros de contingência em Hegel, uma sendo relativa (relevante à lógica da essência) e outra absoluta (relevante à lógica do conceito)⁵⁶. Como um todo, Bernard Mabile considera a *Ciência da Lógica* como uma obra sobre a “(...) onto-logia do contingente, quer dizer, uma dicção do ente ele mesmo enquanto contingente (...)”⁵⁷.

Podemos repertoriar da seguinte maneira o caminho traçado até aqui no interior da *Lógica*: o imediato passou em seu fundamento, a existência (o ser e o nada que se confundem e engendram o devir); a existência, por sua vez, se viu determinada, o que formentou a aparição do fenômeno; sua subsistência no que lhe é estrangeiro formou duas totalidades de conteúdo (interior e exterior) a partir de uma relação formal; uma base comum lhes sendo idêntica, uma vez sendo superada, chega-se à “totalidade absoluta”. Por conseguinte ter-se-á três momentos de efetividade: o absoluto, depois “necessidade e possibilidade” (inicialmente formais), e ao fim e ao cabo a “substância” (a unidade do absoluto com sua reflexão)⁵⁸.

⁵⁵ Hegel enumera alguns traços daquilo que haveria de positivo nas ciências, já que se trata do regime da efetividade e das determinações da existência: “Seu começo em si passa pela contingência, desde que elas façam descer o universal até a singularidade e a efetividade empírica. Neste campo da variação e da contingência não se pode fazer valer o conceito, mais somente diversas razões. (...) Do mesmo modo, a Idéia de natureza perde sua singularização em contingências, e a história natural, a geografia, a medicina etc. recaem em determinações da existência, em espécies e diferenças que são determinadas por um acaso exterior e pelo jogo [de coisas], mas não por meio da razão. A história entra neste caso desde que a Idéia seja sua essência e que sua aparição seja no entanto dentro da contingência e do campo do arbitrário” (*Ibidem*, p.182).

⁵⁶ Hegel, *le Droit et le Libéralisme*. Paris : PUF, 1989, p.7-8.

⁵⁷ MABILLE, Hegel – *l’Épreuve de la Contingence*, op. cit., p.178-81.

⁵⁸ HEGEL, *Doctrina de l’Essence*, op. cit., p.227-8. A *Ciência da Lógica* é dividida em duas seções (a *Lógica Objetiva*, de início, seguida pela *Lógica Subjetiva*) e em três tomos, a saber, respectivamente a *Doutrina do Ser*, a *Doutrina da Essência* (para a primeira parte) e a *Doutrina do Conceito*. Neste último tomo, que não se constitui como uma nossa prioridade, lê-se tanto a reconciliação sob a égide do conceito de liberdade quanto uma visada de historicização imanente por meio do conceito de “vida”, como finalmente notou o jovem Marcuse em seu doutoramento sob orientação de Heidegger. Sobre este assunto, ver: MARCUSE, *L’Ontologie de Hegel*. Vida e Espírito, aponta Marcuse, são duas formas irreconciliáveis de totalização. Num outro contexto, Lênin não deixou tampouco de perceber as implicações da letra hegeliana (inclusive na *Doutrina do Conceito*) para a compreensão da dinâmica do capitalismo: LÉNINE, Vladimir Ilitch Oulianov. *Résumé de la Science de la Logique de Hegel* in *Cahiers Philosophiques*, in *Œuvres*, tomo 38. Tradução Albert Baraquin, Émile Bottigelli, Georges Cogniot, Francis Cohen, Lida Vernant. Paris : Éditions Sociales, e Moscou : Éditions du Progrès, 1971.

Um balanço é requerido. Por seu turno, a *Doutrina do Ser* se consagra a reconduzir o elemento posto ao ato de posição. De outro lado, a *Doutrina da Essência* deve reconduzir a relação ser/essência à unidade reflexiva. Para tanto, seu processo visa a superar os dualismos, de modo em que a essência não seja separada dos seres-aí. Sem embargo, é devido ao processo da essência a atividade de pôr a existência, entendida como sua expressão: “A efetividade, ao termo do percurso existencial, é precisamente esta unidade da processualidade essencial e da presença existencial, esta unidade do interior e do exterior”⁵⁹.

A essência adquirida pela mediação não torna o saber qualquer coisa de exterior ao ser; muito pelo contrário, este processo é o movimento do ser: o ser se interioriza e se torna essência ao mover-se a partir de si mesmo; neste ponto, o absoluto é a essência⁶⁰. Jean-Hyppolite é da opinião de que haveria “três pulsasões do *Logos*” e seus respectivos ciclos em cada um dos volumes da *Lógica*: o ser, a essência e o conceito⁶¹. Com Žižek, a tripartição da reflexão –como “reflexão colocadora”, “reflexão exterior” e “reflexão de determinação/determinante”– é a pedra de toque para a compreensão de todas as tríades da *Doutrina da Essência*⁶². A problemática é tanto mais capital quanto, insistamos, a sistemática aspirada não é diretamente a mesma de Hegel. Se é possível criticar o filósofo esloveno pelo fato de lançar mão de determinações que originariamente aparecem em outros contextos (como a universalidade e a determinação do processo) a seu bel prazer, acabamos de constatar que a forma de absoluto que intervém na *Doutrina da Essência* é a cisão entre o interior e o exterior. Ao fim das contas, a processualidade não é eliminada, já que o universal constroi uma outra relação com os entes. Isso não poderia impedir uma resposta hegeliana à questão prática que se impõe desde então aos sujeitos: qual é o papel da exterioridade (histórica) em nossos

⁵⁹ MABILLE, *Hegel – L'Épreuve de la Contingence*, op. cit., p.196.

⁶⁰ HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.2.

⁶¹ HYPOLITE, Jean. *Logique et Existence – Essai sur la Logique de Hegel*. Paris : PUF/ Epiméthée, 1991, p.220.

⁶² ŽIŽEK, Slavoj. *Tarrying with the Negative - Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993, p.69-70. Não nos esqueçamos do precioso comentário de Hyppolite, segundo o qual a reflexão é um momento positivo do absoluto que “eleva o verdadeiro a um resultado” e que “suprime” a oposição entre “o verdadeiro e seu vir a ser” (HYPOLITE, in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.19-20).

atos? A pressuposição de si na exterioridade enquanto figura ou momento da negação determinada nos parece indicar uma boa pista.

A dualidade da essência se verifica em ato: o ser posto se dirige a dois lugares ou localizações. Então cabe a este último, o ser posto, a função de meio termo entre o ser-aí e a essência. A análise dá a ver que o ser posto é tão somente uma “negação em geral”; em unidade junto à reflexão exterior, ela pressupõe o absoluto e assim a determinação vem de si-mesma. Se a relação estabelecida pelo ser se entretinha com a “outra coisa em geral” (o ser como fundamento da qualidade), desta feita a dinâmica do ato de colocar funciona a partir do “ser refletido em si”. O princípio de passagem (próprio ao ser) não poderia erguer-se como seu fundamento: aqui, o que funda é o ser negado.

O que daí resulta é a aparição de “essencialidades livres”, cujo flutuar no “vazio” permanece presente até que as relações de atração e de repulsão se tornem uma contradição. A fixação do que determina é realizada de “maneira infinita”:

É o determinado que submeteu o seu passar e seu simples ser posto, ou que desviou sua reflexão em outra coisa em direção a uma reflexão em si. Estas determinações constituem assim a aparência determinada tal como na essência, a aparência essencial.

Por isto a reflexão determinante se encontra fora de si – e o princípio de igualdade recai sobre a negatividade da essência, “(...) que é o que domina”⁶³. Uma leitura prática não se intimidaria em observar que a suspensão da preponderância identitária sob o signo da mediação como igualdade não pode de maneira alguma desembocar em um resultado preestabelecido: a determinação só ocorre (só tende a se fixar) depois da luta presente.

Hegel é claro : “O fundamento é o imediato, e o fundado é o mediatizado”. Este imediato é ativo: quando ele coloca algo, a exterioridade é pressuposta. “Reflexão colocadora”, o fundamento “se relaciona a si como se fosse algo de superado”. Notemos que este imediato se mediatiza consigo mesmo, e isto se passa de modo eminentemente exterior:

⁶³ HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.29-31.

Esta mediação, como ato de progressar do imediato ao fundamento, não é uma reflexão exterior; mas, haja vista o que foi concluído, a relação fundamental, como reflexão na identidade a si, ela é da mesma maneira uma reflexão essencialmente exteriorizante.

Dito de outra forma, o fundamento se relaciona com um imediato, a condição, onde ele mesmo se pressupõe⁶⁴: o fundamento pressupõe o imediato, a exterioridade, e se pressupõe como imediato em alteridade consigo mesmo dentro do movimento de redefinição.

O primeiro termo, a condição, corresponde à totalidade da relação, posto que a imediatidade é portadora do ser-aí e da mediação⁶⁵. Isto acarreta em uma unidade do conteúdo e em uma unidade da forma: o conteúdo tornou-se essencial uma vez tendo passado pela reflexão na forma, e o ser-aí se tornou “matéria formada”. No bojo desta unidade, um passa no outro a partir de si mesmo, e o ato de se colocar engendra uma superação – pois se pressupor é, em um só tempo, negar-se. Ora, a reflexão una só pressupõe uma coisa, “o verdadeiramente incondicionado” ou “a coisa em si mesma”⁶⁶. Graças à mediação, não há que se dedicar à unidade morta de fragmentos irremediavelmente desconexos. A existência é de agora em diante sua base: “A totalidade, portanto, não é apenas constituída pela relação de incondicionados relativos; ela é em si mesma, enquanto totalidade, o incondicionado verdadeiro”⁶⁷.

Por meio da teoria da reflexividade, Žižek toca na historicidade, na medida em que o retorno a si segundo um gesto tautológico inclui a exterioridade dilacerada no processo de doação de sentido – de si e do mundo, concomitantemente. Ou seja, a decomposição de um objeto em partes não é capaz, por si mesma, de lhe devolver uma unidade provisória; fora de si, positividade alguma reúne a coisa. Assim sendo, há história na medida em que há a pressuposição de um campo produtor de objetividade:

⁶⁴ *Ibidem*, p.120-30.

⁶⁵ LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.134.

⁶⁶ HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.135.

⁶⁷ LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.135.

A operação suplementar que produz deste conjunto único uma coisa idêntica a si mesma é puramente simbólica, um gesto tautológico que consiste em colocar estas condições externas como condições-componentes da coisa e, simultaneamente, pressupor a existência de um terreno onde permanece uma multidão de condições⁶⁸.

O “impasse” característico da *Doutrina da Essência* sendo a correspondência jamais exata entre os dois gêneros de reflexão (interna e externa), Žižek se decide pela exterioridade da reflexão, no sentido em que o absoluto se faz sentir e se apresenta em cada região de positividade:

Toda entidade ontológica positiva e determinada pode emergir ‘enquanto tal’ somente na medida em que o absoluto é ‘exterior a si mesmo’, na medida em que uma distância faz obstáculo a uma efetuação ontológica completa⁶⁹.

A partir de então, o absoluto é a totalidade ainda não determinada, e efetivo e possível guardam uma diferença apenas formal: são seres-aí postos na contingência. Em seguida, a contingência lhes atribuirá uma determinação, o que explica a “efetividade real” ou “aquilo pelo que apareceram paralelamente possibilidade real e necessidade relativa”; em última instância, a reflexão desembocará na “necessidade absoluta”, equivalente à “possibilidade e efetividade absolutas”⁷⁰. Note-se que neste ponto é a primeira vez onde uma determinação não coloca em xeque os termos relacionados⁷¹. Marcuse chama nossa atenção para o fato de que esta efetividade retoma o dualismo inicial da ontologia hegeliana. Neste sentido, o que se nos impõe é a irreduzível “bidimensionalidade do real”, ser-aí e algo mais: “Todo real é sempre alguma coisa a mais, alguma coisa que está precisamente aí, presente”⁷².

O novo entra em cena. Irreduzível ao antigo, o acontecimento redistribui as regras que organizam o regime do visível. A tão propalada “indecidibilidade” se explica

⁶⁸ ŽIŽEK, *Tarrying With the Negative*, op. cit., p.77 e 80.

⁶⁹ ŽIŽEK, *Le Sujet qui Fâche*, op. cit., p.136.

⁷⁰ HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.248.

⁷¹ LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'Essence*, op. cit., p.248.

⁷² MARCUSE, *L'Ontologie de Hegel*, op. cit., p.101-2.

pelo fato de que não se pode decidir enquanto ele passa: a antiga relação cai por terra, e uma nova começa a se delinear, em estrito regime de contingência. A relação entre o acontecimento e a realidade estabelecida instaura uma determinação entre esses dois termos. Ora, a relação entre esses dois termos é diferentes deles – e temos então o “terceiro excluído” do qual fala Hegel e que entenderemos como “história”, e que faz com que um e outro elemento se mediatize e se ponha em relação. O puro negativo ganha corpo e se estabelece, ele é o “possível”: mais uma vez, a instância da “negação determinada” é a ferramenta que permite a teorização da suspensão da norma. Dito de outra maneira, lidamos com a abertura da conjuntura à indeterminação.

A economia na história e a economia da história

No que tange nossa *démarche*⁷³, interessamo-nos pelos argumentos tanto dos *Manuscritos de 1844* quanto de *A Ideologia Alemã*. No terreno da historicidade, nota-

⁷³ Não dispomos aqui do espaço apropriado para tratar devidamente da relação entre Marx e Hegel. Podemos, contudo, oferecer ao leitor algumas pistas de nosso caminho. Se com Engels, Lukács, e até mesmo o marxismo oficial, a relação entre ambos se dava de maneira imediata, os estudos marxistas passaram a levar em conta os escritos de Louis Althusser e sua teoria do “corte epistemológico”, operado em 1845 (ALTHUSSER, *Pour Marx, op. cit.*, p.27). Não obstante o mérito de Althusser de tratar do legado de Marx enquanto filosofia, Daniel Bensaïd é da opinião segundo a qual a pura ruptura repousa sobre o voluntarismo do sujeito (BENSAÏD, Daniel « Louis Althusser et le Mystère de la Rencontre », disponível no site www.marxau21.fr; trata-se de um capítulo de *Résistances – Essai de Taupologie Générale*. Paris: Fayard, 2001, p.95-142). É remarcável o fato de que Marx empregara o termo alemão *Wissenschaft* para designar “ciência”. Ora, essa palavra comportava um grande número de disciplinas, inclusive a crítica literária, a crítica de arte e a crítica religiosa. Notemos, ademais, que a *Enciclopédia* e a *Lógica* de Hegel são “ciências”. Que quer dizer esse termo no contexto jovem hegeliano? “Nos círculos esclarecidos e em particular entre os hegelianos, esse vocábulo designava a ‘filosofia’ ou a crítica racional da religião em oposição à teologia que se autodenominava ‘ciência’”. Portanto, *Wissenschaft* remete à “racional” ou “crítica”. Segue-se que uma ciência da história, se existe uma, deve incidir sobre um conhecimento esclarecido sobre a história (VADÉE, *Marx Penseur du Possible, op. cit.*, p.24). Para Bensaïd, se trata de “fazer ciência de outra maneira”. Marx arrogava a si – e a seus escritos – plena participação na “ciência alemã” (*Wissenschaft*) e na ciência de sua época (como a teoria da evolução e a termodinâmica), no momento em que as irregularidades do capital o levam a terrenos desconhecidos (as ordens sistêmicas, as tendências e a informação). Eis porque ele pode abordar as “lógicas não lineares” ou as “necessidades condicionadas”. Por isso a oposição entre a economia inglesa e o pensamento alemão deu a Marx um dilema bastante fecundo: “Entre o devir ciência da filosofia e o devir político da ciência, entre a ciência inglesa e a ciência alemã, o pensamento de Marx, em equilíbrio sobre a afiada ponta da crítica, dirige-se à ‘mecânica orgânica’, à ‘ciência das bordas’, cujos espectros assombram nossa razão instrumental” (BENSAÏD, *Marx o Intempestivo, op. cit.*, p.283-4).

se que essa temática foi uma tônica da produção marxiana, na medida em que o abandono das filosofias abstratas da história o leva a uma crítica radical da filosofia *tout court*:

A filosofia, não podendo absolutamente mais pretender sair de seu tempo, não pode se libertar dos conflitos que a estruturam. Ela deve se desfazer do olhar intemporal voltado à verdade das normas, para se contentar em tomar partido, em se engajar na batalha⁷⁴.

Seguimos aqui os apontamentos de Emmanuel Renault, na tentativa (ou melhor, no “ensaio e erro”) de proporcionar uma base filosófica para a obra de Marx – seja ela hegeliana ou outra. Não há porto seguro. O viés “materialista” remonta a Engels e Plékhanov (tal fórmula não vem da pluma de Marx) e traz o perigo de um sentido da história advindo de sua identidade com a natureza; o legado da *praxis*, malgrado o elogio relativo que lhe conferem vários intérpretes (e o próprio Renault) como etapa para a “saída da filosofia”, teria dificuldades de se erigir como princípio filosófico, na medida em que não se trata da oposição aristotélica entre *praxis* e *poiesis*, mas de uma prática banal, no sentido de ordinário atribuído por Kant; a dialética como apelo à contradição da história é portadora de uma multiplicidade de usos, dos quais Marx não elaborou definições rigorosas (a saber, com Lukács, Korsch, Lênin e em alguns “momentos” frankfurtianos – em reação ao cientificismo e ao stalinismo da Segunda e da Terceira Internacionais); o aporte epistemológico, ilustrado por Althusser e Della Vompe, reduz a filosofia a uma metodologia e corta Marx de seus escritos (e, segundo alguns, da própria prática...), ao mesmo tempo em que não dá conta da heterogeneidade da ciência.

Leiamos Renault: “Interpretação materialista, prática, dialética ou epistemológica? Entre essas quatro orientações, os conflitos são tanto mais indecíveis e também fecundos filosoficamente do que problemáticos historiograficamente”. Entre uma filosofia explícita e uma filosofia implícita – todas as duas “fecundas” –, a opção por uma constante autocrítica de posições filosóficas parece a mais respeitosa com o

⁷⁴RENAULT, Emmanuel. *Marx et l’Idée de Critique*. Paris, PUF/ Philosophies, 1995, p.46.

objeto de estudo⁷⁵. Ora, “Marx saiu da ‘saída’ [da filosofia]. Mas ele não simplesmente voltou à casa...”.

Na Grécia, a *praxis* consistia na ação livre dos “cidadãos” ou até aqueles que procuravam sua “perfeição” pela mudança de si mesmos. A *poiësis* ligava-se à ação, com o que é necessário (material), sendo transformadora da natureza e das condições de vida; vem do verbo *poiein*, ou seja, fazer/fabricar, o que era considerado servil, posto que a perfeição à qual se aspirava não era a dos homens, mas das coisas e seus usos. Em conclusão, para uma “defesa” de uma leitura da *praxis* como elemento central em Marx, diríamos que o novo materialismo de Marx não se contenta em uma simples inversão de hierarquias. Trata-se de um “passo de lado” que simplesmente relaciona as diferentes dimensões geralmente separadas da *praxis* e da *poiësis*:

Não há jamais liberdade efetiva que não seja também uma transformação material, que não se inscreva materialmente na exterioridade, mas jamais tampouco trabalho que não seja transformação de si, como se os homens pudessem mudar suas condições de existência e conservar uma ‘essência’ invariante⁷⁶.

Enumeremos o que foi feito sobre as relações entre Marx e Hegel, malgrado a autonomia (sempre relativa) adquirida por ambos: em primeiro lugar, vemos em Marx um estudo sobre a questão da “essência” (já discutida desde sua *Crítica à Filosofia do Direito*⁷⁷), fato que supera os limites da consciência (e nos afasta de Althusser);

⁷⁵ *Ibidem*, p.5-9.

⁷⁶ BALIBAR, *La Philosophie de Marx*, op. cit., p.40-1.

⁷⁷ Nos parágrafos 263 a 266 de sua *Filosofia do Direito*, Hegel aborda a realização das Instituições na “união virtual da liberdade e da necessidade”, onde o espírito é a idealidade dos fenômenos presentes (HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, op. cit., p.328-9). Esse postulado não escapou a Marx: a transição da família e da sociedade civil não pode ser deduzida de seus entes particulares, “mas de uma relação geral da necessidade à liberdade”. Para Marx, nos encontramos diante da passagem do Ser ao Conceito na *Ciência da Lógica*, no sentido de uma redução da imediatez movente à instituição prática da separação entre o Estado e a sociedade (onde este desempenharia a função de determinação abstrata). Encontramos a explicação que levou o jovem Marx a apontar a “acomodação” de Hegel. Mesmos os diferentes poderes desse Estado não seriam determinados “por seus próprios entes” – de onde a abstração do conceito de necessidade levado a cabo pelo “*Santa Casa da Lógica*” (MARX, Karl.

em segundo lugar, temos uma teoria da ação. Essas são as razões pelas quais optamos pela compreensão da historicidade, notadamente nos textos mencionados no início dessa seção. No biênio 1844-1845, notamos a presença de um “hegelianismo imanente”. O encontro entre natureza e história é atravessado, de ponta a ponta e de parte a parte, pela relação entre necessidade e possibilidade: a relação desse par conceitual ergue-se como aquilo que denominamos por uma “condição de possibilidade movente”, e portanto como uma necessidade dialética que se espalha entre a efetividade e o acaso da exterioridade (de um lado, imprevisível em si mesma, ainda que posta em movimento pela alteridade; de outro lado, aberta a apropriações na contingência das práticas). Ainda que tenhamos retomado Hegel, o essencial em nossa visada, como foi demonstrado, é propor uma sistematicidade exigida pela contingência e assim contribuir para o pensamento estratégico.

No universo marxizante, o recurso a Hegel se justifica como uma “deflação filosófica”, no sentido em que as experiências ganham inteligibilidade e organização conceitual (relacional) a partir de suas próprias processualidades, sem apagar o movimento do capital no nexo causal⁷⁸. Estudos realizados desde os anos de 1960 até hoje demonstram que, no início de sua intervenção como intelectual, Marx era uma jovem hegeliano, que recebera o legado de Hegel pela mediação tanto de Feuerbach quanto de Bruno Bauer⁷⁹. Para além da visada teológica que engessa Marx na escatologia, o relevante de sua obra consiste na tradução do nascente movimento operário no jargão jovem hegeliano. Em suma, segundo Renault, a crítica das filosofias abstratas da história o leva a uma crítica radical de toda filosofia⁸⁰.

Prosseguindo na obra de Marx, os *Manuscritos de 1844* ou *Parisienses* corrigem Feuerbach com Hegel – e vice-versa: a crítica à abstração do Espírito Absoluto deixara de lado o Espírito Objetivo e a sensibilidade da experiência; não obstante, a expe-

Critique de l'État Hégléen – Manuscrit de 1843. Tradução Kostas Papaioannou. Paris : UGE, 1976, p.64-5, 241 e 73).

⁷⁸ RENAULT, « Marx et sa Conception Déflationniste de la Philosophie », *op. cit.*, p.137-49

⁷⁹ LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, *op. cit.*, p.71, 73, 74, 89; ver também LABICA, Georges. *Le Statut Marxiste de la Philosophie*. Paris : PUF, 1977, p.45.

⁸⁰ RENAULT, *Marx et l'Idée de Critique*, *op. cit.*, p.46.

riência feuerbachiana se demonstrava indeterminada, o que justificara a reganho de interesse por Hegel e sua idéia de processualidade. Em termos filológicos, conclui-se, ademais, que Marx voltara a estudar mais seriamente Hegel após seu embate com Proudhon, na antiga e contudo atual *Miséria da Filosofia*, de 1847. Em sua correspondência, Marx confessa haver lido “por acaso” a *Lógica* hegeliana, fundamental tanto para a compreensão da dinâmica do capital (e de *O Capital*) quanto para as investigações sobre os períodos pré-capitalistas descritos nos *Grundrisse*⁸¹.

Encontramo-nos nos antípodas de uma ambiência onde o estado das coisas pode tão somente efetuar uma ideia. A prova prática conta com a figura da efetividade. A pressuposição de uma presença não implica em uma identidade ossificada, mas, isto sim, numa contingência pensada. Essa ideia de pressuposição repete-se quer seja na objetivação e na desobjetivação descritas nos *Manuscritos de 1844*, quer seja no papel central atribuído à divisão social do trabalho, tal como é analisada em *A Ideologia Alemã*: submetida à imposição da produção mercantil, a divisão social do trabalho é o meio de circulação da anarquia das vontades – onde a possibilidade de revolta espreita a necessidade econômica. Em outros termos, a “crise” tão só designa um lugar – vazio – onde o novo pode eclodir e onde a pura violência pode ser politizada.

⁸¹ Ironicamente, é esse Marx altamente hegeliano que merece a atenção e o elogio de Gilles Deleuze! A relação entre contingência e necessidade ocorre também em *O Capital*, notadamente a propósito das crises. No livro I, a cisão entre a venda e a compra estabelece a crise, que poderá ou não se confirmar: “Essas formas implicam a possibilidade, mas nada além do que a possibilidade, de crises. Para que essa possibilidade se torne realidade, é preciso um conjunto de circunstâncias que, do ponto de vista da circulação simples das mercadorias, não existe ainda”. No livro II, nos atemos ao intervalo entre o ciclo de produção e o ciclo de circulação – a chegada de novas mercadorias ao mercado sem a venda completa do ciclo anterior. Então, a crise é tão uma potência. A passagem da possibilidade à realidade seria explicitada no livro III, sobre a reprodução de conjunto (BENSAÏD, *Marx o Intempestivo*, op. cit., p.389). Essas linhas sumárias têm por objetivo de ao menos orientar o leitor numa certa entrada em *O Capital*. Fazemo-nos valer do fino comentário de Daniel Bensaïd : o livro I trata da produção, e portanto das relações entre trabalho necessário e de trabalho excedente, o que desemboca na mais-valia; por seu turno, o livro II debruça-se sobre a circulação, ou seja, sobre os trabalhos produtivo e improdutivo, onde os diferentes capitais desequilibram-se; finalmente, o livro III tematiza o processo em conjunto, assim como o lucro. A realização da mais-valia enquanto “lucro em potência” o orienta ao consumo individual e à acumulação. Do livro I ao livro III, o procedimento adotado parte do mais abstrato e chega sempre no mais concreto: vai-se da produção imediata à complexidade dos mercados, onde, de determinação em determinação, os diversos circuitos se emaranham. A taxa de mais-valia é apagada pela taxa de lucro. Ademais, “o metabolismo da concorrência faz aparecer a taxa de lucro médio e os preços de produção” (BENSAÏD, Daniel. *La Discordance des Temps*. Paris : Les Éditions de la Passion, 1999, p.29).

Conclusões – Tendência da estratégia

Ernst Bloch teria “desdialetizado” a dialética com o primado da possibilidade. Em se opoñto a Engels e à ciência do movimento geral, a proposta de Bloch nada mais é do que uma “processualidade do possível, comum tanto à história quanto à natureza” – o substrato comum a ambas é a matéria que, em suspenso, espera realização. Segundo Henri Maler, a obra blochiana seria tributária da efetuação hegeliana da essência⁸², pois aceita seus termos; tal visada permite uma releitura produtiva dos escritos de Marx entre 1841 e 1844. Bloch postula que a ideia que causa a explosão do fluxo histórico deve pressupor a história – tanto o passado quanto o futuro. A matéria (vista como ação) é portanto a interrupção do espírito, e as mediações se erigem como “condições sócio-cósmicas”⁸³. Bloch, contudo, critica Hegel, pois sua obra se divide entre uma via aberta e uma via fechada.

A universalidade desse sistema não é “Una”, mas consiste, antes, na complexificação do singular dominado pelo capital. Ernst Bloch chega a opor “lei” e “tendência”. A primeira diz respeito somente à repetição e, inversamente, a segunda pertence à criação:

A tendência é a estrutura na qual se exprime, pela tendência, a estranha preexistência de sua orientação e de sua antecipação; em outros termos, a tendência é o modo segundo o qual o conteúdo de um objetivo não é ainda se faz valer em uma tendência⁸⁴.

Uma tendência inscrita na realidade a ela se opõe ao mesmo passo que se autodetermina. Diferentemente de uma “lei impeditiva”, a tendência “não está decidida” de uma vez por todas. A necessidade em Bloch permanece indeterminada, em razão da compreensão da tendência como “imanente ao movimento geral da história”⁸⁵.

⁸² MALER, Henri. *Convoiter l’Impossible – l’Utopie avec Marx, Malgré Marx*. Paris : Albin Michel/Idées, 1995, p.293-6.

⁸³ BLOCH, *Sujet-objet*, op. cit., p.470.

⁸⁴ BLOCH, Ernst. *Experimentum Mundi – Question, Catégories de l’Elaboration, Praxis*. Tradução Gérard Raulet. Paris : Payot, 1981, p.138-42.

⁸⁵ MALER, *Convoiter l’Impossible*, op. cit., p.296-7.

Se, por um lado, Bloch fala de um movimento que leva à sociedade sem classes, por outro, sua evocação da negação da negação deixa ver uma tendência que atravessa a história sem determinar seu curso. A coisa deixa entrever sua totalidade no mundo da contingência, onde apreendemos sua latência.

Para Gramsci, e aqui damos por encerrado o artigo, a formalização de “leis tendenciais”, cujo sentido é “historicista” e “ não especulativo”, permitiu à filosofia da *praxis* uma “nova imanência” que lhe é própria⁸⁶. A busca de leis positivas, prossegue o filósofo italiano, “regulares e constantes”, não passa de uma posição “pueril e *naïve*” que tenta dar conta do “problema prático da previsibilidade de acontecimentos históricos”. A busca de “causas essenciais” foi derrubada pelas *Teses sobre Feuerbach*, onde a aparição de uma nova realidade, ocasionando “uma estranha inversão de perspectivas”, não se deixa reduzir de maneira “simplista” a um conjunto de fenômenos naturais. As previsões são parciais e dependentes de intervenção dos sujeitos, o que cria efeitos políticos:

Só se ‘prevê’ realmente na medida em que se age, na medida em que se aplica um esforço voluntário e portanto onde se contribui concretamente à criação do resultado ‘previsto’. A previsão se revela por conseguinte não como um ato científico de conhecimento, mas como a expressão abstrata do esforço feito, a maneira prática de criar uma vontade coletiva⁸⁷.

O capital não se abole por si mesmo: quando ele se choca contra uma resistência (que lhe é imanente por conta de sua produtividade contraditória), surge um limite: ou ele se transforma (engendrando um outro modo de produção), ou se apropria de uma tal oposição. Nesse sentido, a contradição aponta apenas para uma “tendência”, e jamais para uma fatalidade mecânica. Ora, a necessidade da relação (o estar no mundo) não dá à luz senão a efeitos possíveis; todavia, as condições não são isentas

⁸⁶ GRAMSCI, Antonio. *Cahiers de prison 10, 11, 12 et 13*. Tradução Paolo Fulchignoni, Gérard Granel e Nino Negri. Paris: Gallimard, 1978, caderno 10, p.52-3.

⁸⁷ *Ibidem*, caderno 11, p.202.

de efeitos. Em suma, captada nas encruzilhadas, uma “dialética detectiva” tem por encargo granjear, numa aposta, as “tendências necessárias” à transformação, sem para tanto “prometer suas realizações”⁸⁸.

Para concluir, o presente histórico não alcança sua inteligibilidade própria ao ser extraído indiferentemente da continuidade das cadeias causais. Muito pelo contrário, é questão de fazer valer o privilégio do presente, lugar de desempate dos possíveis: desde então, a política prima sobre a história, ensinou-nos Walter Benjamin⁸⁹. Ora, trata-se de primado ou do elo que hegemoniza as cadeias causais.

Quer-se dizer com isso que a relação entre política e história é uma disputa. O sentido da crise ultrapassa a economia e põe na ordem do dia a questão do político. A abertura à ação efetiva e transformadora, modificação de normas que aparece graças à crise, ocorre – o que se denomina por “necessidade determinada”. Não pense o amigo leitor que essa modalidade do necessário se oponha ao acaso: trata-se, antes, do “corolário da possibilidade determinada”, nessa vez e não em outra⁹⁰.

Bibliografia não exaustiva

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris : Maspero, 1965

ALTHUSSER, Louis. *Lire 'Le Capital' II*. Paris: Maspero, 1965

⁸⁸ MALER, *Convoiter l'Impossible*, op. cit., p.300-4.

⁸⁹ BENJAMIN, Walter. *Paris Capitale du XIX^e siècle – Le Livre des Passages*. Texto estabelecido por Rolf Tiedemann. Tradução Jean Lacoste. Paris, Éditions du Cerf, 1993, p.405. Ainda que se trate de um autor não trabalhado exaustivamente por nós no presente texto, o que poderia causar estranheza no contato com uma citação qualquer, o pensamento de Walter Benjamin erige-se, em verdade, como uma “causa ausente” desse esforço teórico – na medida em que suas “Teses Sobre o Conceito de História”, bem como seu conceito de “imagem dialética”, são ferramentas de um pensamento intermitente e privilegiam a irrupção (onde o “messias” é eminentemente coletivo e secularizado). Por isso, “este projeto necessita elevar a arte de citar sem aspas ao nível mais elevado. Sua teoria é intimamente ligada à da montagem”; ou ainda: “Método deste projeto: montagem literária” (“Seção N” do *Livro das Passagens*. In: *Philosophy, Aesthetics, History*. Organização SMITH, Gary. Tradução Hafrey e Sieburth. Chicago : University of Chicago Press, 1989, p.45-7; N1a,8; N1,10). Pois, ao fim e ao cabo, “citações em meu trabalho são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passante a convicção” (BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única - Obras escolhidas II*. Tradução Torres Filho, R. B. e Martins Barbosa, J. C. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.61).

⁹⁰ BENSÂID. *Marx o Intempestivo*, op. cit., p. 45 e p.61.

- ALTHUSSER, Louis. *Écrits Philosophiques et Politiques I*. Paris : Éditions Stock/IMEC, 1994,
- ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. Paris : Maspero, 1973
- AUGUSTIN, Saint. *Les Confessions*, livre XI, in *Œuvres de Saint Augustin 14, Deuxième Série : Dieu et son Œuvre, Les Confessions, Livres VIII-XIII*, texto da edição de M. Skutelle. [páginas 270-343 para o livro XI]. Perpignan : Études Augustiniennes, 1996
- BADIOU, Alain. *L'Être et l'Événement*. Paris : Seuil, 1988
- BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte, 1993
- BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses – Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Éditions Galilée, 1997
- BENJAMIN, Walter. *Paris Capitale du XIX^e siècle – Le Livre des Passages*. Paris : Éditions du Cerf, 1993
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política – Obras Escolhidas 1*. São Paulo : Brasiliense, 1985
- BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única - Obras escolhidas II*. São Paulo: Brasiliense, 1987
- BENJAMIN, Walter. “Seção N” do *Livro das Passagens*. In: *Philosophy, Aesthetics, History*. Chicago : University of Chicago Press, 1989
- BENSAÏD, Daniel. *La Discordance des Temps*. Paris : Les Éditions de la Passion, 1995
- BENSAÏD, Daniel. *Marx o Intempestivo*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1999
- BENSAÏD, Daniel. *Le Pari Mélancolique*. Paris : Fayard, 1997

- BENSAÏD, Daniel. *Résistances – Essai de Taupologie Générale*. Paris : Fayard, 2001
- BENSAÏD, Daniel. *Éloge de la politique profane*. Paris : Albin Michel, 2008
- BENSAÏD, Daniel. « Un Communisme Hypothétique - à propos de ‘l’Hypothèse Communiste’ d’Alain Badiou », in *Contretemps*. Paris : Syllepse, numéro 2, segundo trimestre 2009
- BINOCHE, Bertrand. *Les trois Sources des Philosophies de l’Histoire (1764-1798)*. Paris : PUF, 1994
- BLOCH, Ernst. *Experimentum Mundi – Question, Catégories de l’Élaboration, Praxis*. Traduction Gérard Raulet. Paris : Payot, 1981
- BLOCH, Ernst. *Sujet-Objet – Éclaircissements sur Hegel*. Traduction Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard, (1962), 1977
- BOUTON, Christophe. « Hegel et l’antinomie de l’histoire » in *Lectures de Hegel*. Paris : Le Livre de Poche, 2005
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris : PUF/ Quadriges, 1999
- DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris : PUF/Epiméthée, 2008
- DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée, 1993
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande*. Paris : Éditions Sociales, 1970
- FOUCAULT, Michel. *L’Archéologie du Savoir*. Paris : Gallimard, 1999
- DELEUZE, Gilles. *L’Ordre du Discours*. Paris: Gallimard, 1971
- DELEUZE, Gilles. *Dits et Écrits II*. Paris : Gallimard, 2001
- GRAMSCI, Antonio. *Cahiers de Prison 10, 11, 12 et 13*. Paris : Gallimard, 1978

- HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*, tomos I e II. Paris : Aubier-Montaigne, 1975 e 1983
- HEGEL, G. W. F. *Science de la Logique*, livro primeiro, tomo I, *La Doctrine de l'Être* ; livro II, tomo I, *La Doctrine de l'Essence* ; livro II, tomo II, *La Logique Subjective*. Paris : Aubier-Montaigne, 1987, 1982, 1981
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences philosophiques – I - Science de la Logique*. Traduction Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, (1970), 1994
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques II – Philosophie de la Nature*. Paris : Vrin, 2004
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III – Philosophie de l'Esprit*. Paris : Vrin, 1988
- HEGEL, G. W. F. *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris : PUF/Fondements de la Politique, 1998
- HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'Histoire*. Paris : UGE, 1965
- HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Paris : J. Vrin, 1987
- HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Éditions du Cerf, 2000
- HYPPOLITE, Jean. *Logique et Existence – Essai sur la Logique de Hegel*. Paris : PUF/ Epiméthée, 1991
- KANT, Immanuel. *La Philosophie de l'Histoire (Opuscules)*. Paris : Denoël/Gonthier, (1947), 1980
- KOJÈVE, Alexander. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard/Tel, 2000
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro : Contraponto & Loyola, 2006

- KRACAUER, Siegfried. *L'Histoire – les Avant-dernières Choses*. Paris : Éditions Stock, 2006
- LABICA, George. *Le Statut Marxiste de la Philosophie*. Paris : PUF, 1977
- LEFEBVRE, Henri. *La Fin de l'Histoire*. Paris : Minuit, 1970
- LEFEBVRE, Henri. *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres* : Tournai, Casterman, 1975
- LÉNINE, Vladimir Ilitch Oulianov. *Résumé de la Science de la Logique de Hegel dans Cahiers Philosophiques*, in *Œuvres*, tomo 38. Paris : Éditions Sociales, e Moscou : Éditions du Progrès, 1971
- LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard, 2003
- LÖWITH, Karl. “About Reason and Revolution”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Boston: Blackwell Publishing, 1942
- LUKÁCS, Georg. *Histoire et conscience de classe*. Paris : Minuit, 1960
- LUKÁCS, Georg. *Le Jeune Hegel II – sur les Rapports de la Dialectique et de l'Économie*. Paris : Gallimard, 1981
- LYOTARD, Jean-François. “Notas sobre o Capital”, In *Por que Nietzsche?* Rio de Janeiro : Achiamé, 1998
- MABILLE, Bernard. *Hegel – l'Épreuve de la Contingence*. Paris : Aubier, 1999
- MACHIAVEL, Nicola. *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, in *Œuvres Complètes*. Paris : Gallimard/Pléiade, 1986
- MALER, Henri. *Convoiter l'Impossible – l'Utopie avec Marx, Malgré Marx*. Paris : Albin Michel, 1995
- MARCUSE, Herbert. *L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité*. Paris : Gallimard, 1991

- MARCUSE, Herbert. “A Arte na Sociedade Unidimensional”. In : *Teoria da Cultura de Massa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010
- MARX, Karl. *Critique de l’État Hégélien – Manuscrit de 1843*. Paris : UGE, 1976
- MARX, Karl. *Manuscrits de 1844*. Paris : Éditions Sociales, 1972
- MARX, Karl. *Misère de la Philosophie*. Paris : Éditions Sociales, 1977
- MARX, Karl. *Philosophie*. Paris : Gallimard/Folio, 2005
- MARX, Karl. *Contribution à la Critique de l’Économie Politique*. Paris : Éditions Sociales, 1957
- MARX, Karl. *Le Capital – Critique de l’Économie Politique*, livro I, *Le Développement de la Production Capitaliste*. Paris : Éditions Sociales, 1978
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *L’Idéologie Allemande*. Paris : Éditions Sociales, 1968
- MCCUMBER, John. *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*. Evanston: Northwest University Press: 1993
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les Aventures de la Dialectique*. Paris : Gallimard, 1967
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations Inactuelles I et II*. Paris : Gallimard, 2007
- NIETZSCHE, Friedrich. *La Généalogie de la morale*. Paris: Livres de Poche, 2008
- PINKARD, Terry. « *Le Pragmatisme fut-il le Successeur de l’Idéalisme ?* ». In : *Revue Philosophie*. Paris : Minuit, 2008
- PINSON, Jean-Claude. *Hegel, le Droit et le Libéralisme*. Paris : PUF, 1989
- PIPPIN, Robert. *What is the Question for which Hegel’s Theory of Recognition is the Answer?* In *European Journal of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publisher, 2000

- RENAULT, Emmanuel. *Marx et l'Idée de Critique*. Paris, PUF, 1995
- RENAULT, Emmanuel. « Marx et sa Conception Déflationniste de la Philosophie » in *Actuel Marx*, « PARTIS/ Mouvements », número 46. Paris : PUF, 2009/2
- RENAULT, Emmanuel. « Qu'y a-t-il au juste de Dialectique dans *Le Capital* de Marx ? » in *Marx – ReLire Le Capital*. Paris: PUF, 2009
- RENAULT, Emmanuel. « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien » in *Politique et Sociétés*. Québec : Société québécoise de science politique, 2009
- RICŒUR, Paul. *Temps et Récit I e III*. Paris : Seuil, 1983 e 1985
- RORTY, Richard. « Dewey entre Hegel et Darwin ». Paris: *Rue Descartes*, número 5-6, 1992
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, in *Œuvres III*. Paris : Gallimard, (1964), 1979
- STANGUENNEC, André. « Le Dialectique, la Dialectique, les Dialectiques chez Hegel » in *Lectures de Hegel*. Paris : Le Livre de Poche, 2005
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Paris : Aubier, 1994
- VADÉE, Michel. *Marx Penseur du Possible*. Paris : L'Harmattan, 1998
- WILDT, Andreas. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cota, 1982
- ŽIŽEK, Slavoj. *Tarrying with the Negative - Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press. Durham: 1993
- ŽIŽEK, Slavoj. *Le Sujet qui Fâche - le Centre Absent de l'Ontologie Politique*. Paris : Flammarion, 2007



Justicia y Monadología: el roce entre el materialismo benjaminiano y la metafísica de Leibniz en la Crítica del Conocimiento.

Justice and Monadology: the encounter between W. Benjamin's materialism and Leibniz metaphysics in the Critique of Knowledge.

Gisela Catanzaro*

Fecha de Recepción: 16 de Mayo de 2012

Fecha de Aceptación: 23 de Mayo de 2012

CONTRAPUNTOS

Resumen: Tanto en el “Prólogo epistemocrítico” a *El origen del drama barroco alemán*, como en sus reflexiones “Sobre el concepto de historia” y el “Convolutum sobre Teoría del conocimiento y teoría del progreso” de *La obra de los pasajes*, Walter Benjamin emprendió una interrogación crítica de las prácticas cognitivas vigentes a la luz de su relación con la producción de justicia. En todas esas obras Benjamin asoció, además, tal producción de justicia en el conocimiento con la Monadología de Leibniz, llegando a concebir como una singularidad distintiva del materialismo su “principio monadológico” de lectura. ¿Cómo imaginar juntos justicia y conocimiento, materialismo y monadología? Se trata de encuentros impensados cuya lectura ensayaremos en el presente texto.

Palabras clave:

Justicia- Crítica del conocimiento- Mónada – Walter Benjamin

* Doctora en Ciencias Sociales y Licenciada en Sociología, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Investigadora Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Docente de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Correo electrónico: giselacatanzaro@gmail.com

Abstract: *In the “Epistemo-Critical Prologue” to The Origin of German Tragic Drama, as well as in his reflections “On the Concept of History” and in the “Convolute on the Theory of Knowledge and Progress” in The Arcades Project, Walter Benjamin undertook a critical examination of current cognitive practices in the light of their relationship with the production of justice. In all these writings Benjamin also associated such production of justice by knowledge with Leibniz’s Monadology, and even conceived a “monadologic principle of reading” as a distinctive singularity of Materialism. ¿In which way can one imagine, together, Justice and Knowledge, Materialism and Monadology? These are unexpected encounters which we intend to read in the following essay.*

Keywords: *Justice - Critique of Knowledge – Monad - Walter Benjamin.*

Introducción

Como se sabe, Walter Benjamin dedicó uno de sus más famosos escritos de juventud a la relación entre derecho y justicia; y la planteó como una relación contrastante. Porque si el primero es expuesto en “Para una crítica de la violencia” como un tipo de violencia –mítica- que se ejerce sobre la vida por causa del derecho mismo –es decir, para su producción o perpetuación-, la segunda aparece asociada a la interrupción del círculo mítico de la culpabilización y el castigo¹. Así, mientras el derecho emerge como el ejercicio de una práctica administrativa sobre los cuerpos vivientes, la justicia resulta incommensurable con toda administración; ella no identifica un objeto en vistas a su ordenamiento, sino que insiste en entreabrir un espacio en que pueda revelarse su complejidad no mutilada.

En la obra benjaminiana, no obstante, la referencia a la justicia excede el ámbito de la crítica del derecho, e incluso el de la política en sentido estricto. Desde su estudio

¹ Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”, *Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus, 1999.

sobre el *Trauerspiel*² hasta sus reflexiones “Sobre el concepto de historia”, Benjamin alude a ella una y otra vez en su interrogación de una práctica que aparentemente nada tendría que ver con el problema de lo justo sino tan sólo con el de lo verdadero: la práctica cognitiva. Aquí, sin embargo, la justicia *compete* al conocimiento, y, de este modo, las distintas formas de la lectura y la interpretación se constituyen como instancias que pueden ser interrogadas respecto de su relación con ella. Mejor dicho: como prácticas que resulta imprescindible interrogar respecto de su relación con la *producción* de justicia; porque si la justicia atañe, compete, al conocimiento, la pregunta por el conocimiento se constituye ante todo como una pregunta por un modo de producir. Esto es: como la crítica, el conocimiento no refiere sólo a un problema de representación, de ideas o imágenes que se tengan *sobre* un estado de cosas, sino –antes- a un modo de producción específico, que habita –de una forma singular- determinadas condiciones de la experiencia y de la práctica dominantes en un presente determinado. Así, antes de preguntar como está la obra *respecto de* las relaciones de producción dominantes, si al representarlas las aprueba o se opone a ellas - dirá Benjamin en 1936 ante la pregunta por el arte revolucionario-, habría que preguntar cómo está la obra *en* esas relaciones; es decir, cómo *produce*.³

Pero no se trata sólo de que la problemática de la justicia “competa” al conocimiento circunstancialmente y entre otras cuestiones que podrían resultar –o no- de su incumbencia. Se trata, más bien, de que el conocimiento se constituye como algo más que una posesión, deviene una *tarea* -problemática y nunca garantizada-, sólo en relación a la pregunta por su capacidad de hacer justicia. Lejos de constituir un motivo accidental o una cualidad añadida –eventualmente- al trabajo de conocer o a alguno de sus productos, a lo largo de toda la producción de Benjamin el problema del conocimiento se instituye en tanto tal –es decir, como algo problemático- a partir de una interrogación por la relación entre conocimiento y justicia⁴. Así, si en el “Prólogo epistemocrítico” que in-

² Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.

³ Benjamin, Walter, “El autor como productor”. *Ensayos - Tomo V*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

⁴ Relación que, a su vez, remite a otra tempranamente interrogada en el ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos” y luego retomada en textos como “El narrador” y “La tarea del traductor”: la relación entre justicia y lenguaje. Al respecto de esta relación en Benjamin, se puede con-

introduce *El origen del drama barroco alemán* se trata de determinar y exponer las relaciones del conocimiento tanto con el proceder “develador” de la ciencia -que conoce en tanto es capaz de anular el secreto de lo conocido-, como con el proceder expresivo -que busca hacerle justicia a aquello que se ha revelado-⁵, la “justicia pendiente” en el conocimiento reaparece en las reflexiones “Sobre el concepto de historia” bajo la forma de una crítica tanto de la empatía historicista -que aprende identidades intactas en vistas a su presentificación- como del universalismo progresista y teleológico -que las aprende en tanto momentos de un devenir continuo orientado por un sentido-.

La continuidad sugerida por esta persistencia en la interrogación de las prácticas cognitivas vigentes a la luz de su relación con la producción de justicia podría resultar algo forzada si recordamos que, mientras en el primero de aquellos textos la posibilidad de justicia parece jugarse en el campo del idealismo para darse como tarea la expresión de las ideas y la salvación de los fenómenos, es en nombre del materialismo que -en el segundo- Benjamin reclama la interrupción de la violencia cognitiva perpetuada en un método y una noción de historia universal herederos de aquel idealismo. Pero más llamativo aún resulta el hecho de que una importante referencia común a ambas obras sea Leibniz, en particular: su monadología, que aparece asociada a la pregunta por un conocimiento capaz de hacer justicia a lo conocido no sólo allí donde -contra el empirismo y la razón científica- el primer movimiento de Benjamin consiste en reivindicar a la idea en detrimento del concepto, sino también allí donde, recuperando aportes de las vanguardias estéticas para el materialismo, bosqueja formas cognitivas alternativas. ¿Cómo es esto posible? ¿De qué modo -o modos- podrían relacionarse una crítica del conocimiento y un conocimiento crítico con aquella figura del gran idealismo, y qué perfiles de la monadología salen a la luz en el encuentro de Leibniz con Benjamin? Pero antes -y otra vez-: ¿en qué sentido cabría hablar -a propósito de Benjamin- de un *problema del conocimiento* y por qué estaría la justicia involucrada en esa problematicidad?

sultar la introducción de Pablo Oyarzún a Benjamin, Walter, *El Narrador*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.

⁵ “la verdad no es un develamiento que anula el secreto sino una revelación que le hace justicia” Benjamin, W., *El origen...*, *op. cit.*, p. 13.

Benjamin y el problema del conocimiento

Como ya sugerimos, que el conocimiento resulte problemático significa ante todo, para Benjamin, que cabe tan poco contar con su existencia, descontarla, como confiar en él bajo el modo de su presencia actual. Como algo predominante en el presente, el conocimiento es fundamentalmente violencia; como tarea, algo no garantizado ni garantizable, y a propósito del cual vale lo mismo que en los “Apuntes sobre el concepto de historia” se comenta sobre el advenimiento de la “humanidad redimida”: quien inquiera “cuándo se puede contar con él, plantea preguntas para las cuales no hay respuesta”.⁶ Así, no se trata de fundamentar un método con el que podamos contar de una buena vez para –¡finalmente!- hacer justicia a lo conocido, sino de formular la crítica de El Método en tanto camino más o menos garantizado. Y es por esta razón que, aún cuando en la pregunta “¿en qué condiciones resulta algo legible?” podrían escucharse resonancias de una epistemología crítica en sentido kantiano, tal como es planteado por Benjamin, el problema del conocimiento no se deja traducir en una pregunta hipotética y estrictamente epistemológica por las condiciones de posibilidad de un conocimiento “justo”. Antes bien, esa interrogación se hace efectiva sólo como *crítica* de una injusticia presente y metodológicamente perpetuada. Dicho de otro modo: la pregunta por la justicia en el conocimiento o por la capacidad del conocimiento de hacer justicia no tiene como horizonte la institución de un nuevo fundamento o de un conjunto de requisitos que –de cumplirse- lo garantizarían, sino que se trataría de un enunciado con el cual se pone en tela de juicio una pretensión vigente: la pretensión de verdad. Como señala Pablo Oyarzún⁷, ese enunciado acepta únicamente una formulación negativa: si el conocimiento no hace justicia a la materia cognoscible no puede reclamar para sí la verdad.

Conocimiento problemático significa, así, “pesimismo en toda la línea” y suspensión de la búsqueda de garantías, o bien: interrupción de la confianza en la legibilidad de los fenómenos. Pero no tanto de la confianza “en general”, como de esa robusta confianza

⁶ Benjamin, Walter, “Apuntes sobre el concepto de historia”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS/LOM, 1996, p. 75.

⁷ Oyarzún Robles, Pablo, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, *La dialéctica en suspenso*, op. cit..

dominante en la legibilidad de fenómenos pasivos y a la mano que la razón científica imagina “esperando” a la llegada del investigador casto y dispuesto a apropiarse de ellos en su verdad con métodos apropiados y disponibles. El *problema* del conocimiento se expone, entonces, ante todo como una interrogación situada de este último tipo de legibilidad, tanto en lo que respecta a la materia cognoscible a la que se refiere como a la experiencia subjetiva que está en la base de esta práctica de lectura. Para el caso del estudio sobre el *Trauerspiel* y de las reflexiones “Sobre el concepto de historia”: se expone interrogando esa actitud que descuenta la existencia, acumulabilidad y disponibilidad de un conocimiento presuntamente objetivo e identificado sin más con la verdad.

En esa identificación Benjamin lee la marca de una violencia actual, la violencia de un mundo reducido a objeto adecuado de la posesión, administración e intercambio. De allí que uno de los primeros movimientos de la crítica en *El origen del drama barroco alemán* consista en volver a trazar precisamente *esa* distancia, la distancia entre conocimiento y verdad,

“El método, que para el conocimiento es un camino que le permite alcanzar el objeto de la posesión (aunque sea a costa de engendrarlo en la conciencia), para la verdad consiste en la exposición de sí misma y, por tanto, es algo dado con ella en cuanto forma. Esta forma no pertenece a una correlación interior a la conciencia, como sucede con la metodología del conocimiento, sino a un ser”⁸,

distancia que, a su vez, se despliega sobre una segunda distinción entre la idea y el concepto, y que Benjamin vuelve a trazar apelando -antes que a Kant y a la problemática epistemológica de la “adquisición de conocimientos”- a sistemas filosóficos “cuyo contenido cognoscitivo hace mucho tiempo que perdió toda relación con la ciencia” pero que retienen “una de las más profundas intensiones de la filosofía en su forma original”.⁹

⁸ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 11-12.

⁹ *Ibidem*, p. 14.

¿Qué pretenden mostrar esas diferenciaciones y contrastes? ¿Se trata acaso de recuperar dimensiones absolutas? ¿O incluso de postular como vías alternativas la exposición de la verdad en el medio de la idea o la captura conceptual del conocimiento? ¿Se nos estará invitando a realizar una suerte de elección entre un pasado idealista irremisiblemente arcaico y un presente sin salida del que sólo cabría desertar? Benjamin vuelve a trazar la distancia entre conocimiento y verdad –decimos– pero menos con el ánimo pragmático de dispensar al conocimiento del problema de la verdad, que con la intención de exponer el sustrato experiencial del conocimiento vigente, así como sus afinidades con la socialmente imperante lógica de la posesión y la serie de renunciaciones que esto supone. El conocimiento, cuyo objeto tiene que ser poseído por la conciencia –leemos en *El origen del drama barroco alemán*– “queda marcado por el carácter de cosa poseída” y se convierte él mismo en “un haber”¹⁰. Con relación a esta posesión, “la exposición viene a ser secundaria” aún allí donde “la eliminación total del problema de la exposición” todavía no ha llegado a ser considerada como “el signo distintivo del conocimiento genuino”. Cuanto más esto sucede –con el avance de las matemáticas– “tanto más decisivamente se manifiesta la renuncia (del conocimiento) al dominio de la verdad, intencionado por los lenguajes”¹¹.

¿Podría acaso el lenguaje decir la verdad?¹² Y ¿podría el pensamiento aceptar, sin más, la renuncia del conocimiento a aquello que los lenguajes –de un modo tenue y no en su forma dominante, insistiría Benjamin– no han dejado de anunciar? ¿O lo que estará en juego será, más bien, una suerte de redención en la cual el conocimiento, como los lenguajes mismos, se vuelva legible en sus extremos, discontinuidades¹³ y escisiones

¹⁰ *Ibidem*, p. 11.

¹¹ *Ibidem*, p. 9.

¹² La cuestión remite, en todo caso, a una concepción muy particular del lenguaje, aludida más adelante en este mismo artículo. Se puede encontrar un muy sugerente abordaje de este tema en el libro que Elizabeth Coollingwood-Selby dedica a la interpretación del ensayo de Benjamin “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”: Coollingwood-Selby, Elizabeth, *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1997.

¹³ “Cuanto más escrupulosamente la teoría del conocimiento científico investiga las distintas disciplinas, tanto más claramente se manifiesta la incoherencia metodológica de éstas [...] Considerar esta incoherencia como accidental es uno de los rasgos menos filosóficos de esa teoría de la ciencia que en sus investi-

internas para exponerse también él como un campo de fuerzas en tensión? En favor de una exposición semejante es –como sostendremos a continuación– que Benjamin apela a la enigmática noción de idea, tensada entre el concepto y la mónada leibniziana.

Idea y Monadología. Breve digresión sobre la lectura

“La idea es una mónada.”¹⁴

Las ideas –señala Benjamin en su “Prólogo epistemocrítico”– no son ni las leyes ni los conceptos de las cosas. A diferencia de éstos, las ideas no tienen ninguna pretensión de subsumir un cierto número de fenómenos ni de representarlos a partir de lo que tienen en común. Ellas no determinan ninguna clase, ni están constituidas por agregados de reglas; no se refieren a un mundo empírico y no representan a un objeto para un sujeto. “[S]on ellas mismas entidades”¹⁵, y su “estructura, plasmada por el contraste de su inalienable aislamiento con la totalidad, es monadológica [...] La idea es una mónada; lo cual quiere decir, en pocas palabras: cada idea contiene la imagen del mundo. Y su exposición impone como tarea nada menos que dibujar esta imagen abreviada del mundo”.¹⁶

gaciones no toma como punto de partida las disciplinas particulares, sino postulados supuestamente filosóficos. Pero tal discontinuidad del método científico, muy lejos de determinar un estadio inferior y provisional del conocimiento, podría, por el contrario, promover positivamente la teoría de éste, si no se interpusiera la presunción de aprehender la verdad [...] mediante una integración enciclopédica de los conocimientos” Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 15. En la década de 1960 Theodor Adorno realizará un comentario similar a propósito de la pretensión de unificación de la ciencia y la anulación científica de sus discontinuidades internas en su introducción a la publicación del debate sobre “La lógica de las ciencias sociales” acontecido en octubre de 1961 en Alemania. El ideal de continuidad del método científico “engaña acerca del abismo existente entre lo universal y lo particular” y “la unificación de la ciencia desplaza la contradictoriedad de su objeto”, sostiene en esa ocasión, donde el nombre de Leibniz también es invocado pero, precisamente, a favor de ese mismo ideal de continuidad. Adorno, Theodor, “Introducción”, *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 27.

¹⁴ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 31.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁶ *Ibidem*, p. 31.

Como en el *Discurso de metafísica* -donde Leibniz todavía no las llama de este modo- y en la *Monadología*, las mónadas se caracterizan por su aislamiento (recíproco¹⁷ y en relación a lo corpóreo) y porque, no obstante, en su unidad sin ventanas, cada una “expresa todo el universo”¹⁸. Aislamiento, unidad y expresión de la totalidad, caracterizarían entonces, en tanto mónada, a esa idea que Benjamin hace contrastar con el concepto. Pero para pensar en qué podría consistir esa “expresión del todo” sería preciso pensar –antes- de qué aislamiento, unidad, totalidad y contraste se trata. ¿O no cabría sospechar que la equivalencia entre estos textos, que dice que algo pasa en uno *como* sucede en el otro, dice muy poco respecto de lo que esos elementos - aislamiento, unidad y contraste - son en cada caso -o incluso reunidos, pero por una lógica que no necesariamente debe ser la de la equivalencia-?

He aquí, precisamente, un problema de lectura, que surge como tal problema cuando no se asume *a priori* la inocencia de la pregunta por lo que las cosas tienen en común ¿Debemos leer a la mónada leibniziana en *El origen del drama barroco alemán* como el espejo en el cual la identidad de la idea benjaminiana se reconoce –y se reconoce como una identidad-? ¿Cabe preguntar si –o cuánto- esta última se parece a la mónada de Leibniz o viceversa? Sostuvimos más arriba que suspender la vigencia de este tipo de legibilidad e interrogación “normales” constituía uno de los nervios del problema del conocimiento benjaminianamente concebido, problema que Benjamin busca mantener abierto mostrando sus supuestos, pero también leyendo de otro modo. ¿De qué modo? De un modo que, para limitarnos a este caso, no esté orientado a proporcionar respuestas a la pregunta por la semejanza o la filiación entre textos diversos, no porque se niegue a leer juntas obras distantes sino porque, cuando lee, lo que *hace* es otra cosa: algo que a lo largo de su vida Benjamin llamó de distintas formas -redención, salvación, justicia- y que a veces recibe un nombre a nuestro entender particularmente propicio: rescate.

¹⁷ “Una sustancia particular no actúa jamás sobre una sustancia particular ni recibe tampoco acción de ella” Leibniz, Gottfried W., “Discurso de metafísica”, *Monadología - Discurso de metafísica – Profesión de fe del filósofo*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 82. “Las mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas.” Leibniz, G. W., “Monadología”, *op. cit.*, p. 23. Por su parte, Benjamin habla de la “estructura discontinua del mundo de las ideas.” Benjamin, W., *El origen...*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸ Leibniz, G. W., “Monadología”, *op. cit.*, p. 41 y “Discurso de metafísica”, *op. cit.*, p. 82, entre otros.

“La diferenciación en conceptos quedará a salvo de cualquier sospecha de bizantinismo destructivo siempre que se proponga el rescate de los fenómenos en ideas: el salvar los fenómenos platónico”¹⁹, sostiene en el texto que estamos considerando y que se engarza con otro, escrito casi diez años después, y en el que se lee: “Objeto de la historia es aquél a propósito del cual el conocimiento es realizado como rescate.”²⁰ Antes que una lectura identificadora que busque equivalencias y descarte diferencias, pero antes –también– que una opción entre el conocimiento identificador y algo exterior a él, lo que estos enunciados reclaman, parecería ser una suerte de torsión interna en el conocimiento; una mutación, por la cual los componentes de esa práctica no sean sencillamente sustituidos por otros sino que –como veremos enseguida a propósito de la destrucción asociada a la labor del concepto – se combinen de otra forma. Pero una forma en la cual mute –también– la naturaleza de aquello que puede ser conocido. Leer, conocer, como una operación de rescate no es lectura de cualquier cosa –es decir, de *todas* las cosas en su equivalencia de meras cosas, indistintas–, sino particularmente de *eso* caduco, fenecido, que reclama ser rescatado, y que para poder ser leído debe ser hecho saltar del curso en el que se inscribe. *Eso* –y sólo eso– es lo que para Benjamin puede considerarse como un (genuino) objeto de conocimiento, y es eso a lo que nos gustaría llamar un “objeto benjaminiano”. Pues bien, nada más y nada menos que un objeto semejante resulta ser, en estos textos, la metafísica de Leibniz, de la que Benjamin “hace saltar” la mónada.

En *El origen del drama barroco alemán* la mónada leibniziana no es, en efecto, un espejo añejo que se recupera para verse en él. Es, antes bien, lo que podríamos llamar “el efecto de una operación de rescate”, operación que sólo “salva” a los objetos –en este caso: la mónada– a través de una construcción en la que está presupuesta su destrucción como una identidad y –aquí– como parte de un sistema. La pregunta, la nuestra, en cualquier caso, no es si la idea benjaminiana se parece a la mónada leibniziana o vi-

¹⁹ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 16.

²⁰ Benjamin, W., “Convoluto N - La obra de los pasajes”, *La dialéctica...*, op. cit., p. 151.

ceversa, sino a qué nueva vida puede dar lugar, póstumamente, una lectura que se resista a *aggiornar* contenidos considerados caducos y se deje extrañar por ellos, pero no en su pretensión sistemática ni en su linaje reclamado y reconocido, sino en lo que ellos tienen de desquicio, de no comprenderse a sí mismos –como escribía Adorno en su *Dialéctica negativa*-. Una lectura, dicho de otro modo, que vuelve a asombrarse por lo que los textos que le “salen al paso”²¹ traen de destellante, sin someterse a la tradición familiarizante que querría acogerlos como uno de sus retoños, ni a la intención que querría gobernarlos.

La mónada leibniziana en *El origen del drama barroco alemán* y en las reflexiones de Benjamin a propósito de la historia es un objeto benjaminiano, es decir, no algo recuperado “en sí”, como identidad “intacta”, conservado para el presente “tal como fue”²² y evocado como memorable antepasado ilustre, sino el producto de una destrucción/construcción con la cual, a su vez, Benjamin intenta salvar al conocimiento, redimirlo, rescatarlo de su destino de dominio. Pero no podemos asumir que esto suceda exactamente del mismo modo en los diversos textos que hemos mencionado; y así, si más adelante nos detendremos en las disposición de los elementos que, en las reflexiones sobre la historia y *La obra de los pasajes*, permite rescatar a la monadología leyéndola como una consigna de lectura antes que como una ontología, es decir: leyendo a lo monadológico como un “principio constructivo” de cuya existencia depende la diferencia específica del materialismo, se trata ahora de analizar de qué modo es leída la mónada-idea en el estudio sobre el *Trauerspiel* y cómo participa a su vez lo rescatado en esa mutación interna del conocimiento.

²¹ Benjamin utiliza esta expresión en *La obra de los pasajes* para referirse a la reformulación de la materia cognoscible que tiene en mente. “El giro copernicano de la visión histórica es éste: se consideró que el punto fijo era lo “sido” y se vio al presente empeñado en dirigir el conocimiento, por tanteos, a esta fijeza. Ahora debe invertirse esta relación, y volverse lo sido [...] ocurrencia invasora de la conciencia despertada [...] Los hechos se convierten en algo que acaba de salirnos al paso, establecerlos es el asunto del recuerdo”. Citado por Pablo Oyarzún en “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, *op. cit.*, p. 19.

²² Una cuestión genuinamente metodológica, dice Benjamin, ignorada por “el credo científico” de muchos investigadores, consistiría en “deliberar si la pregunta ‘¿Cómo fue realmente?’ es científicamente susceptible no tanto de ser respondida como de ser formulada.” Benjamin, W., *El origen...*, *op. cit.*, p. 24.

Idea y monadología – La mónada en *El origen del drama barroco alemán*

“La idea es una mónada”²³, esto es, en primer lugar, algo que sólo se manifiesta como una multiplicidad en tensión y que se descubre mediante la total inmersión en los extremos. La idea es una mónada: ella “puede ser descripta como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante.”²⁴ Lo extremo es consustancial a la idea-mónada, pero como singularidad y no como caso de una misma generalidad que contendría a todos de su especie en sus propios límites. Así, si lo extremo es consustancial a la idea-mónada, los extremos no son partes de un continuo del que se pueda decir que ellas constituyan las manifestaciones. Todas las imágenes que Benjamin reúne en torno a la idea-mónada remiten a colectivos que no incluyen partes: “constelación”²⁵, “velamen”²⁶, “trenza”²⁷. Las estrellas, las velas y los cabellos pueden estar en estos colectivos sin que, en sí mismos, éstos sean más que cierta disposición de cercanías y lejanías entre aquellos, a quienes se refieren sin borrar las brechas que los separan. La unidad de la idea-mónada no es, así, ni la de lo uno-simple-homogéneamente presente ni la de lo idéntico que se reconoce como lo mismo en todas sus partes. Antes bien, la idea-mónada nombra (es el nombre de) ciertos elementos, relaciones y discontinuidades determinados, y carece de partes por cuanto sólo existe como “configuración”, o, como señala Sonia Arribas, “su ser es estructural, es decir, consiste en la *forma* o disposición virtual que los extremos adquieren entre sí.”²⁸

²³ *Ibidem*, p. 31.

²⁴ *Ibidem*, p. 17.

²⁵ En *El origen del drama barroco alemán* (op. cit., pp. 16 y 17), en los fragmentos “Sobre el concepto de historia” (op. cit., pp. 65, 92, 106), en el “Convolutio N” (*La dialéctica en suspenso*, op. cit., pp. 121 y 130), entre otros fragmentos.

²⁶ En el “Convolutio N” (op. cit., p. 145).

²⁷ En los “Apuntes sobre el concepto de historia” (*La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 78).

²⁸ “La idea consiste en una articulación inmanente —(idea-objetos), (amante-amado)— que subsiste sólo en tanto que división o dualidad, no como unidad. La idea (del barroco) no existe más allá de los elementos que la componen. Se estudia mediante la concentrada atención a cada uno de éstos. Es decir, no en sí misma, sino sólo exclusivamente en la configuración de los elementos concretos que la forman [...] La idea es la imposibilidad de la unidad. El concepto sí tiene que ver con la unidad: se da una definición unificante de rasgos generales, que luego pueden ser cuestionados cuando no se corresponden con una supuesta realidad. La verdad de la idea, por el contrario, es incuestionable porque no es más que la estruc-

“La idea es una mónada: en ella reposa, preestablecida, la representación de los fenómenos como en su interpretación objetiva.”²⁹ La idea-mónada está aislada. Al igual que en el caso de los fenómenos y su estructura³⁰, pertenece a una esfera radicalmente heterogénea a lo por ella aprehendido. Pero, a pesar de estar aislada, ella “asume la serie de las manifestaciones históricas”³¹: constituye su *interpretación objetiva*. ¿De qué modo podría lo objetivo singularizar a la práctica interpretativa, usualmente concebida como el espacio de mayor libertad subjetiva? Lo objetivo puntualiza, entre otras cosas, que esa interpretación está constituida enteramente por elementos y relaciones, “momentos de la observación” sobre los cuales se obliga al lector a detenerse, sin intentar entusiasmarlo ni motivarlo³². Esta interpretación de los fenómenos que es la idea-mónada no comienza -por consiguiente- preguntando por el -ni presuponiendo un- sentido subjetivamente relevante de los elementos, ni su valor se define -tampoco- por los efectos de lectura que pudiera producir. Sin embargo, no se trata de un borramiento del sujeto, sino más bien de una suspensión de la unilateralidad de su interés, por la cual esa unilateralidad se pone de manifiesto y se vuelve pasible de crítica, tal como -en la obra

tura diferencial entre los extremos [...] La idea es la división de los elementos, emplazados entre sí de un modo u otro: este de un modo u otro, los campos de fuerzas que ellos mismos configuran, son su verdad.” Arribas, Sonia, “La representación del sujeto barroco como campos de fuerzas en Walter Benjamin”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, año VI, 37 (marzo 2011). <http://www.revistadefilosofia.com>

²⁹ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 31.

³⁰ Althusser, Louis, “Sobre la dialéctica materialista”, *La revolución teórica de Marx*, México D. F., Siglo XXI, 1999.

³¹ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 29.

³² “Mientras que el hablante apoya con su voz y con los gestos las frases aisladas, incluso allí donde no podrían sostenerse por sí mismas, y con pone con ellas una sucesión de pensamientos a menudo vacilante y vaga [...] es propio de la escritura detenerse y comenzar desde el principio a cada frase. La forma de la exposición contemplativa, más que cualquier otra, tiene que ajustarse a este principio. Pues su objetivo no es arrebatarse al lector, ni tampoco entusiasmarlo. Sólo está segura de sí misma cuando *lo obliga a detenerse en los momentos de la observación*.” Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 11. (El subrayado es nuestro). Esta idea recibirá otra formulación -que insiste en la interrupción de las expectativas e intenciones subjetivas- unos años más tarde: “Yo no tengo nada que decir, sólo que mostrar” Benjamin, W., “Convolutio N”, op. cit., p. 117. En ambos fragmentos queda explícita, por lo demás, la crítica de Benjamin (muy presente en sus textos inspirados en Brecht) al momento épico -y subjetivista- de la narrativa más convencional, crítica que -como veremos en el último apartado- constituye un elemento clave en su concepción materialista/monadológica de la historia.

de Benjamin- sucede a menudo a propósito de la noción de comunicación³³. La interpretación objetiva no está definida a los fines de la comunicación entre los sujetos ni en ella. La idea-mónada representa a los fenómenos sin dar una definición unificante de rasgos generales útil a los fines del intercambio comunicativo, y por eso insiste Benjamin en que, aún cuando esta interpretación objetiva refiere a “algo de naturaleza lingüística [...] es todo lo contrario de cualquier tipo de comunicación dirigida hacia afuera”³⁴, algo que tiene que ver con la “dimensión simbólica” de la palabra.

La idea-mónada representa a los fenómenos, pero menos poniéndolos a disposición de los sujetos tal como los encuentra, que plasmándolos, volviéndolos legibles a partir de –como- una cierta ordenación de elementos disonantes que, en tanto tales, surgen de una destrucción de la “falsa unidad” del fenómeno. Esa falsa unidad, que es la del objeto en tanto aferrable y en tanto mero objeto del intercambio intersubjetivo, es disuelta en el proceso de la interpretación que, entonces, no debe a la unidad del objeto sino más bien a su descomposición, su propia objetividad. Así, si la idea-mónada en tanto interpretación objetiva de los fenómenos es una *ordenación* de elementos fenoménicos aislados (salvados), esa ordenación supone la *destrucción*.

Ahora bien, es precisamente una destrucción de identidades especulares semejantes, identidades pasibles del maniqueísmo del “o bien... o bien” lo que Benjamin produce aquí, también, a propósito de la misma idea-mónada y el concepto, los cuales no obstante, en una primera lectura, sólo parecerían exteriormente enfrentados:

“La idea asume la serie de las manifestaciones históricas pero no para construir una unidad a partir de ellas, ni mucho menos para extraer de ellas algo común. Entre la relación de lo singular con la idea y la rela-

³³ “¿Qué ‘dice’ una obra literaria? ¿Qué comunica? Muy poco a aquel que la comprende. Su razón de ser fundamental no es la comunicación ni la afirmación. Y sin embargo la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir una comunicación, es decir, algo que carece de importancia. Y este es en definitiva el signo característico de una mala traducción [...] que es una transmisión inexacta de un contenido no esencial. Y en esto quedará, mientras la traducción no tenga más propósito que servir al lector.” Benjamin, W., “La tarea del traductor”, *Ensayos escogidos*, México D. F., Ediciones Coyoacán, 2001, p. 77.

³⁴ Benjamin, W., *El origen...*, *op. cit.*, p. 19.

ción de lo singular con el concepto no cabe ninguna analogía; en el segundo caso cae bajo el concepto y sigue siendo lo que era (singularidad); en el primero, está en la idea y llega a ser lo que no era (totalidad). En esto consiste su ‘salvación’ platónica”.³⁵

Idea y concepto participan de dos lógicas inconmensurables entre sí. De un modo semejante a lo sostenido por Benjamin a propósito de la crítica inmanente de la obra de arte en su trabajo sobre el romanticismo alemán, donde la crítica “disuelve la forma para transfigurar la obra singular en obra de arte absoluta, para romantizarla”³⁶, sin que este trabajo consista en “la reflexión sobre un producto, que no podría esencialmente transformarlo [...] sino en el despliegue de la reflexión en el producto” siendo “el sujeto de la reflexión” “el producto artístico mismo”³⁷, en el “Prologo epistemocrítico” leemos que al *participar* lo singular en la idea se produce un “llamear de la envoltura del objeto”, “una combustión”³⁸ por la cual los fenómenos van más allá de sí mismos y revelan sus secretas disposiciones, se potencian y a la vez se convierten en algo que no eran ya. Al caer bajo el concepto, en cambio, lo singular se convierte en mero objeto de una operación de captura, que lo desvela sin permitirle revelarse, ni “transformarse esencialmente”³⁹. Parecidos a monolitos autosuficientes, idea y concepto sólo parecerían dejar lugar, entre sí, para el abismo.

Y, sin embargo, no sólo no hay manifestación de las ideas con independencia de todo trabajo conceptual, pues “las ideas no se manifiestan en sí mismas sino sólo y exclusivamente a través de una ordenación, en el concepto, de elementos pertenecientes al orden de las cosas”⁴⁰, sino que –como ya anticipamos– tampoco hay “interpretación objetiva” de los fenómenos al margen de la labor destructiva del concepto, pues

³⁵ *Ibidem*, p. 28-29.

³⁶ Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 1988, p. 124.

³⁷ *Ibidem*, p. 101.

³⁸ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 14.

³⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 16.

“Los fenómenos no entran en el reino de las ideas íntegros (es decir, en su existencia empírica, mixta de apariencias), sino sólo en sus elementos salvados. Se despojan de su falsa unidad a fin de participar, divididos, de la genuina unidad de la verdad. En esta división suya, los fenómenos quedan subordinados a los conceptos, que son los que llevan a cabo la descomposición de las cosas en sus elementos constitutivos [...] Gracias a su papel de mediadores, los conceptos permiten a los fenómenos participar del ser de las ideas. Y esta misma función mediadora los vuelve aptos para otra tarea de la filosofía, igualmente primordial: la exposición de las ideas”⁴¹

¿Qué ha sucedido, entonces? Benjamin habla de una cierta modalidad de la crítica, de la reflexión, de una participación en la idea, por las cuales –en medio de las cuales– se produce una mutación de la materia cognoscible. Pero no es sólo el fenómeno sino el concepto mismo el que aquí “ha mutado”. Es el concepto mismo el que, ahora, se revela escindido entre una práctica destructiva de división, corte, ruptura, de “extinción de la mera empiria”⁴², una práctica destructiva que “redime” al descomponer las falsas unidades, y aquello que una pretensión de “objetividad” mal entendida lo condena a ser: un trabajo de apropiación de una realidad cuya transformación se evita, y al servicio del cual, realizándolo, el concepto –y con él el conocimiento– “manifiesta su renuncia al dominio de la verdad intencionado por los lenguajes.”⁴³ Pero esta exposición del con-

⁴¹ *Ibidem*

⁴² “Dado que la tarea del filósofo consiste en ejercitarse en trazar una descripción del mundo de las ideas, de tal modo que el mundo empírico se adentre en él espontáneamente hasta llegar a disolverse en su interior, el filósofo ocupa una posición intermedia entre la del investigador y el artista, y más elevada que ambas. El artista traza una imagen en miniatura del mundo de las ideas [...] El investigador organiza el mundo con vistas a su dispersión en el dominio de la idea, al dividirlo desde dentro en el concepto. Él comparte con el filósofo el interés en la extinción de la mera empiria, mientras que el artista comparte con el filósofo la tarea de la exposición.” *Ibidem*, p. 14.

⁴³ *Ibidem*, p. 9. Se hace necesaria aquí una precisión, porque, como ya insinuamos más arriba: ¿de qué modo cabría entender esa intención de los lenguajes al dominio de la verdad? ¿Podrían acaso para Benjamin los lenguajes *decirla*, decir el ser, y decirlo plenamente, al modo de la enunciación presente de una presencia? Según la teoría benjaminiana del lenguaje, las lenguas profanas, históricas, las lenguas de los hombres, expresan una doble escisión: por una parte, en tanto conocimiento extrínseco, respecto al len-

cepto en su división inmanente pone de manifiesto que el contraste entre la idea-mónada y el concepto mismo no premeditaba, entonces, una sustitución, un reemplazo, una superación del segundo por la primera. Al servicio de la crítica inmanente, ese contraste se orienta, en cambio, a un movimiento por el cual el concepto, su trabajo específico, pueda ser reformulado y, en tanto reformulado, recuperado como esencial.

Si el concepto divide, esa división que el concepto opera no se agota necesariamente en procesos identificatorios, de producción de unidades idénticas a la mano de un sujeto igualmente idéntico. Al servicio de la *descomposición* de esas mismas unidades, la labor destructiva del concepto se orienta a la producción de justicia, por cuanto la frágil posibilidad de justicia –a diferencia del derecho, decíamos al comienzo- se asocia “al arte de la interrupción” del círculo del reconocimiento y no a su perpetuación. Si hasta aquí –antes de la crítica inmanente del concepto, de su participación en la idea- sólo podíamos reconocer en el concepto una identidad coherente, de una sola pieza y unívocamente orientada a la reproducción de una injusticia concomitante a la preservación de fenómenos intactos, mediante la exposición de la división desfigurante que el concepto produce, éste puede revelar su propia división interna, revelarse –también él- como constelación saturada de tensiones, y, así, revelar “su secreto índice hacia la redención”, en la que sólo como dividido algo puede también ser salvado.⁴⁴

guaje divino, por otra parte -y por ello mismo-, la escisión entre los hombres y la naturaleza. Las lenguas humanas no dicen plenamente el ser, al que sólo pueden invocar, en el nombre. De allí que sólo una concepción mística del lenguaje pueda sostener la identidad entre ser y lenguaje para el mundo profano, una identidad que la “concepción burguesa de la lengua” niega pero que subsiste en la lógica de la intercambiabilidad universal de los signos por las cosas que al mismo tiempo consagra. Según Benjamin, ambas concepciones constituyen los polos del abismo sobre el cual la teoría del lenguaje debe mantenerse suspendida, sin caer en él. Y en esa teoría, la palabra, que no se limita a ser signo de la cosa, no dice tampoco el ser, sino que aparece, más bien, como llamada a algo que está ausente para propiciar su advenimiento. Así, es en la constelación de la cita, del encuentro fugaz entre entidades heterogéneas y no plenamente presentes, que Benjamin menta una “intención” -que no es posesión ni decir positivo- de los lenguajes a la verdad: en los lenguajes se expresa una intención de verdad, pero no como posesión actual o eventual, sino como alusión y llamado, convocatoria a que comparezca aquello que no está plenamente presente, que se nos ha escapado y que, lejos de ser el objeto de nuestra posesión, tiene un cierto poder sobre nosotros, quienes –como señala Elizabeth Collinwood Selby- nos vemos forzados a llamarlo perpetuamente.

⁴⁴ “Las ideas son constelaciones eternas y, al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones, los fenómenos quedan divididos y salvados al mismo tiempo. Y esos elementos que el concepto se encar-

Ahora bien, la exposición de la división interna del concepto, tanto como la interpretación objetiva de los fenómenos que interesa a Benjamin, tienen como condición poner en primer plano la discontinuidad: es el gesto extremo de postular “el inalienable aislamiento con la totalidad”⁴⁵ de la mónada, la insistencia en la incomunicación, lo que Benjamin “hace saltar” de la monadología de Leibniz. Lo que allí resulta “vital”, no es lo que *hace sistema* y consigue conciliar la naturaleza de las individualidades y la del todo y a éstos entre sí, no es el lado del argumento racional por el que todo “marcha bien” y el todo marcha -y marcha precisamente porque se concatenan identidades internamente armónicas, expresivas de un principio interno simple, y armonía universal. Lo vital de la monadología –que el materialismo debe aferrar, trastocándose a sí mismo en tanto doctrina de las leyes del *decurso* histórico- es el lado desquiciado que, en el medio de un sistema, señala los baches del continuo, percatándose así de lo que está en riesgo, de lo que peligra, si –como querría- todo marcha demasiado bien: la autonomía y singularidad de las individualidades.

Por eso “vital” es, también, que todo esto suceda “en medio de un sistema”, es decir, allí donde el pensamiento no se ha consagrado a la celebración del fragmento en sustitución de un pensamiento del todo, sino donde, pensando la eficacia del todo, se topa con sus discontinuidades, imposibilidades, violencias, peligros. Y esto, porque la filosofía reclamada por Benjamin es menos la que acepta renunciar a pensar la totalidad que la que asume la tarea de dejar de celebrarla; tarea que impone exigencias al estilo filosófico enunciadas casi al comienzo de *El origen del drama barroco alemán*: “el arte de la interrupción en contraste con el encadenamiento de la deducción; la tenacidad del tratado, en contraste con el gesto del fragmento; la repetición de los motivos, en contraste con el universalismo superficial; y la plenitud de la positividad concentrada, en contraste con la polémica refutadora.”⁴⁶

ga de redimir de los fenómenos se manifiestan más claramente en los extremos. La idea puede ser descrita como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante.” Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 17.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 14-15.

Pero todo lo anterior sugiere que la idea-mónada no “expresa” al mundo porque se integre armónicamente al todo como uno de los (hegelianos) momentos de su devenir, o porque la totalidad misma pueda deducirse, en el curso de un razonamiento continuo y sin lagunas, a partir de ella. Si, como hemos intentado mostrar a partir del texto benjaminiano, su unidad no es caracterizada como unidad de una identidad positiva y expresiva de un mismo principio interno sino como unidad de lo complejo, estructura de relaciones, constelación de tensiones; si, como hemos observado luego, lo que se juega en su aislamiento no es una pureza funcional a la lógica de la sustitución (la sustitución y superación -en este caso- del concepto, como podría proponerse desde una lógica reaccionaria que concibiera a este último como degeneración a ser revertida “retornando” a la idea), ni sigue tampoco la lógica de la autosuficiencia (las ideas necesitan de los conceptos y de los fenómenos para expresarse), la idea-mónada no “contiene la imagen del mundo” porque exprese, en su propia identidad plena y autosuficiente, la identidad del todo, y al todo como una identidad que -a su vez- la acogería a ella en tanto momento suyo. Ella constituye -en cambio- una “imagen abreviada” de la totalidad porque en su propia estructura discontinua y dislocada, escindida y tensionada, se pone de manifiesto, como en una abreviatura, lo que hay de falso y de violencia en aquella pretensión de continuidad, armonía y plenitud autosuficiente que no ha dejado de triunfar.

Materialismo y monadología

“El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada”⁴⁷

Si en *El origen del drama barroco alemán* Benjamin acomete una lectura de “los grandes sistemas idealistas”, el materialismo constituye una suerte de núcleo obsesivo en sus reflexiones sobre el concepto de historia; reflexiones cuyo “asunto” (muy lejano de la problemática estética planteada a propósito del *Trauerspiel*) es, entre otras cosas, una revisión del marxismo. No se trata, sin embargo, de un pasaje del idealismo al ma-

⁴⁷ Benjamin, W., “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 63.

terialismo, ni de un cambio de posición; menos aún de uno que tuviera a la intención del filósofo como su origen. Es en la encrucijada planteada por una constelación real de peligros que urge –para Benjamin- una revisión del materialismo y de sus potencialidades críticas; sin que éstas, por otra parte, puedan considerarse como los atributos o disposiciones garantizadas por una determinada posición filosófica que sería posible ocupar. Ante todo, materialismo e idealismo *no* constituyen posiciones. Leídos por Benjamin se asemejan más a mosaicos antiguos configurados con piezas provenientes de lugares distantes entre sí, o a figuras enigmáticas, plagadas de contradicciones, y que no es posible sencillamente decidirse a abandonar; no al menos sin antes haberles hecho soltar su contenido de verdad o mostrado su borde filoso y cortante, “peligroso” para el sentido común (que es también filosófico) contemporáneo.

Ese borde cortante es el que, en el estudio sobre el barroco, Benjamin descubre en sistemas idealistas “cuyo contenido cognoscitivo hace mucho que tiempo que perdió toda relación con la ciencia”⁴⁸, pero algunos de cuyos elementos, piezas, como la mónada, o la diferencia entre el objeto de conocimiento y la verdad, resultan cruciales para el destino del mismo conocimiento en tanto permiten la crítica de su actualidad y la exposición de la escisión del concepto en su función dominante (como instrumento de dominio y apropiación) y en su potencial de justicia. Pues bien, del mismo modo en que allí –en *El origen del drama barroco alemán*- no se trata de “aplicar” el idealismo sino de afilar su lado peligroso, las reflexiones benjaminianas sobre la historia no premeditan ninguna aplicación del materialismo⁴⁹. Lo exponen, antes bien, en sus extremos,

⁴⁸ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 14.

⁴⁹ Si hay un materialismo que procede identificando –señala Sebastián Puente en un muy sugerente ensayo sobre el materialismo benjaminiano-, el de Benjamin, por el contrario, procede ante todo descomponiendo las identidades; empezando por el propio materialismo que, en sus manos deviene menos un método a aplicar que el objeto de una investigación aún pendiente. La descomposición del continuum resulta así el primer movimiento del materialismo y la descomposición de las figuras en campos de fuerzas el segundo movimiento, y así, indefinidamente. Puente, Sebastián, “Materialismo experimental e historicismo instantaneísta. Actualidad y envejecimiento del marxismo en Walter Benjamin”, artículo preparado para su publicación en la *Revista Sociedad*, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2012. Pensamos la descomposición como crítica de la violencia ejercida por el supuesto de la continuidad y la plenitud identitaria. Precisamente por eso, no obstante, nos preguntamos si podría constituir siempre un primer gesto de la crítica, y un gesto proseguido –además- “indefinidamente”, o bien cabría –como creemos pensarla asociada a la producción de justicia de un modo determinado y finito donde la violencia ya ha

obligándolo a rozar con lo que parecería absolutamente otro, y a revelar, allí, en sus bordes, sus secretas afinidades. En particular, sus inaparentes solidaridades con la teología, roce desfigurador del cual surge –otra vez- una imagen escindida, pero ahora del materialismo histórico: materialismo, mesianismo, discontinuidad e interrupción, por un lado; materialismo, sacrificio, sentido y eternidad, por el otro.

El roce entre materialismo y teología, figurado en un “muñeco materialista” que juega al ajedrez y gana todas las partidas con la ayuda de un “enano teológico” oculto debajo del tablero, inaugura las así llamadas “tesis” sobre el concepto de historia. En los apuntes preparados por Benjamin para este trabajo, es retomado desde diversos ángulos, no sólo como parte de una crítica de la socialdemocracia alemana explícitamente planteada por Benjamin como una urgencia del momento, sino también en esa suerte de ajuste de cuentas con Marx que se despliega tanto allí como en el “Convolut N” de *La obra de los pasajes*, textos íntegramente constituidos por fragmentos, escritos para la misma época que las reflexiones “Sobre el concepto de historia” y que debido a la repetición de los motivos (plasmados una y otra vez con sutiles variaciones), consideramos preciso leer en simultáneo. La cuestión central en todos ellos es la representación materialista de la historia, pero la reflexión no se limita a definirla ni a elaborar un juicio sobre ella en alguna de sus versiones, sino que se dispone a interrogarla en sus efectos políticos así como en relación a las distintas modalidades de la práctica cognitiva de las cuales constituye un producto.

Así, entre los apuntes no integrados a la versión publicada de las tesis leemos que “[e]n la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esta representación a ‘ideal’.”⁵⁰ En la imagen de la sociedad sin clases como ideal (tarea infinita) o como punto terminal de un desarrollo histórico, el

operado como identificación, producción de la unidad y del continuum. A esto remite, creemos, el “retraso” o “destiempo” constitutivos de la crítica: su emergencia –tardía, extemporánea, determinada por otra cosa que no es ella- pone de manifiesto que “ha habido” violencia.

⁵⁰ Benjamin, W., “Apuntes sobre el concepto de historia”, *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 74.

presente aparece como un vestíbulo en el cual se puede esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria, y esta serenidad se asocia a una confianza políticamente letal: “La confianza en la acumulación cuantitativa [, que] está en el fundamento tanto de la terca fe en el progreso como de la confianza en la ‘base de masas’”⁵¹, y contra la cual Benjamin acuña diversas consignas: pesimismo en toda la línea, poner la dialéctica en suspenso, recuperar para el materialismo su genuino elemento mesiánico, organizar el pesimismo.

Pero la confianza en la acumulación cuantitativa rige no sólo una ideología social –el progresismo– y una ideología política –además del liberalismo de las democracias occidentales, el marxismo economicista, plasmado en la socialdemocracia alemana–, sino también una noción del conocimiento dominante de acuerdo a la cual la relación entre conocimiento y temporalidad histórica queda definida como la progresiva ampliación del dominio sobre la materia cognoscible. En estos trabajos tardíos Benjamin vuelve a plantear, de este modo, el “problema del conocimiento” pero ahora a partir de las posibles relaciones entre tiempo histórico y cognoscibilidad, relaciones en cuyos extremos se delinean dos imágenes que podríamos nombrar como el conocimiento a lo largo del tiempo y el conocimiento en el instante.

Como suele destacarse en las críticas generales al progresismo, para el conocimiento a lo largo del tiempo, el último conocimiento será siempre el mejor, porque será el que más saber ha acumulado, lo cual pone sin duda de manifiesto una fe en el porvenir con evidentes marcas de evolucionismo. Pero en las reflexiones benjaminianas hay algo más importante que la fe en el porvenir como rasgo de este conocimiento, algo que persiste aún allí donde se han abandonado los resabios evolucionistas: la confianza en la *disponibilidad* del conocimiento, y esto en el doble sentido de su existencia positiva y de su accesibilidad. Para el conocimiento como algo adquirible a lo largo del tiempo *siempre hay* conocimiento y ese conocimiento que siempre “hay” señala al objeto como algo, en alguna y variable medida, también *siempre accesible, siempre legible*. La medida, el quantum, de ese conocimiento, puede sin duda variar, reducirse o ampliarse a medida

⁵¹ *Ibidem*, p. 76

que la luz de la razón avanza -poco o mucho- sobre las tinieblas que acechan a su alrededor; es posible –incluso- retroceder, ir por detrás de una luminosidad ya alcanzada. Pero todo esto sucede como si tanto la materia cognoscible como el conocimiento mismo fueran “eternos” en el sentido de eternamente disponibles y reasumibles por un ojo sin tiempo ni lugar ubicado en la posición correcta. Todo sucede –dicho de otro modo- sobre el plano de una visibilidad que, al igual que la facticidad sobre la que se vierte, está siempre a la mano.

Para el “conocimiento a lo largo del tiempo”, el conocimiento (poco o mucho) siempre está disponible, a la mano; siempre – cada y todo presente- puede contar con él, así como con una materialidad yacente –incluido el pasado- “que está gratis ahí”⁵²: ambos son “eternos”. Y es contra esa eternidad del conocimiento que subyace a la “confianza en la acumulación” pero también a posiciones distantes de todo progresismo; contra los supuestos de las teorías gradualistas más convencionales, pero también de los nuevos proyectos ontológicos, que se delinea el concepto benjaminiano de imagen dialéctica, entramado en las nociones de *Jetztzeit* (tiempo-ahora), conocimiento en el instante, y mónada. Para pensar la relación de la mónada leibniziana y el materialismo benjaminiano en estos textos, entonces, es preciso poner, paradójicamente, en primer lugar la crítica de la eternidad.

Conocimiento y temporalidad: la eternidad y el instante

A pesar de la categoría de “historicidad”, lo que falta -y esa falta instituye “lo eterno”- en los nuevos proyectos ontológicos, es la historia, el “índice histórico” de toda

⁵² En la tesis XI, donde utiliza esta expresión, Benjamin sostiene que esta representación de la materia subyace a la noción materialista vulgar del trabajo, la cual “exhibe los rasgos tecnocráticos que más tarde enseñará el fascismo”, y en la cual el trabajo “se resuelve en la explotación de la naturaleza, que se opone con ingenua satisfacción a la explotación del proletariado.” (“Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 57)

materialidad y toda legibilidad.⁵³ Por su parte, a pesar de su doctrina “materialista histórica” –o tal vez precisamente por concebirla como patrimonio doctrinal- lo que sobra a los materialismos progresistas y gradualistas es su confianza, y, en particular, su confianza –compartida por una cierta teología dominante y positiva- en una historia concebida como devenir ininterrumpido hacia un fin –el de la revolución, en este caso, para la cual el presente es antesala-, en función del cual son justificados los padecimientos actuales como sacrificios necesarios, y el mundo histórico comprendido como totalidad plena de sentido. Si este materialismo gradualista y teleológico tiene muy en cuenta el “índice histórico” en tanto *pertenencia* de los fenómenos a un “momento” de la totalidad histórica-, esa representación de la historia hace desaparecer -también allí- la cuestión benjaminiana del índice histórico de la lectura. Éste se aparta del recurso historicista a la contextualización y evita todo lugar común relativista: apela menos a la multiplicidad de las lecturas provistas -desde diferentes perspectivas- por las distintas épocas, que a un instantáneo y fugaz “advenir a la legibilidad” de los objetos históricos:

“no hay un instante que no traiga consigo su chance revolucionaria – sólo que ésta tiene que ser definida como una chance específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva frente a una tarea enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de la situación política. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que ese instante tiene como clave para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces.”⁵⁴

La apelación benjaminiana al índice histórico de la lectura, que se escamotea en las dos posiciones sometidas a crítica, busca impugnar, junto con la pretensión ahistórica de la ontología, el recurso teleológico al fin de la historia como perspectiva privilegiada en

⁵³ “Lo que diferencia a las imágenes de las ‘esencias’ de la fenomenología es su índice histórico.... El índice histórico de las imágenes no sólo dice que pertenecen a un tiempo determinado; dice sobre todo que vienen a ser legibles en una época determinada.” (“Convolutio N”, *op. cit.*, p. 122)

⁵⁴ Benjamin, W., “Apuntes...”, *op. cit.*, p. 74.

que es posible reconocer lo acontecido como totalidad significativa. Contra éste último recurso –teológico, en el sentido de una teología sacrificial- Benjamin sostiene que “cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad”, sin que eso equivalga a sostener que todo presente, en tanto presente, tiene garantizada una cuota de conocimiento, ni que cada época tiene el conocimiento que le pertenece y que es tan válido como cualquier otro. El “índice histórico” de la lectura apunta –antes bien- a señalar el problema de la legibilidad como un problema –del que no desaparece cierta dimensión objetiva⁵⁵- y como una posibilidad infinitamente frágil. Él indica –por lo menos- esto: no es seguro que podamos leer, ni que podemos hacerlo *siempre*. Menos aún que cada vez podamos hacerlo mejor. La posibilidad de la lectura es una chance que “pasa fugazmente” y que al instante siguiente se ha perdido. Así, el conocimiento, que se da en la historia y no más allá de ella, no se da tampoco en su final y siguiendo grados progresivos de conscientización. El conocimiento no es posible ni de una vez, en el trazado de una ontología fundamental, ni en el fin, sino sólo en una situación singular que se ha abierto y cuyo cierre es inminente. Mejor dicho: es la apertura de esa situación (con la que no nos es dado contar) la que permite, habilita, al darse (si es que se da y cuando lo hace), un cierto conocimiento inaccesible hasta entonces y cuya disponibilidad no está tampoco garantizada para el porvenir: “La verdadera imagen del pretérito pasa fugazmente. Sólo

⁵⁵ Esta cuestión remite nuevamente al tema de la objetividad que ya planteamos a propósito de la idea-mónada entendida como “interpretación objetiva” de los fenómenos en *El origen del drama barroco alemán*. Agreguemos aquí que, tal como sucede a propósito del concepto de crítica en el trabajo sobre el romanticismo y a propósito de la traducción en “La tarea del traductor”, el problema de la lectura no se resuelve –para Benjamin- exclusivamente en la dimensión subjetiva del poder leer. Mientras para los románticos la criticabilidad de la obra constituía ya en sí misma un rasgo de su potencia en tanto obra de arte, la posibilidad de traducción está determinada –según Benjamin en “La tarea del traductor”- no sólo por el problema histórico de encontrar un traductor adecuado para el original, sino también por la traducibilidad –o no- de éste (ver “La tarea del traductor”, *op. cit.*, p. 78). Esto vale también para la lectura: existe, para Benjamin, una dimensión objetiva de la legibilidad de un objeto que persiste aún allí donde se haya resuelto la dimensión subjetiva de su lectura. A ello refiere el pasaje referido al “índice histórico de las imágenes” que mencionamos más arriba. Ese índice indica, dice Benjamin, no sólo que las imágenes “pertenecen a” sino que “vienen a ser legibles en” una época determinada, y agrega: “este advenir ‘a la legibilidad’ es un determinado punto crítico del movimiento en su interior. Cada presente está determinado por las imágenes que son sincrónicas con él: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo a reventar. (Este reventar no es otra cosa que la muerte de la *intentio*, que coincide, entonces, con el nacimiento del genuino tiempo histórico, del tiempo de la verdad.)” (“Convoluto N”, *op. cit.*, pp. 122-123)

como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado.”⁵⁶

No hay, entonces, conocimiento “eterno”. Mejor dicho: la eternidad del conocimiento -sostenida de diversas formas en el proyecto onto-lógico de *decir el ser* como totalidad, en el afán historicista de *aferrar la verdad* de la época, y en la pretensión cientifista de elaborar las leyes del devenir histórico a partir de un conocimiento neutral e independiente de la sociedad y la política-, es un signo de su no verdad. A diferencia de estas posiciones, Benjamin destaca, por una parte, que la novedad política tiene una dimensión cognitiva: el instante de la chance revolucionaria puede traer consigo la posibilidad de permitir leer, de “abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces”. Por otra parte, sólo ese conocimiento posible en una apertura fugaz –una fisura- del tiempo homogéneo y vacío, sólo ese conocimiento que se da en un instante, discontinuo –él mismo- en relación al devenir temporal, *produce* algo nuevo, es decir, es otra cosa que mera reproducción de lo ya sabido-ya poseído: “El conocimiento histórico es sola y únicamente posible en el instante histórico.”⁵⁷

Pero, ¿qué conoce este conocimiento que, con Althusser⁵⁸, podríamos llamar “ilegítimo” en el sentido de que, a diferencia de los hijos legítimos, para los que se preparan ajuares y nombres, a éste no se lo esperaba? ¿Qué conoce este conocimiento que, por eso mismo, no *pertenece* a un *presente* sino que *se da* en un *ahora* inanticipable y fugaz? “El conocimiento histórico es sola y únicamente posible en el instante histórico. Pero el conocimiento en el instante histórico es siempre el conocimiento **de** un instante”.⁵⁹ O bien, el objeto de lo que hemos llamado conocimiento en el instante y que Benjamin reclama para el materialismo histórico tiene una estructura monadológica:

“Sobre la doctrina de los elementos del materialismo histórico. 1) Objeto de la historia es aquél a propósito del cual el conocimiento es rea-

⁵⁶ Benjamin, W., “Sobre el concepto...”, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁷ Benjamin, W., “Apuntes...”, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁸ Althusser, Louis. “Freud y Lacan”. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 72-73.

⁵⁹ Benjamin, W., “Apuntes...”, *op. cit.*, p. 77.

lizado como rescate. 2) La historia se descompone en imágenes, no es historias. 3) Donde se cumple un proceso dialéctico, tenemos que hacer con una mónada. 4) La exposición materialista de la historia conlleva una crítica inmanente al concepto de progreso. 5) El materialismo histórico apoya su proceder en la experiencia, el sano entendimiento humano, la presencia de espíritu y la dialéctica”⁶⁰

Si conocimiento en el instante, una determinada forma materialista de la experiencia *de* y la práctica *en* el tiempo histórico, es monadológico, al revés, pensar la singularidad de un cierto materialismo, lo que en él hay de discontinuo, de verdaderamente novedoso y peculiar en relación a lo vigente (donde se incluye el materialismo tradicional), requiere la lectura de una arcaica y desechada pieza filosófica: la monadología. Sólo un principio monadológico redescubierto puede, entonces, salvar al materialismo en aquello que él tiene de diferencia en relación a la tradición dominante en el conocimiento. Pero ¿qué principio monadológico redescubierto? Veamos.

El conocimiento en el instante histórico es siempre el conocimiento *de* un instante, esto es: el conocimiento, posible sólo *en* una situación singular, discontinua, no garantizada por la historia en tanto decurso, no es posible como conocimiento *de* una unidad temporal perteneciente a un continuo, como conocimiento de una *parte* del devenir histórico y en él concatenada; tampoco como conocimiento de una *identidad* epocal extraída de ese decurso y definida a partir de un conjunto de datos empíricos encontrados, registrados y reunidos como una unidad que luego se vuelve a depositar, al modo de una cuenta, en el rosario de la Historia Universal. El “instante” que adviene a la legibilidad en un instante es una mónada, y la mónada-instante no es ni un presente, ni una parte, ni una identidad pertenecientes a un decurso. Aquí aparece un primer rasgo del “principio monadológico” que, enunciado desde la perspectiva de la lectura, podría enunciarse del siguiente modo: ninguna de las prácticas anteriormente enumeradas –el reconocimiento/reconstrucción de identidades pertenecientes a un continuo, el trato con

⁶⁰ Benjamin, W., “Convolutio N”, *op. cit.*, p. 151.

partes o momentos de un devenir-, arrojan algo que el conocimiento pueda tomar como objeto, porque el objeto histórico *no se encuentra* en el curso de la historia. Sólo se constituye cuando este curso es hecho saltar:

“El momento destructivo o crítico en la historiografía materialista entra en vigencia al ser hecha saltar la continuidad histórica, con la cual se constituye por primera vez el objeto histórico. De hecho, en el curso continuo de la historia no se puede visualizar en absoluto un objeto de la historia. Y, desde siempre, la historiografía ha sencillamente extraído un objeto de este curso continuo. Pero eso sucedió sin principio, como recurso de urgencia; y lo primero para ella siempre era también volver a depositar el objeto en el continuum que recreó para sí en la empatía. La historiografía materialista escoge sus objetos sin mano débil. No los aferra, sino que los hace saltar del curso.”⁶¹

La práctica monadológica de la lectura lee lo que salta de un decurso -y no lo que participa de él-, y a su vez lee “haciendo saltar” -y no extrayendo. Como sucede con la extracción, la constitución monadológica del objeto de conocimiento que “lo hace saltar del curso”, supone un corte, pero sólo en la primera perdura la ilusión de entrar en contacto, para su análisis, con una pieza “intacta” cuya constitución interna -que en la historiografía dominante es, además, la de una identidad internamente armónica- no se ha modificado. Así, el corte de la extracción es compatible con la lógica de la armoniosa castidad propugnada por el empirismo vulgar, que separa transitoriamente una pieza idéntica a sí misma y estable para su análisis y reconstrucción -pieza que luego se puede volver a depositar “tal como era” en el decurso del cual se fue aislada-. En el materialismo, en cambio, hay un principio constructivo teórico operando ya en la extracción y por el cual el objeto se constituye no como una identidad extraída-reconstruida con la cual se puede empatizar, sino como una estructura, como una composición de los elementos -desprovistos de toda dignidad simbólica y de todo rostro humano- de la situación/objeto. Si la reconstrucción en la empatía es de un solo estrato -dice Benjamin- la

⁶¹ Benjamin, W., “Convolutio N”, *op. cit.*, pp. 149-150.

construcción supone la destrucción, y ambas: destrucción y construcción materialista, exigen la teoría. Es esta tríada, que Benjamin a veces llama principio constructivo del materialismo, lo que distingue al marxismo del historicismo positivista, que acumula hechos extraídos del decurso histórico y carece del “armazón de acero de la teoría”. En esa armazón –y no en una más grandiosa acumulación de datos- se cifra la potencia del materialismo:

“Una representación de la historia que se ha liberado del esquema de la progresión en un tiempo vacío y homogéneo, volvería a traer, por fin, al campo de batalla las energías destructivas del materialismo histórico [...] El primer golpe tiene que ser dirigido contra la idea de la historia universal [...] La segunda posición fortificada del historicismo ha de avistarse en la representación de que la historia es algo que se deja narrar. En una investigación materialista, indefectiblemente se hará estallar el momento épico en el curso de la construcción. Tiene que admitirse liquidación del elemento épico, como hizo Marx, a título de autor, en *El capital*. Él reconoció que la historia del capital sólo ha de ser edificada en la expandida y tensa armazón de acero de una teoría.”⁶²

⁶² El pasaje completo, en el cual hay una referencia explícita a Leibniz a la que enseguida nos referiremos, dice lo siguiente: “Una representación de la historia que sea ha liberado del esquema de la progresión en un tiempo vacío y homogéneo, volvería a traer, por fin, al campo de batalla las energías destructivas del materialismo histórico [...] El primer golpe tiene que ser dirigido contra la idea de la historia universal. La representación de que la historia del género humano *se compone* de la de los pueblos es hoy, cuando la esencia de los pueblos es oscurecida tanto por su actual estructura como por sus actuales relaciones recíprocas, un subterfugio de la mera pereza del pensamiento (La idea de una historia universal corre la misma suerte que la idea de una lengua universal. Mientras esta última tuvo un fundamento, ya fuese teológico como en la Edad Media, ya fuese lógico como, finalmente, en Leibniz, la historia universal no era algo imposible de pensar. Por el contrario, la historia universal, tal como fue ejercida desde el siglo pasado, sólo puede ser una suerte de esperanto) –La segunda posición fortificada del historicismo ha de avistarse en la representación de que la historia es algo que se deja narrar. En una investigación materialista, indefectiblemente se hará estallar el momento épico en el curso de la construcción. Tiene que admitirse liquidación del elemento épico, como hizo Marx, a título de autor, en *El capital*. Él reconoció que la historia del capital sólo ha de ser edificada en la expandida y tensa armazón de acero de una teoría.” Benjamin, W., “Apuntes...”, *op. cit.*, pp. 89- 90.

“Tal como hizo Marx en *El capital*”, dice Benjamin; un *hacer* parecería resultar legible, “saltar” en su singularidad y novedad -eso que Marx *hizo* en *El capital*, su texto menos inmediatamente “humano” e “historicista”-, al ser hecho comparecer con Leibniz -autor de la monadología-, porque lo que distingue al materialismo de la lógica empática y empiricista del historicismo es su principio constructivo, que es monadológico.⁶³

El principio constructivo del materialismo es monadológico. Es preciso leer a Marx con Leibniz, entonces, para que salte la singularidad de Marx -cierto Marx- y de cierto materialismo que, al exponerse, revela su afinidad con la monadología entendida, aquí, como *teoría*: práctica que no se sigue de la recolección empírica de datos ni se orienta a la concatenación narrativa. Pero si la apelación a la monadología lo es también a una teoría que, porque no se deriva de la recolección ni se define por su capacidad comunicativa, lee elementos en estructuras y, en su modo de exposición, “soporta” su propia discontinuidad, se trata de la apelación a una monadología -a su vez- extrañada; una monadología que no puede -como querría Leibniz- ser sistema y menos aún sistema universal y lógicamente fundamentado. Sostener la idea de universalidad como composición armónica y comunicabilidad plena, es decir, la universalidad tal como está implicada en el concepto dominante de una Historia Universal del género humano (compuesta de la de los pueblos) y también en el de una lengua universal (distinta del esperanto), no expresa hoy otra cosa -dice Benjamin- que la mera pereza del pensamiento. Esto por una parte. Por otra parte, la universalidad y autosuficiencia de la lógica son falsas.

El fragmento referido a la “doctrina de los elementos del materialismo histórico” donde se llama objeto de la historia exclusivamente a aquél a propósito del cual el conocimiento es realizado como rescate y donde se dice que tal rescate supone un proceso dialéctico de descomposición del cual emerge una mónada, viene precedido por otro donde Benjamin señala que el “momento destructivo en la historiografía materialista”, que se da como una cierta práctica intelectual, no tiene su origen en el pensamiento,

⁶³ “El historicismo culmina, con razón, en el concepto de una historia universal. De ella se diferencia la historiografía materialista metodológicamente quizá con más nitidez que de cualquier otra. Aquella no tiene armazón teórica. Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. Por su parte, en el fundamento de la historiografía materialista hay un principio constructivo real. Y éste es el monadológico. El materialista histórico aborda lo pretérito única y solamente cuando éste se le presenta como mónada.” *Ibidem*, pp. 104-105.

sino que “ha de ser concebido como reacción ante una constelación de peligros”⁶⁴. Como ya hemos visto a propósito del conocimiento en el instante, el procedimiento que está en juego en la exposición materialista de la historia no tiene su comienzo ni en el conocimiento ni en el pensamiento sino que es *respuesta*, y su peculiaridad en tanto pensamiento perseverante se cifra en no borrar la “cesura en el movimiento del pensar”⁶⁵ que origina el movimiento del pensar. El conocimiento que se da como rescate es él mismo suscitado por algo que no es pensamiento, y si tiende más allá de sí (al rescate) es porque ha sido reclamado por un más allá del pensamiento, lo cual señala una diferencia fundamental con la pretensión de los sistemas idealistas. Éstos conciben el movimiento del pensamiento (generador del sistema) como algo que se da en sus propios términos, y, así, cuando el idealismo busca ponerse en contacto con el mundo piensa su movimiento como una salida hacia él. Un conocimiento como rescate, en cambio, no va al mundo ni sale de sí porque “siempre-ya”, inmanentemente, estuvo fuera de sí mismo, sin pertenecerse plenamente. Si ese conocimiento como rescate –para volver ahora al primer punto, relativo a la “universalidad”- lee “haciendo saltar” elementos de la continuidad, precisamente porque ha sido “arrancada” del continuum, la mónada, que no se “encuentra” en el todo, no es tampoco la que se puede reintegrar armónicamente en él. Donde se ha cumplido un proceso dialéctico tenemos que habérnosla con una mónada, dice Benjamin, pero –entonces- ya no hay donde volver; lo que ha saltado no sólo no proviene de una totalidad orgánica, tampoco podría reinscribirse en ella. El mundo que está presente en la mónada bajo el modo de la continuidad no es, de este modo, el mismo mundo que está presente (abreviado) en la mónada arrancada del continuum. El primero es un mundo que se compone de ellas (y está en armonía con ellas), el segundo se revela como aquello que les ha hecho violencia. Marx y Leibniz no se parecen, más bien se extrañan mutuamente, y es del choque entre ellos en tanto figuras que, en un proceso de descomposición, emergen un conjunto de elementos para la interpretación crítica.

⁶⁴ Benjamin, W., “Convolutio N”, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁵ *Ibidem*

Monadología y justicia

*“Una hermosa criatura duerme tras el seto de espinas
de las páginas que van a continuación.*

*Que ningún príncipe afortunado se le acerque revesti-
do de la cegadora armadura de la ciencia. Pues ella
morderá al dar el beso de compromiso.”⁶⁶*

El conocimiento histórico, en tanto conocimiento de instantes que no son ni identi-
dades ni partes extraídas del decurso histórico sino estructuras, constelaciones de ele-
mentos extremos en tensión, es el conocimiento de mónadas. Ese conocimiento proce-
de, además, monadológicamente, haciendo saltar aquellos elementos del decurso y con-
figurándolos como tales constelaciones. De esta suerte, lo que se opone a la eternidad
del conocimiento en el que se perpetúa la injusticia sobre una materia cognoscible pasi-
va y dócil, equivalente, disponible y eterna, es el conocimiento monadológico de móna-
das; esto es: el verdadero conocimiento materialista, que es monadológico.

Pero entonces el materialismo sólo puede serlo siendo otra cosa que sí mismo, siendo
monadológico de una forma –a su vez- irreconocible para la Monadología, puesto que
aquí la “mónada” no es aquello que “hay” en el mundo –siquiera lo que hay en una esfe-
ra discontinua en relación a lo empírico, la de las ideas- sino lo que se ha hecho saltar de
él. A la inversa, lo que se ha hecho saltar del mundo como continuidad, tiene una “es-
tructura monadológica”, sin que el enunciado sea -esta vez- reversible. Si lo que salta
del continuum salta como una mónada, las mónadas no componen, por más disconti-
nuamente que sea, a un mundo continuo, y no constituyen –tampoco- los objetos de una
descripción del mundo –como la provista en los sistemas idealistas, que son descripcio-
nes del mundo de las ideas-, sino que surgen de una destrucción-construcción de ese
mundo como totalidad. Esas mónadas, efectos de tal destrucción-construcción ya no

⁶⁶ Benjamin, W., “Prefacio a la universidad de Frankfurt”, *El origen...*, op. cit., p. 234.

pueden reintegrarse, restituirse, y muestran los bordes filosóficos que caracterizan al objeto monadológico benjaminiano. Éste –como escribe Benjamin a propósito de *El origen del drama barroco alemán* en su carta a la Universidad que rechazó el texto- muere. Lo mismo sucede con la Monadología de Leibniz, que es una mónada benjaminianamente concebida, o bien lo que antes llamamos objeto benjaminiano. El principio metodológico monadológico materialista no se encuentra en ella; es –más bien- arrancado de una Monadología extrañada, y que muere.

Así surgido, el benjaminiano principio monadológico del materialismo resulta hoy fundamental para cualquier interrogación sobre la relación entre conocimiento y justicia. Él *dice* que el conocimiento no es conocimiento de la continuidad sino sólo del instante y en él, y *da* una consigna metodológica: leer arrancando, hacer saltar lo ya inscripto para volver a interrogarlo. Y esto resulta hoy fundamental para cualquier interrogación sobre la relación entre conocimiento y justicia porque señala, a la vez, una debilidad y un exceso: la fragilidad y rareza de esas instancias en las que conocemos verdaderamente, es decir, en que algo se nos torna fugazmente legible, y el exceso de la justicia en relación a toda restitución y administración. Mientras el gesto fundamental de éstas consiste en la *inscripción* –de cuerpos, objetos y materialidades en un código- y ellas pueden considerarse legítimamente satisfechas cuando han contemplado todos los casos, la justicia, insatisfecha, insiste en seguir pensando al código y al gesto mismo de la inscripción como violencias determinadas que reclaman la crítica. Su mención nos recuerda aquello que en lo ya inscripto sigue pendiente.

Bibliografía

ADORNO, Theodor, “Introducción”, *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

ALTHUSSER, Louis, “Sobre la dialéctica materialista”, *La revolución teórica de Marx*, México D. F., Siglo XXI, 1999.

- ALTHUSSER, Louis, “Freud y Lacan”, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- ARRIBAS, Sonia, “La representación del sujeto barroco como campos de fuerzas en Walter Benjamin”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 37 (marzo 2011), <http://www.revistadefilosofia.com>
- BENJAMIN, Walter, “Sobre el concepto de historia”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.
- BENJAMIN, Walter, “Apuntes sobre el concepto de historia”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.
- BENJAMIN, Walter, “Convoluto N – La obra de los pasajes”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.
- BENJAMIN, Walter. “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1980.
- BENJAMIN, Walter, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos”, *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.
- BENJAMIN, Walter, “La tarea del traductor”, *Ensayos escogidos*, México D. F., Co-yoacan, 2001.
- BENJAMIN, Walter, *El Narrador*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.
- BENJAMIN, Walter, “Para una crítica de la violencia”, *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.
- BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.
- BENJAMIN, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.
- BENJAMIN, Walter, “El autor como productor”, *Ensayos - Tomo V*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

BENJAMIN, Walter, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 1988.

COLLINGWOOD-SELBY, Elizabeth, *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1997.

LEIBNIZ, GOTTFRIED W., “Discurso de metafísica”, *Monadología - Discurso de metafísica – Profesión de fe del filósofo*, Barcelona, Orbis, 1983.

LEIBNIZ, GOTTFRIED W., “Monadología”, *Monadología - Discurso de metafísica – Profesión de fe del filósofo*, Barcelona, Orbis, 1983.

OYARZÚN ROBLES, Pablo, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.

OYARZÚN ROBLES, Pablo, “Introducción”, en BENJAMIN, Walter, *El Narrador*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.

PUENTE, Sebastián, “Materialismo experimental e historicismo instantaneísta. Actualidad y envejecimiento del marxismo en Walter Benjamin”, *Revista Sociedad* N° 31, 1er semestre de 2012 (en prensa).

Justicia y violencia en la encrucijada jurídica. Pascal y Derrida como filósofos del descentramiento.

Justice and Violence in the juridical junction point. Pascal and Derrida as Philosophers of the Off-centered.

Gabriela Balcarce *

Fecha de Recepción: 2 de Mayo de 2012

Fecha de Aceptación: 13 de Mayo de 2012

Resumen:

El presente artículo intenta mostrar que la influencia de Pascal en la filosofía derrideana va más allá de las breves referencias explícitas a este autor en Fuerza de Ley, y que se dirigen a un terreno aún más profundo que el que a primera vista podría ser advertido.

Desde la lectura que Derrida realiza de §285 de los Pensamientos de Pascal, aquel que plantea la aporía entre la fuerza y la justicia -y que le permitirá postular que la nota central de lo jurídico es la aplicabilidad, en enforzamiento (enforzability)-, sostendremos que Derrida y Pascal son filósofos del descentramiento, de un descentramiento que intenta desenmascarar el reduccionismo a lo geométrico. Es en el reclamo de la irreductibilidad de las “razones del corazón”, donde encontramos una nueva cifra de lo imposible, y la exigencia derrideana de la irreductibilidad de la justicia al derecho (ámbito del cálculo y de lo posible). Es en la encrucijada de este descentramiento entre la justicia y el derecho, donde este último encuentra su principio de ruina, de contingencia y, por tanto, su finitud (allí donde el cierre significaría la totalización de una configuración finita).

Palabras

clave: Justicia – fuerza – derecho.

* Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn – Facultad de Filosofía y Letras – UBA.

Gabriela Balcarce es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y docente del Departamento de Filosofía de dicha institución. Su actual área de investigación es la filosofía de la historia y política contemporánea, con especial interés en las lecturas y elaboraciones derrideanas en torno a la temática de la justicia y del mesianismo. Actualmente posee una beca post-doctoral del CONICET y se encuentra dictando un seminario de posgrado en la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) sobre la hospitalidad desde sus fuentes clásicas con el objeto de analizar la reelaboración contemporánea que Derrida realiza sobre dicha noción. Correo electrónico: gbalcarce@hotmail.com

Abstract: *This article aims to show that the influence of Pascal on Derridean Philosophy goes beyond the brief explicit references to this author in Force of law, and that they go to a still deeper ground than at first glance could be warned. From reading Derrida made of §285 of the Thoughts of Pascal, that posed the aporia between the force and the justice - and that will allow you to apply the central note of the law is the 'enforzability' - we think that Derrida and Pascal are philosophers of the 'Off-centered', that attempts to unmask the reductionism to the geometrical Thought. It is the claim of the irreducible of the "reasons of the heart", where we find a new figure of the impossible, and the Derridean demand of the irreducible of Justice (scope of the calculation and possible) to right. It is at the junction point of this off-centered between justice and law, where law finds his principle of ruin, contingency, and therefore its finiteness (where the closure would mean the aggregation of a finite configuration).*

Keywords: *Justice - force - law.*

I.

Pascal distingue en sus *Pensamientos* dos espíritus, dos modos de conocer, de ser y de pensar: por un lado, el espíritu geométrico, calculador, que va de los principios generales para obtener de allí teoremas, paso a paso (casi en ese lugar de la *diánoia* platónica). Pero hay otra clase de espíritu, cercano al corazón, a las 'razones del corazón'. Existen espíritus que gozan de una fineza extrema, que pueden "de golpe, ver la cosa de una sola mirada, y no por continuación [y] razonamiento"¹. Porque "no se consulta más que al oído cuando se carece de corazón", allí, "la regla es la honradez"².

Cartesianismo de la razón como cálculo, aquel "que penetra viva y profundamente las consecuencias de los principios", donde la precisión es la mejor de las correcciones, por un lado, infinitud que sólo puede aprehenderse de golpe y desde el corazón (quizás, otra forma de razón, más amplia, más ética, inclusive).

¹ Pascal, Blaise, *Pensamientos*. Buenos Aires: Hyspamerica, 1984, p.30.

² *Op. cit.*, p.34.

Si bien en un primer momento, la distinción parece recaer en una separación tajante entre ambos espíritus, Pascal defiende, por el contrario, la complementariedad de ambos. No es extraño que debamos realizar esta aclaración: por cierto, la tradición en la que se enmarca la filosofía moderna pascaliana sigue los pasos del racionalismo cartesiano en su deriva geométrica. Y es frente a esta deriva hacia una *ratio* eminentemente calculante que encontramos la exigencia de Pascal de abrir esta escisión entre dos tipos de espíritus.

Pero *las razones del corazón son inerradicables*³. No podemos pretender aquí un reduccionismo geométrico, sino antes bien, la aceptación de una dimensión de la experiencia y la justificación que rompen con el *more geometrico*.

En *Discurso sobre las pasiones del amor*, Pascal vuelve a retomar la distinción entre estos dos espíritus, añadiendo notas interesantes al espíritu de la fineza. Allí señala que éste constituye una cierta “flexibilidad de pensamiento”, que va “de los ojos al corazón” y que es gracias a este carácter flexible de la fineza que la comunicación entre las personas se ve favorecida.⁴

Sin embargo, en un mundo sin Dios, la fineza pierde frente al cálculo, cediendo entonces la honradez ante lo falso⁵. Porque la razón sin esa otra mirada, la mirada fina que Pascal exige con tanta insistencia como suma perfección del espíritu humano, es acaso la mejor apuesta de una comunidad de seres finitos, que habitan –de manera inconmensurable- dos infinitos.

Filósofo del descentramiento. Descentramiento de un racionalismo en fervor del que surge la advertencia de nuestro autor. La advertencia de no olvidar nuestra condición de finitud, y con ella, de captar esas cosas finas que nos permiten pensar que todavía hay esperanzas para invocar una cierta justicia. Advertencia de librar a la *ratio* calculante a su deriva de la fuerza –porque la fuerza es, para Pascal, otro de los atributos de lo geo-

³ Graeme, H., “Blaise Pascal” in *A Companion to Early Moderns Philosophy*, Blackwell Publishing, 2002, p.105 “The strong conviction that we are worthy to be loved, which, in some for our moods at least, we all share, is classified by Pascal among the ineradicable ‘reasons of the heart’.

⁴ Pascal, B., *Discurso sobre las pasiones del amor*, trad. Julio Torri. Sevilla: Ed. Renacimiento, 2003, pp.11-12.

⁵ *Ibid.*

métrico-. La debilidad del lado del corazón como una puesta en abismo del dominio del sujeto moderno, de la manipulación al servicio de la ratio... nuestra apuesta aquí es seguir los pasos de una extraña continuidad, incluso donde no siempre son los autores aquellos que delimitan el espacio de la contaminación – continuidad con otros pensadores: de este modo, Pascal sería un antecedente de Derrida, pero también un espectro no delimitable por la explícitas citas de éste en *Fuerza de Ley*. Es en esta línea, en la línea del descentramiento de una concepción de la subjetividad moderna que tiene su origen en el cartesianismo de la razón calculante – apropiante, donde Pascal y Derrida estarían dándose *las manos en la posta de una resistencia*: ni siquiera una tradición, más bien, el camino de una discontinuidad insistente, aquella que aquí entenderemos por justicia.

II.

En *Fuerza de Ley*, Derrida presenta una aporía fundamental de su pensamiento, a saber, la de la *irreductibilidad de la justicia a cualquier forma de derecho*. Nuevo descentramiento, esta vez de Derrida. Hay algo irreductible, como las “razones del corazón” (la filosofía y su *reductio ad unum*), esta vez la justicia, y la posibilidad de que ella pueda realizarse, desplegarse o encarnarse plenamente en el plano de lo jurídico. En su historia, quizás. *Contra las costumbres ya se levantaba Pascal frente a Montaigne*.

Derrida caracteriza al derecho como “una fuerza autorizada”⁶, defendiendo entonces la tesis de que “no hay derecho sin fuerza”⁷. Aun cuando una ley pueda no ser aplicada, no obstante, la posibilidad de su aplicación (Derrida juega aquí con el verbo “to enforce the law”) es una determinación *a priori* de la ley misma. La cuestión de la fuerza es inescindible de la cuestión del derecho: en tanto hay derecho, hay fuerza, porque el derecho sólo se sostiene en su aplicabilidad.⁸

⁶ Derrida, j., *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2002, p. 17.

⁷ *Ibid.*

⁸ “[L]a aplicabilidad, la *enforceability* no es una posibilidad exterior o secundaria que vendría a añadirse, o no, suplementariamente, al derecho. Es la fuerza esencialmente implicada en el concepto mismo de la justicia como derecho, la justicia en tanto que se convierte en derecho” (*Fuerza de ley*, p.17).

La aporía entre fuerza y justicia en tanto encuentro de dos ámbitos heterogéneos, es retomada explícitamente de la famosa sentencia pascaliana: “La justicia sobre la fuerza, es la impotencia, la fuerza sin justicia es tiranía.”⁹

Justicia y fuerza se separan, haciendo de la justicia algo imposible. La fuerza, por su parte, sólo necesita de cierta imaginación, allí donde la persuasión permite hacer creer en algo justo, incluso cuando no lo fuere en absoluto.¹⁰

El origen del encuentro entre la justicia y la fuerza es, según Pascal, en nombre de la paz: “Sin duda la igualdad de bienes es justa; pero no pudiendo hacer que se obedezca a la justicia, se hace que sea justo obedecer a la fuerza; no pudiendo fortificar la justicia, se ha justificado la fuerza a fin de que lo justo y lo fuerte se juntasen y que la paz, que es el soberano bien, se hiciese.”¹¹

En este sentido, el pensamiento pascaleano de la justicia y la advertencia de éste a propósito de la relación entre justicia y fuerza ocupa un rol central en dicho planteo y la importante oposición que el texto establece entre aquello que los sabios consideran justo y la imposición del más fuerte. Debate antiguo, si los hay, ya Platón hizo de esta temática uno de los hilos más insistentes de su *República*, que se inicia ya en el Libro I, en la polémica con Trasímaco, quien defiende un pensamiento de la justicia entendido como el derecho del más fuerte.

El surgimiento mismo de la justicia y el derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al servicio de la fuerza, como instrumento dócil, servil y por tanto exterior al poder dominante, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia.¹²

⁹ *Pensamientos*, 285, p.98.

¹⁰ Cf. *Ibid.*

¹¹ *Pensamientos*, 238, p.89.

¹² *Fuerza de Ley*, p.32.

El origen, entonces, de un desencanto inicial, el mismo, quizás, que convoca (con lo que un verbo como este implica: llamar al otro, ser vocado, llamado, a una vocación) a Jacques Derrida a insistir en una distinción esencial, aquella que pone en sitios diferentes a la justicia del derecho. Casi en el reclamo de una finesa del espíritu, de aquel que deja venir al otro y que rompe con los cálculos de la justicia, con la *geometría jurídica* que siempre tiene que vérselas con la iteración de una violencia legitimadora de la comunidad política.

Y no es en nombre de un cierto roussonianismo que aquí se exige, se insiste más bien, en esta distinción. Es justamente contra la mirada ingenua, que quizás desde Aristóteles, pasando por Rousseau, hasta llegar a la tradición liberal arendtiana distinguía entre “poder político”, “poder público” y mera “fuerza física”.

La aplicabilidad como enforzamiento es lo contrario a esta distinción. Es el motivo del desencanto y la opción teórica que Derrida, a la hora de pensar la cuestión de la violencia y lo jurídico retoma, haciéndose eco de una extensa tradición que pasaría por autores como Benjamin y Schmitt.

Sin embargo, persiste la pregunta por la articulación, por el encuentro entre estos dos planos, justicia y derecho, posible e imposible. A nuestro juicio, este cruce puede ser pensado a partir de la figura del espectro.

III.

En 1993 Derrida presenta una conferencia que tendrá alto impacto en los círculos de discusión teórica marxista. En apertura del coloquio “*Whiter marxism?*” en la Universidad de Riverside, California, propone una manera de la pensar la presencia del marxismo en nuestros días a partir de una figura peculiar, a saber, la del espectro¹³. Esta figura es sumamente plástica a la hora de ser empleada en el registro filosófico. Por un lado, corresponde a un terreno de intervención sobre la cuestión de la presencia, de la exis-

¹³ Dos trabajos muy interesantes para analizar las características del espectro: De Peretti, C., “El espectro, ça nous regarde” en *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*, 2003. Cagnolini, M. B., “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida” en *Derrida, un pensador del resto*, 2007.

tencia pensada en forma cósmica, *Zuhanden*, por otro lado, su intervención –decisiva, a nuestro juicio- en el terreno de la filosofía de la historia. Aquí el eco benjaminiano es ensordecedor, si recordamos las “voces de los vencidos” desestabilizando un presente que arremete sobre ellas. A juicio de Walter Benjamin, la íntima relación entre el pasado y el presente a partir de la existencia de ciertos elementos del pasado en el presente es motivo de la labor histórica.¹⁴ Las generaciones pasadas reclaman su redención bajo la forma de una “débil fuerza mesiánica” que el historiador puede detectar mediante el ejercicio de una hermenéutica a contrapelo de la historiografía: la voz de un pasado no recogido en el relato histórico todavía se halla en el presente atravesándolo intempestivamente. Un presente asediado por el pasado, no recogido en la labor historiográfica, un pasado que se ha intentado sepultar y olvidar. Frente al tiempo homogéneo y vacío de la ciencia, de autorreproducción de la injusticia, un surco que abre el presente y lo pone en abismo, lo desquicia, dando lugar a la aparición de voces encriptadas o de espectros...

A partir de extractos de *Hamlet*, el *escamoteo fenomenológico* se corresponde con un presente “*out of joint*” (fuera de quicio), con una temporalidad que se abra en su mismo presentarse:

Mantener unido lo que no se mantiene unido, y la disparidad misma, la misma disparidad –volveremos constantemente a ello como a la espectralidad del espectro- es algo que sólo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente *dis-yunto*, sin conjunción asegurada. No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un *dys* de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiem-

¹⁴ R. Beiner señala que en el intercambio epistolar con Scholem y Adorno, Benjamin habla de la necesidad de un apuntalamiento epistemológico (*epistemological underpinning*) para su proyecto filosófico-materialista. En este sentido, señala que tanto *Sobre el concepto de historia* como *El libro de los pasajes* representan, en cierto sentido, un señalamiento epistemológico como clave para una nueva lectura de la historia cultural. (Cf. R. Beiner, “Benjamin’s Philosophy of History”, *Political Theory*, vol. 12, N° 3, August 1984, pp. 423-434.

po sin juntura *asegurada* ni conjunción *determinable*. Lo que vale que aquí se dice del tiempo vale también [...] para la historia [...]: "*The time is out of joint*", el tiempo está *desarticulado*, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, *desquiciado*, a la vez que desarreglado y loco.¹⁵

"*Out of joint*": las posibles traducciones nos acercan al espectro poniendo en evidencia la lógica del asedio. Por un lado, "acosado", pero también y mayoritariamente, "desarticulado", "descoyuntado", "desquiciado", "desarreglado", "dislocado". Apertura a la fantología (discurso acerca del fantasma), es decir, a un más-que-ontología, si pensamos la ontología como el discurso acerca de los modos de ser de lo presente que vienen a la presencia. La ontología se abre a la fantología incorporando la figura del espectro, sin poder, no obstante, decir demasiado de ello. Nuestras categorías han sido pensadas bajo la matriz de una concepción del existir que no puede caracterizar a lo fantasmático. Si la ontología entonces es el discurso de "lo que es", bajo la dicotomía "ser o no ser", quizás tengamos que postular una bipolaridad¹⁶ entre el ser y el no-ser, una bipolaridad extraña, heterogénea, asimétrica, donde lo fantasmático habitaría instancias intermedias de dicha tensión. Ahora bien, es importante destacar aquí que cada lugar de esta tensión polar parecería estar regido por reglas diferentes o diversas. Es decir -y por estar constituida dicha bipolaridad a partir de polos heterogéneos-, cada lugar, cada punto en la tensión, se constituye heterogéneo al resto de los posibles espacios habitables en dicha

¹⁵ Derrida, J., *Espectros de Marx*. p.41-2. Transcribimos el texto en francés para que el lector pueda detectar el juego semántico que establece Derrida (los subrayados son nuestros) : « Maintenir ensemble ce qui ne tient pas ensemble, et le disparate même, le même disparate, cela ne peut se penser, nous y revien-drons sans cesse comme à la spectralité du spectre, que dans un temps du présent disloqué, à la jointure d'un temps radicalement dis-joint, sans conjonction assurée. Non pas d'un temps aux jointures niées, bris-ées, maltraitées, dysfonctionnantes, désajustées, selon un dys d'opposition négative et de disjonction dialectique, mais un temps sans jointure assurée ni conjonction déterminables. »

¹⁶ La cuestión de la bipolaridad es desarrollada por Agamben en la entrevista a la edición castellana de *Estado de Excepción* y en "*Arqueología de una arqueología*", Introducción a un texto de Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull' analogia*, Macerata: Quodilbet, 2004.

tensión. De modo que incluir en una bipolaridad a lo fantasmático no sería reducir su estatuto al de la presencia, sino, antes bien, abrir un espacio para su presentación diferida, de la cual sólo podemos dar cuenta a partir de su eficacia por medio de ciertas figuras o metáforas precarias como las del asedio: La Cosa asedia, por ejemplo, *habla y causa*, habita las numerosas versiones de ese pasaje, "*the time is out of joint*", sin residir nunca en ellas, sin confinarse jamás en ellas.¹⁷

La figura del espectro entonces viene a inaugurar un nuevo espacio de apertura en la ontología como experiencia de lo imposible. Ya que, "No puede uno contentarse con las condiciones de posibilidad, la potencialidad incluso de lo que sobreviene "una sola vez", y creer entonces (una cosa así sería bien ingenua) que cabe decir algo pertinente"¹⁸.

Desgarro del tiempo, puesta en abismo de la historia, inscripción de finitud que impide la apropiación *monótono-teísta* de lo político. Espectros que desbaratan *el tiempo del Rey*, porque *out of joint* es otro nombre de la desproporción del tiempo.

Así, *en nombre del tiempo, y con ello, del otro, del otro espectral que es cuerpo, se nos impone la tarde de cuestionar la soberanía en nombre de la incondicionalidad*, cuestionar su idealidad horizontal, que de antemano ha neutralizado el acontecimiento¹⁹ y que, en tanto onto-teleológica, determina la omnipotencia soberana indivisible²⁰ y homogénea.

El extremo, el margen, parecen cobrar, en primera instancia, una función de corte del círculo de la ipseidad. De la ipseidad que toda soberanía restituye en el movimiento de la decisión. Pero allí mismo, en el mayor intento de apropiación, el principio de ruina de una tercera corporalidad parecería alentar a nuestras narices a percibir el aroma del muerto. El rey muere, pero también mueren nuestros conceptos, nuestros anclajes.

¹⁷ *Espectros de Marx*, p.42.

¹⁸ *Políticas de la Amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver. Madrid: Trotta, 1998, p.35.

¹⁹ Derrida, J., *Canallas*. Madrid: Trotta, 2005, p.197.

²⁰ *Canallas*, p.215.

También la soberanía muere o, más que morir podríamos aquí decir es “puesta en abismo” en una exigencia de incondicionalidad como apertura a lo otro.

Volvamos ahora a la pregunta pendiente hasta aquí: ¿Cuál es esta relación extraña entre justicia y derecho? Nuestra tesis es la siguiente: *la misma operación que Derrida realiza con Marx es la que nosotros podemos intentar pensar con la idea de justicia derrideana*. Y esta posibilidad se presenta con la figura del espectro, figura que (re) aparecerá una y otra vez en un ejercicio imposible de ser previsto en tanto responde a la lógica del acontecimiento, pero que sólo puede tornarse posible, en tanto inmanente al desarrollo de lo jurídico mismo.

La justicia habita el derecho en forma espectral, dislocándolo pero desde adentro (un adentro y afuera que no son deslindables o que responden a la modalidad de lo posible-efectivo, resultando lo imposible inmune frente a dichas fronteras, a dichos umbrales). En este sentido la justicia derrideana representa un movimiento interno a los procesos mismos de producción de lo jurídico.

Pero, ¿cómo podemos dar cuenta de esta situación de asedio por parte de la justicia en el derecho? Dado que no es posible una experiencia de lo imposible, podemos, no obstante, señalar a partir del análisis de los procesos mismos de lo jurídico, una cierta eficacia de la justicia que nos indica el operar fantasmático de la dimensión de lo imposible. Y este operar es el operar de una ley inejecutable, de una ley –como diría Agamben en *El tiempo que resta*– de la inoperancia, de la desarticulación²¹. La justicia desarticula, socava, disloca el derecho, lo abre hacia un proceso que intenta perpetuarse, *demorarse* –para decirlo con Heidegger–. Representando así un movimiento de *excedencia* de lo posible, la justicia desarticula, quebrando la posibilidad de que lo jurídico se presente desde un horizonte totalizador.

²¹ La justicia es para tener la forma de una ley inejecutable, tal como Agamben describe en *Il tempo che resta* (2000). Sería interesante quizás reflexionar, por supuesto nosotros no podremos hacerlo aquí, una idea de justicia como la derrideana con la caracterización de Agamben de un segundo tipo de ley (siendo la primera una ley normativa, nómica) del tipo de la promesa, es decir, una ley sustraída al principio de la obra. Esta temática se halla, por cierto, estrechamente ligada a la cuestión del mesianismo, presente en las reflexiones derrideanas de sus últimos años. Sin embargo, creemos que sería necesario delimitar las distancias entre el “devenir desarticulador” que parece ser el gesto filosófico-político agambeniano más claro y el doble golpe de la invención derrideana que intenta pensar la alteridad como venir de una positividad en el movimiento mismo de la dislocación.

El estatuto de lo imposible, y con ello, la justicia como apertura al otro, no puede ser pensado desde una concepción ontológica cerrada a partir de la modalidad de la presencia, donde lo imposible quedaría por fuera del plano de lo presente y, en este sentido, recobraría un carácter exclusivamente privativo, desvinculado de lo posible-efectivo. Antes bien, es necesario intentar elucidar otra concepción de lo imposible que resulte fructífera para dar espacio a otras maneras de formular lo que se está pensando, para buscar otro discurso filosófico que no quede relegado a un discurso meramente proyectivo sino antes bien *un discurso que, aun sin abandonar la pretensión de tener contacto con lo presente, no se reduzca él y por tanto, a seguir las mismas reglas (o la lógica) que lo presente mismo en el proceso mismo de su desarrollo genera y reproduce. Lo imposible entonces no se presenta como un pensamiento que simplemente quiere sumarse a otros pensamientos, sino como un pensamiento que, en su misma formulación intenta desestabilizar lo que se piensa*. Es por ello que, en primer lugar, las reflexiones sobre lo imposible deben abrir espacio a una ontología que no sea la tradicional-dicotómica²² -ser o no ser-, cuyo discurso parmenídeo se evalúe exclusivamente por su adecuación o inadecuación a lo que es. *El discurso de lo imposible intenta saltar por encima (pasando a través) de dichos condicionamientos y alterar de alguna manera lo que es, trayendo en cierto modo lo que no es*. Y esta excedencia (ontológica, temporal, pero también espacial es el espacio para lo imposible. Lo imposible es entonces el espectro de lo posible. Pero, ¿cómo podemos dar cuenta de esta situación de asedio por parte de la justicia en el derecho? Dado que no es posible una experiencia de lo imposi-

²² En la medida en que antes se introdujo el término agambeneano "bipolaridad", deberíamos aquí aclarar aquí el uso evidentemente agambeneano de "dicotomía" entendiendo por ello la *forma mentis* típica de la cultura occidental, reglada por el principio de tercero excluido. Una lógica de carácter binario que excluiría cualquier concepto o noción que remitiese a una instancia intermedia entre ambos elementos del par, en la medida en que éstos no se hallan conectados, sino, antes bien enfrentados. En el caso de la noción de bipolaridad propuesta por Agamben, los extremos de la relación se piensan en conexión, en la figura de la tensión, posibilitando además del contacto entre ambos elementos, considerar nociones en tanto instancias intermedias (lo cual nos ha servido para pensar la noción de espectro). Claramente, este uso del término "dicotomía" no es el derrideano, focalizado fundamentalmente en la temática de los "indecidibles", de aquellas unidades de la lengua que se hallan en una situación semántica ambivalente y que delatan el proceso de deconstrucción de lo lingüístico.

ble, podemos, no obstante, señalar a partir del análisis de los procesos mismos de lo jurídico, una cierta eficacia de la justicia que nos indica el operar fantasmático de la dimensión de lo imposible. La lógica de lo imposible es la lógica de la donación, donación que es anterior a todo intercambio, a todo contrato, a todo horizonte de previsibilidad: “Al menos debe hacer que esta presencia solo sea posible a partir del movimiento de cierto desquiciamiento, disyunción o desproporción: en la inadecuación a sí.”²³

Los arribantes, los espectros, son la posibilidad de apertura de las totalidades, del sujeto, de la comunidad política. Ellos marcan la fase mesiánica de todo proceso histórico-político, rompiendo el paradigma epistemológico moderno de la constatación subjetiva, para consignarnos a la espera de la interpelación. Los espectros franquean los umbrales, llegan de noche, como ese ladrón inadvertido.

Comenzar por la finitud, por la grieta. *Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperararlo todo, depender del otro para lo más propio.*²⁴ Una negatividad trunca que horada los caminos afianzados del inmanentismo secular. Las “miles de nada” de la totalidad quebrada que impiden el despliegue teleológico-idealista y nos enfrentan con el desarraigo de una espera sin horizonte, como responsabilidad infinita ante el otro.

Derrida y Pascal son filósofos del descentramiento, de un descentramiento que intenta desenmascarar el reduccionismo a lo geométrico. Es en el reclamo de la irreductibilidad de las “razones del corazón”, donde encontramos una nueva cifra de lo imposible, y la exigencia derrideana de la irreductibilidad de la justicia al derecho (ámbito del cálculo y de lo posible). Es en la encrucijada de este descentramiento entre la justicia y el derecho, donde este último encuentra su principio de ruina, de contingencia y, por tanto, su finitud (allí donde el cierre significaría la totalización de una configuración finita).

²³ *Espectros de Marx*, p.16.

²⁴ Rosenzweig, F., *El nuevo Pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo ed., 2005, p.34.

Bibliografía

- Agamben, G., *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2006.
- *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003.
- *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos, 1995.
- *Infancia e Historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001.
- Balcarce, G., “(Fantasmas que se cruzan). Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida”, *Revista Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*. Buenos Aires: La Cebra, 2009.
- “Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derrideana”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIV (2009), Universidad Nacional de Málaga, pp. 23-42.
- Benjamin, W., *Estética y política. Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.
- *Calle de dirección única, Obras IV, 1, y*
- “La bella durmiente” en *Walter Benjamin. Obras*. Libro II. Vol. 2, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2009.
- Bensussan, G., « *Deus sive Justicia*. Note sur « Critique de la violence » en *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 27, Premier Semestre, 2010.
- Beiner, R., “Benjamin’s Philosophy of History” en *Political Theory*, vol. 12, N° 3, August 1984, pp. 423-434.
- Cragolini, M. B., *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra, 2007.
- De Peretti (comp.), *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*. Madrid: Trotta, 2003.
- Derrida, J., *Canallas*. Madrid: Trotta, 2005.
- *Espectros de Marx El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 1995.
- *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2002.
- *Políticas de la Amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid: Trotta, 1998.

- « Une hospitalité a l'infini », en Seffahi, M. (dir.), *Manifeste pour l'hospitalité*, Grigny, Paroles d'Aube, 1999.
- « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », en AA.VV., *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Graeme, H., "Blaise Pascal" in *A Companion to Early Moderns Philosophy*, Blackwell Publishing, 2002.
- Heidegger, M., *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 1995.
- *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal, 1994.
- Haverkamp, A. (Comp.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.
- Hodge, J., *Derrida on time*. London & NY: Routledge, 2007.
- Ludwin, D., M., *Blaise Pascal's quest for the ineffable*. New York: P. Lang, 2001.
- McQuillan, M. (ed.), *The Politics of Deconstruction. Jacques Derrida and the Other of Philosophy*. London: Pluto Press, 2007.
- Mosès, S., *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Cátedra: Madrid, 1997.
- Morris, T., *Making Sense of It All: Pascal and the Meaning of Life*. Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1992.
- Pascal, B., *Pensamientos*. Buenos Aires: Hyspamerica, 1984.
- *Discurso sobre las pasiones del amor*, trad. Julio Torri. Sevilla: Ed. Renacimiento, 2003.
- Rosenzweig, F., *El nuevo Pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo ed., 2005.
- Sprinker, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*. Madrid: Akal, 2002.
- *Revue Cités. Philosophie. Politique. Histoire*, N° 30, Dossier : « Derrida politique. La déconstruction de la souveranité (puissance et droit) », Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- *Rivista Aut Aut*, Dossier : "Jacques Derrida. Deconstruzioni", Milano, Gruppo editoriale il Saggiatore, 2005.

Diego Tatián. Spinoza, el don de la filosofía.

Ediciones Colihue. Buenos Aires, 2012. 1ra. edición, 216 páginas.

Ediciones Colihue. Buenos Aires, 2012. First edition, 216 pages.

Book review by Cecilia Abdo Ferez and Mariana de Gainza.

Reseña bibliográfica de Cecilia Abdo Ferez y Mariana de Gainza *

Fecha de Recepción: 19 de Abril de 2012

Fecha de Aceptación: 4 de Mayo de 2012

RESEÑAS

Palabras

clave: Spinoza - Democracia - Literatura - Don.

Keywords: Spinoza - Democracy - Literature - Gift.

“Spinoza –dijo Pierre Macherey– nos obsesiona y nos acecha a la manera de un inconsciente teórico que condiciona y orienta nuestras elecciones intelectuales y nuestros compromisos efectivos, en la medida en que nos permite reformular una gran parte de los problemas que nos ponemos”. Esta afirmación puede ser extendida y considerada como la precisa descripción de un amplio campo de lecturas contemporáneas de la filosofía de Spinoza, entre las cuales debe contarse la lectura, o más bien, *las lecturas* de Diego Tatián. Porque en los ensayos reunidos en este libro se comprueba que el autor lee a Spinoza de muchas maneras distintas. Las maneras de

* Cecilia Abdo Ferez es investigadora del CONICET y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires en la Argentina, y profesora de la misma universidad y el Instituto Universitario Nacional de Artes. Correo electrónico: ceciliaabdo@conicet.gov.ar
Mariana de Gainza es socióloga por la Universidad de Buenos Aires (UBA), doctora en Filosofía por la USP, investigadora de CONICET y docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA)
Correo electrónico: marianagainza@yahoo.com.ar

Tatián, al mismo tiempo, coexisten con la siempre reconocida diversidad existente de lecturas de Spinoza. Y sin embargo, gran parte de esa variedad puede ser reunida bajo esa acepción del “spinozismo” delineada por las palabras de Macherey: el spinozismo como respuesta a algo que el nombre de Spinoza condensa, que obsesiona, acecha, condiciona; algo que orienta elecciones intelectuales y compromisos efectivos, que otorga una forma peculiar a inquietudes que son simultáneamente ético-políticas y teóricas.

La obra spinoziana está alternativamente presente en los ensayos de Diego Tatián como atmósfera especulativa que favorece la producción de ideas, como estructura subyacente que explica una serie de elecciones teóricas, como polo de una interlocución que acompaña permanentemente la construcción conceptual y como carnadura teórico-política de la imaginación que confía en horizontes precisos de felicidad colectiva. Esos modos diversos de relación, asimismo, están al servicio del tratamiento de ciertos temas recurrentemente presentes en las reflexiones de Diego Tatián, desplegados por una escritura que es a la vez filosófica y literaria. A Tatián le interesa Spinoza en cuanto Spinoza expresa privilegiadamente lo que podría llamarse “un pensamiento de los márgenes”: márgenes comunitarios, márgenes religiosos, políticos y filosóficos. En la conexión entre esa marginalidad y una potente aspiración universalista se hilvanan ciertas inquietudes que Diego Tatián una y otra vez actualiza: cómo se entretejen las biografías y los pensamientos, cómo se iluminan recíprocamente fragmentos de historia y textos filosóficos, cómo se articulan el discurrir libre de la reflexión y la amistad, la amistad y la vida comunitaria. En la elección de sus temas, se refleja siempre la simpatía por las combinaciones de radicalidad, prudencia y generosidad que destellan entre herejes del pensamiento, libertinos, artistas y luchadores de diversa índole. La política es el arco que tensiona, asimismo, todas sus indagaciones, las cuales van paulatinamente diseñando, en el elemento especulativo que Spinoza provee, los contornos experimentales de una poética política del amor intelectual por las cosas del mundo, de una ética política del buen vivir y de una filosofía política del estado democrático.

Podemos decir que, de manera general, los ensayos del libro que estamos presentando se orientan por un interés teórico-político concreto: el de mostrar el contenido filosófico de la democracia y el contenido democrático de la filosofía. En este sentido, este es un libro sobre la democracia, siempre que se entienda por democracia ese enigma al que los colectivos se someten y por el cual también someten, cada tanto, a las constituciones políticas, para recordarles que no son autosuficientes ni inmutables. La democracia, ese *enigma revelado de todas las constituciones políticas*, como decía Marx (el Marx spinozista), aparece en el libro de Tatián como una disposición comunitaria que involucra de manera prioritaria y urgente cierta “política de la lengua”.

Así, Diego Tatián habla de democracia en tanto de ella dicen algo la filosofía, la gramática, la lengua popular y las muchas estrategias de que disponen los hombres para vivir y pensar en ese elemento incómodo que conforman las tradiciones, los usos comunes de las palabras, los debates con los vivos y con los ausentes. La democracia parece ser entonces una articulación compleja de trabajos que se realizan con el lenguaje y sus usos. Y si se entiende además a la lengua como aparato político, la democracia también implica trabajar sobre la gramática, sobre lo más solidificado y estricto, sobre lo que sirve de andamiaje para la circulación de toda forma posible de comunicación –es decir, sobre aquello que, como dice Spinoza en su tratado de gramática hebrea, permite nombrar las frutas, las aves y las plantas que hacen al lugar y a la forma en que un pueblo se comunica; aquello que, por supuesto, también puede morir y corromperse.

Este trabajo sobre las lenguas y sus formas compulsivas hace de Spinoza el militante de una “causa” en la que el mismo Diego Tatián se incluye. Cuando Spinoza se enteró de que pretendían traducir al holandés el Tratado Teológico Político, pide que no lo hagan, aduciendo que lo pide “por él y por la causa”. ¿Qué causa?, se pregunta Tatián, y contesta: “Una militancia intelectual colectiva, que tratamos de seguir, cuyo centro es una política de la lengua”, una política que busca la popularización de ideas radicales, una batalla por “la penetración de ideas radicales en el pueblo”. Si el autor podría parecer aquí un iluminista, en verdad no lo es, porque un iluminista se sabe poseedor de un mensaje, sabe de antemano qué es lo que va a comunicar –y éste no es el caso en esta causa.

Esa relación compleja con las lenguas populares manifiesta en la reticencia de Spinoza a traducir al holandés su Tratado, permite comprender que “la causa” involucra una idea acerca de la *popularización* de ideas radicales que exige mediaciones, estrategias, tiempos: una popularización tan dinámica como el contexto y la propia radicalidad que la procura exigen que sea, pero que a la vez demanda cautela, calma, prudencia y atención a lo que un contenido subversivo solicita. Este contenido subversivo, justamente para no dejar de serlo, tiene que cambiar según formas que cambian: en este caso, según formas populares, con contenidos que en algunos tiempos parecen reformistas, en otros conservadores, en otros espontaneístas. Y porque “la causa” sabe reconocerse en el tiempo y, a la vez, intemporal, será llevada por muchos como si portaran un secreto sin contenido inmutable ni forma predeterminada.

En la senda de esa militancia colectiva “que tratamos de seguir”, que involucra estrategias, tomas de posiciones, rectificaciones, un querer comunicar y a la vez, redefinir siempre el *cómo* y el *qué*, el recorrido de Tatián incorpora tanto Marx como el marxismo de la segunda mitad del siglo XX. Es Althusser quien dice que su estrategia con el partido comunista fue la misma que Spinoza había asumido en relación a los teólogos y a los cartesianos de su tiempo. Y así como Spinoza empezó a hablar de Dios, para discutir con esos adversarios dentro de su terreno buscando desactivarlos, Althusser empezó a hablar del objeto sagrado del Partido, y se volvió entonces más marxista que los marxistas: se alojó en Marx.

En virtud de esas incorporaciones, parecería que el spinozismo, aquel nombre con el que hablábamos solapadamente de democracia y de los aparatos políticos de la lengua, se hubiera transformado en una lengua de combates y adversarios y estrategias. Pero, como se sabe, los combates se pueden perder; y entonces, el spinozismo también puede asumir la forma de “refugio” –terrible palabra con la que Chantal Jacquet alude al alojamiento de muchos marxistas en el spinozismo. En palabras de la autora francesa que Tatián cita, “Spinoza no busca inventar un hombre nuevo, de una naturaleza diferente, proyecto que desemboca generalmente en prácticas totalitarias. Esta es la razón por la que su pensamiento pudo servir de refugio a ciertos filósofos marxistas que ya no se reconocen en las teorías revolucionarias después del periodo estalinista y su desfile de purgas, de muertes, y de campos de rehabilitación”.

¿Será entonces Spinoza la “plaza fuerte” elegida para volver a hablar de algún modo después de la derrota? ¿Asume ahora Spinoza el lugar que antes tuvo Dios o Marx, en las estrategias mismas de Spinoza y Althusser? ¿Aquella plaza que ocupamos para “darla vuelta”, para “dirigir los cañones” contra las nuevas formas de adversario? ¿Pero qué refugio pueden ser Dios, Marx, o Spinoza, si hay tantos como interpretaciones posibles y en última instancia, no sabemos lo que son? Esta filosofía no tiene seguridades ni *corpus* y, por eso, puede ser capturada por las ideologías de la alegría y denostada como chirle por los fundamentalistas. Y lo que es peor, su objeto democrático no está disponible, es decir, se rehúsa justamente a ser *su* objeto: ella intenta radicalizar las lenguas populares, pero se sabe siempre e irremediabilmente ajena a esas lenguas, y sin embargo, no deja de querer acoplárseles, en círculo incesante de variación de lo mismo.

Trabajo de subversión crítica, entonces, y cautela. La cautela exigida por “la causa” también es replicada por Tatián desde otro punto de vista: en cuanto “investigador” que defiende una necesaria “prudencia en la interpretación”. Así, en sus ensayos cada aseveración histórica es matizada por alguna línea interpretativa divergente, que no permite clausurar ninguna sentencia. En el contexto de la singular hermenéutica filosófica que pone en práctica, Diego Tatián va tejiendo caminos interpretativos, mostrando simultáneamente las bifurcaciones que se abren al andar –sin proferir juicio acerca de su plausibilidad, dejando simplemente que hablen voces alternativas; lo que implica una doble generosidad, con los otros intérpretes convocados y con el lector, a quien se le ofrecen una variedad de elementos para que pueda ir elaborando sus propias conclusiones. Al mismo tiempo, el rigor académico no debe ser un obstáculo para la sensibilidad, que es la que habilita una lectura dispuesta a dejarse transformar por la experiencia lectora. Y si esa sensibilidad permite que se produzca el encuentro entre experiencias disímiles que, conjugadas, pueden “aportar alguna lucidez a los asuntos humanos”, el medio expresivo más adecuado para dar cuenta de esos “encuentros” es el ensayo, aquel que otorga la libertad que la curiosidad de Diego Tatián requiere para expandirse por diversos parajes filosóficos, literarios, históricos.

Parajes por los que muchas veces se interna, simplemente, acompañando una palabra. Porque, como él mismo dice, “hay palabras en un texto de filosofía que nos afectan de una manera muy misteriosa, tal vez por su rareza, su simple grafía o una promesa que creemos advertir en ella, antes que por su significado estricto”. Arrastrado por raras palabras, entonces, como *Acquiescentia*, o simplemente atendiendo a los matices presentes en el hecho de hablar de *conservatio*, *utilitas* o *generositas*, Tatián desarrolla análisis que denotan, en simultáneo, pasión por la historia real y compenetración poética con los textos. Capitalizando por lo general esos despliegues filológicos en la dirección de cierto preciso interés que, indisociable de su interés por la cuestión democrática, atraviesa desde el inicio sus lecturas spinozianas: la construcción de una analítica del sentimiento que, por decirlo así, *mide cualitativamente* cada afecto, ubicándolo en un crisol que se revela en última instancia como *la materia del mundo*. Al mismo tiempo, sus análisis de las pasiones tienden a evitar la posible inclinación hacia cierto humanismo cándido, produciendo oportunamente los desajustes que nos permiten entrever, en todo caso, un humanismo descentrado (el reconocimiento es *irrecíproco*, la reciprocidad no es equivalencia, el amor no es personal ni busca correspondencia: sustantivos fuertes y muy connotados son, de esta manera, balanceados por adjetivaciones que los corren de eje).

Pero Diego Tatián también ejercita un descentramiento de los géneros. Así, apartándose de los cánones consagrados de las perspectivas de la “recepción”, no se comprueba en su trabajo nada parecido a lo que comúnmente se hace bajo esos auspicios metodológicos. No se verifica en la recepción díscola que practica Tatián el efecto neutralizador que suelen producir las contextualizaciones históricas de la circulación de una obra, frente a lo indómito de un contenido que necesariamente excede lo que una historia de las ideas puede fijar. Tampoco se independiza, en su trabajo, el suministro de datos bajo la forma de una cronología sobreestimada en su carácter explicativo, sino que siempre domina, en el presente de la investigación, aquel *valor de uso* ligado a lo que *hoy* se puede hacer con los textos del pasado “que nos interpelan de manera existencial”. Y puesto que se supone que los diversos lectores responden a su manera a algo que en una obra, como decíamos al principio, obsesiona, acecha, condiciona, es que puede pensárselos como conformando una comunidad. Una comunidad que produce un efecto multiplicador de los tiempos.

Lo que Diego Tatián busca son “marcas”, huellas, señales. Rastros perdidos que, entonces sí, son interrogados con “prudencia historiográfica” pero también con imaginación y sensibilidad poética. En ese sentido, su vocación es más bien la de un *coleccionista*. Así, puede aplicarse al trabajo de Tatián el comentario benjaminiano: “el coleccionista le enseña al teórico”. Y su explicación: el objeto de una ciencia histórica no está formado “por un ovillo de facticidades puras, sino por el grupo contado de hilos que representan la trama de un pasado en el tejido del presente”. Los sentidos de Diego Tatián están siempre al acecho de los ecos desparramados de un nombre: Spinoza (o de alguna remisión “codificada” a él: panteísmo). Y cuando escucha casualmente uno de esos ecos, empieza su trabajo de investigador fervoroso. Va tirando de esos hilos perdidos en geografías improbables, y reconstruye posteridades spinozianas impensadas, siguiendo un particular método de “composición de curiosidades”.

A Tatián le interesan diversas “recepciones” de Spinoza; y en particular, su “recepción” en Argentina. Se adivina cierto afán de exhaustividad, pero lo que él hace se aleja mucho de la reconstrucción metódica de un ciclo de influencias. Así, en esos itinerarios trazados por Diego Tatián, nos encontramos por ejemplo con Sarmiento en una faceta desconocida: como miembro de una comisión Internacional formada para conmemorar el bicentenario de la muerte de Spinoza, probablemente a instancias de un científico holandés radicado en aquella Córdoba decimonónica “clerical, monástica, españolista y contrarrevolucionaria”, para participar de los proyectos para el desarrollo científico nacional promovidos a su vez por Sarmiento. Y nos encontramos también con Lisandro de la Torre, como escritor de un “Tratado Teológico Político argentino” –dice Tatián– donde Spinoza, cuya presencia puede ser adivinada tras “la palabra-signo *panteísmo*, no es sin embargo mencionado”. El TTP, entonces, aparece en esos textos del santafecino a la manera de un inconsciente político, “*como si se tratara de una lectura antigua y olvidada que no obstante tracciona la argumentación desde una indeterminada memoria convertida con el tiempo en una manera de concebir el mundo y una inspiración permanente*”.

Y se aleja asimismo Tatián de cualquier idea común de recepción, cuando en momento, siguiendo de manera explícita la idea de Benjamin de hacer un libro sólo con citas, articula frases encomilladas, uniendo en una composición imposible lo que otros dijeron, en la Argentina, sobre Spinoza (sobre cada uno de sus Spinozas). Y entonces aparece desde un Lugones que lo vuelve positivista, o un Korn que lo lee evangélico, o un Astrada que lo hace ateo, hasta un Kaminsky que lo prefiere apasionado, o una Diana Sperling que lo subraya judío, o un Borges al que Spinoza siempre acecha, o un Horacio González que lo matematiza (y lo des-matematiza), haciendo a la vez a su verdad más deudora de la locura que de las matemáticas. Pero el procedimiento, tiene siempre a Diego Tatián como conector, entre los fines de unas comillas y los inicios de las próximas, en las contradicciones que se ofrecen, en la selección de los nombres. Y entonces, él, que ya confesó la causa a la que pertenece, se dice vacilante, o mejor, un mimo, alguien que muestra al público sus pinturas, su ropaje y empieza a ser quien se ofrece como ventrílocuo de los otros. La filosofía de Spinoza, entonces, sí se vuelve una gramática del don, de lo que circula, de lo que no rehúsa el nombre propio, y no rehúsa tampoco proseguir la búsqueda de muchos otros esquivos. Esas búsquedas, las de las democracias posibles, las de los sujetos imposibles, las de las intervenciones que quieren serlo sin saber de antemano contenidos ni formas y que asumen, hoy, y a pesar de todo, el desafío del universalismo, hacen de este libro una muestra más de una causa en la que queremos estar casi todos, como sea que nos exceda.

Insistir en Althusser.

Entrevista a Warren Montag.

Por Cecilia Abdo Ferez y Natalia Romé *

Fecha de Recepción: 13 de Abril de 2012

Fecha de Aceptación: 6 de Mayo de 2012

*Warren Montag es profesor asociado del Occidental College en Los Angeles, California, Estados Unidos. Se dedica particularmente a hacer un cruce entre teoría literaria y teoría política y es autor de los libros *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, *Unthinkable Swift*, *Louis Althusser -entre otros-*, y de numerosos artículos. En su obra se respiran viejos problemas y autores queridos, como Althusser y Spinoza, de modos innovadores y desafiantes. Con hospitalidad nos recibió en el mexicanísimo barrio de Pasadena, en Los Angeles, y accedió a esta entrevista.*

ENTREVISTA

— Profesor Montag: varias veces Althusser despliega sus razones sobre la fecundidad de un “rodeo” por Spinoza para precisar la filosofía que conviene a la teoría marxista. ¿Cuáles serían las razones de la tradición spinozista para producir un “rodeo” por Althusser? ¿Qué puede aportar Althusser al estado actual del debate en este campo?

— Althusser develops the idea that his use of, and even reference to, Spinoza should be considered both a kind of retreat (recul) as well as a detour in Elements of Self-Criticism, a relatively late text (1974), written in fact around the time he was working

* Cecilia Abdo Ferez es investigadora del CONICET y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires en la Argentina, y profesora de la misma universidad y el Instituto Universitario Nacional de Artes. Natalia Romé es profesora de la cátedra de Teorías y prácticas de la Comunicación III, en la UBA, e investiga también para CONICET y el IIGG. La entrevista fue realizada en marzo de 2012, gracias a la hospitalidad del profesor Montag en el Occidental College de Los Angeles, California, en el marco de una estadia de investigación de Cecilia Abdo Ferez, financiada por Fulbright y CONICET. Correos electrónicos: ceciliaabdo@conicet.gov.ar y romenatalia@yahoo.com

on Machiavelli, on the first versión of Machiavelli and Us. The formulations of “retreat” and “detour” seem so familiar to us and so typically Althusserian that we don’t question them. In his self-criticism (another concept whose function in Althusser is far from clear), he offers an analogy to explain his recourse to Spinoza: Marx, especially in the 1850s and 1860s had to return to Hegel “to rid himself of Hegel,” to separate himself from Hegel, as if unanalyzed residues of Hegel persisted in his thought and had to be confronted. This is clearly not comparable to Althusser’s relation to Spinoza: he certainly did not seek to rid himself of Spinoza or separate himself from Spinoza, above all because there existed no adequate reading of Spinoza’s work in which he might seek refuge or, in contrast, from which he would have to extricate himself. Althusser produced no substantial text on Spinoza, nothing comparable to his work on Montesquieu or Rousseau, and there is little evidence of a comprehensive interpretation of Spinoza comparable to something like Negri’s Savage Anomaly on his part. In fact, we might well reverse his proposition and say that he was only able to grasp Spinoza by means of detours through Marx and—this is very important—Freud. Althusser offers us not so much interpretations of Spinoza’s texts (although archival materials show that he read them closely and repeatedly) as illuminations of the points of heresy in Spinoza’s thought, illuminations nearly always immanent in a discussion of someone other than Spinoza.

Obviously, the question of causality brought Althusser to Spinoza: he was fascinated with the very notion of an immanent cause, the cause that cannot exist prior to or outside of its effects (in the plural). Ipola has insisted on the importance of the debates and discussions around the ideas of structural causality, metonymic causality, the absent cause, etc. from the mid-sixties. The notion of base and superstructure as it existed in Marxism drew on the same notions of causality as the substance-attributes relation that Spinoza so thoroughly reconceptualized in the idea of God (or substance consisting of infinite attributes) who cannot exist prior to his decrees. Althusser saw this, but quasi per nebulam (to use Spinoza’s phrase from Ethics II, P7 Sch.) and it was only Macherey who would rigorously analyze this theme in Spinoza’s texts in Hegel or Spinoza in 1979.

But there is another, often overlooked, discussion of Spinoza in Psychanalyse et sciences humaines: deux conférences, the transcription of Althusser's presentations to his seminar on psychoanalysis in 1963-64. This is an extraordinary text in which Althusser contrasts the idea of the moral subject in Descartes and Spinoza. He identifies in Spinoza's rejection of Descartes' model of the sovereign individual subject (in the Passions of the Soul) the emergence of the notion of a subject of imputation, the subject to whom free-will is retroactively imputed and who is therefore declared responsible for "his" actions. This is of course the génesis of the notion of the interpellated subject.

These in my view are among the most important aspects of Spinoza's philosophy for Althusser and they remain to be explored more fully.

— En un breve texto incluido en *Elementos de autocrítica* y dedicado a la gravitación de la filosofía de Spinoza en su obra, Louis Althusser señala que para hacer pensable la dialéctica materialista, más allá de Hegel, era necesario efectuar un "rodeo" por Spinoza. Éste servía de orientación en la búsqueda de una causalidad no "eminente", ni "expresiva" y un "Todo sin clausuras". Ahora bien, también admite: "Seguramente un marxista no puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse. Pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la contradicción."

¿Realmente falta la contradicción en Spinoza? ¿La contradicción que "falta" en Spinoza puede buscarse en...Spinoza también? ¿No podrían acaso pensarse los esfuerzos de los principales referentes de la lectura althusseriana de Spinoza (Macherey, Balibar) justamente en relación con la búsqueda de alguna forma nueva y no hegeliana de contradicción?

— This is an excellent and in fact decisive question: is it really the case that there is no concept of contradiction in Spinoza? Of course, the very notion of contradiction as Althusser uses it here is derived from Hegel, and Hegel's philosophy (I'm thinking primarily of the Phenomenology of Spirit and the Science of Logic) can be understood as an enormous defense against the danger of Spinozism, understood as the subversión of every notion of finality, and therefore of the rationality and intelligibility of Spirit

itself. Finality requires of every moment in the realization of Absolute Spirit that it produce its own other, that which will dismember and negate it in order to guarantee the movement simultaneously backwards and forwards of Spirit's return to itself. Nothing could be further from Spinoza than such a scheme, for whom there can be no internal principle of negativity in singular things in the service of an external finality. Every element here is not only foreign but resolutely opposed to Spinoza's project

In order to take your question seriously, therefore, we would have to change terrain entirely, set Hegel aside (but only for the moment) and turn to precisely that thinker in whom Althusser and Spinoza once again draw near each other: Lucretius. While Spinoza mentioned Lucretius by name only once and even then only in his correspondence, the appendices to Ethics II, P 13 in fact offer a Lucretian account of the composition and decomposition of singular things, the encounters that produce a "conjunction," and those that disjoin and thus destroy. From this theory of the encounter, a singular thing like a society or a "mode of production" does not automatically, logically, inevitably, produce the means of its own destruction (as in the "classical" notion of historical contradiction) and nothing guarantees its end which in turn would guarantee the progress of history (towards its end). Spinoza argued that the destruction of a thing necessarily arrives from the outside, from an encounter with a more powerful thing whose nature is incompatible with its own. Does this not rule out the very notion of an internal antagonism and even an instability proper to the thing itself, even if this antagonism serves no finality and therefore does not correspond to a "labor of the negative" in Hegel's sense? The answer is complicated: we should think of Spinoza as moving pre-emptively against the possibility of Hegelian contradiction. In Spinoza the boundary between the interior and exterior, like that between one thing and another can only be provisional. The fact that everything forms a part of something greater ad infinitum (and here he differs from Lucretius in that there is no equivalent to the atom means that the presence, if not the threat, of the external is so constant as to obliterate or at least constantly redefine the distinction between inner and outer, opening onto the possibility of contradictions or that are not logical but historical. Macherey wrote a letter to Althusser in 1965 in which he argued that they should drop the term

contradiction altogether in favor of antagonism or conflict in order to prevent readers from continuing to project Hegel even on to the idea of the overdetermined contradiction read Hegel his (which obviously would have to be developed). It may be posible, however, to find in Spinoza a kind of contradiction immunized against finalism: something resembling what Althusser called in “Contradiction and Overdetermination” a “ruptural fusión,” an encounter that “takes,” but also produces divergence and decomposition in what conjoins. We might think of Spinoza as “bending the stick” away from teleology and providence, while at the same time avoiding an immobilism, through his own theory of the encounter.

— En relación con lo anterior y en el marco de su denominada “autocrítica”, Althusser dice en el mismo texto que la ausencia de la contradicción que atribuye justamente a la gravitación de Spinoza en su pensamiento, tuvo como efecto, la desatención de la lucha de clases en la ideología. ¿Podría revisarse esta afirmación? ¿Puede pensarse la relación entre ideología y política en la problemática althusseriana, a la luz de Spinoza?

— In his “notes de lecture” on Spinoza (which number in the hundreds of pages), Althusser declared “trés remarquable” the discussion of the body in the first part of Ethics III. Not only does Spinoza argue (Ethics III, P2, Sch.) that the mind does not determine the body to act, an argument that nullifies a century of Marxist arguments about “false consciousness,” “reification” and in general what was understood by the term “ideology,” (i.e., false ideas) but he wrote (Ethics III, P11) that whatever increases or diminishes the power of the body to act increases or diminishes the power of the mind to think. These are in fact the guiding principles of Althusser’s work on ideology in all its unevenness and conflictuality, culminating in “Ideology and the Ideological State Apparatuses.” The fundamental break that Althusser introduces into Marxist thought concerning ideology is that it is the body that is at stake in regimes of subjection and that it is the body rather than the mind that is the target of practices of subjugation. Once we admit that ideas always exist in material forms and that ideology, far from existing as disembodied thought that misrepresents reality, exists only in

apparatuses, practices and rituals, as Althusser, through Spinoza, came to understand, ideology can no longer be understood as error or illusion which could be corrected or dispelled by science, knowledge, truth etc. Once we understand that “the imaginary relation of individuals to their real conditions of existence,” is fully material and inscribed in legal and disciplinary practices, the struggle against the imposition of that “imaginary relation,” like the struggle against subjection itself becomes a matter of physical force, of bodies. We can think critically only to the extent that we disturb and disrupt the physical regime of subjection: mass struggle does not arise from correct theory: it is the condition of possibility of such theory. It is not a matter of coincidence that Althusser could see what is perhaps the central element of Spinoza’s “immense theoretical revolution,” as well as of his heresy, and not just see it, but make use of it for his own theoretical/political purposes, only in the light of the mass movement of 1968 (the ISAs essay was written immediately following the May events), whose power made visible and thinkable something previously condemned to the ‘inner darkness of exclusion.’”

— En su artículo “El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?” publicado en *Decalages* 1, vol 1, 2010, usted afirma que la interpretación “paralelista” de la prop VII, Parte II, de la *Ética* resulta contraria a toda la obra de Althusser, tal como resultaría evidenciado en la noción de “práctica teórica” y en la afirmación de la materialidad de las ideas o la definición de la conciencia como acción, presentes en su teoría de la ideología.

¿Puede inscribirse en esta línea interpretativa y como su consecuencia, la reformulación althusseriana de la tesis marxista de la “primacía de lo real sobre su pensamiento” por la tesis de la “primacía de la práctica”?

Si así fuera, ¿cómo entender la afirmación realizada por Althusser en la entrevista concedida a Fernanda Navarro, en la que sostiene que la Filosofía tiene un exterior inesperado que es la “práctica”? ¿Cómo entender la afirmación de la “práctica” como “exterior” a la filosofía sin recaer en alguna forma de dualismo?

— The confusión engendered by such phrases as “the primacy of the real over thought,” and even “the primacy of practice,” both of which are taken from Lenin’s Materialism and Empirio-Criticism and thus have a kind of liturgical function in Althusser, can be attributed to a single word, “primacy.” Althusser was very fond of this word for the very reason that it allowed him to gesture in a certain direction while avoiding a host of difficult and politically/theoretically embarrassing questions for which in all probability he did not (yet) have an answer. The postulation of “the primacy of the real over thought,” could be read in very different ways: 1) thought is dependent upon the real in the sense that its truth or “reality” is outside of it and that it is therefore not real or determinant in itself; this is simply an inversión of the dualism that separates spirit from matter in order to preserve the purity of the former from contamination by the latter. From Althusser’s perspective, this is just another variant of idealism in that it refuses the materiality of thought and converts it into a secondary, less real versión of reality; 2) that thought is (part of the) real and has no separate existence from what is not thought, that is, matter, a formulation that blocks both the Kantian “bracketing” of the real as that which by definition we can never know in itself and at the same time the naive certainty of an empiricism sure of the correspondence of subject and object. You will undoubtedly catch the reference to Hegel who very close to Spinoza on these questions.

Does this invalidate the idea (and we have to watch our terms very carefully here) that theory or philosophy is outside of if not opposed to practice. In one of his greatest texts, “Lenin and Philosophy,” a text that hasn’t received the attention it deserves (but maybe its time hasn’t come yet), Althusser makes the following argument: philosophy does not think about what is external to it, and even less does it act upon the world, a world understood as outside of and beyond it. Instead, philosophy thinks about itself; it intervenes in itself, in philosophy, by “drawing lines of demarcation,” that is, not simply making distinctions, but by making philosophical difference, conflict, the conflict by which philosophy lives and moves and has its being, visible. Doesn’t this condemn philosophy to a purely academic existence in every sense of the word, that is, to irrelevance? For Althusser, philosophy produces effects “outside of itself,” political and perhaps epistemological effects, by intervening within itself, as if philosophy had no existence apart the world of apparatuses, practices and rituals by was immanent within it, dispersed in its very existence into the infinity of singular things as if it were the action of God or nature thinking itself.

— Más allá de la operación crítica propia de la posición antihumanista (o quizás como efecto de ella) ¿es posible encontrar los rudimentos de una definición positiva (y no subjetivista) de “individuo” en la problemática althusseriana, por ejemplo, vinculada con las nociones de *encuentro* y de *caso*? ¿puede ubicarse en ese problema la gravitación de Spinoza?

— I touched on this earlier in my reference to *Ethics* II, P 13 in which I argued that Spinoza is a thinker of the encounter. In addition to the idea of encounter, though, and necessary to it in fact, is the idea of conjunction, the notion that while in many cases, bodies (or atoms in the case of Lucretius) collide and then repel each other, in some cases, some bodies conjoin to form a new body, an individual to be precise, and said after and by that fact alone to agree (the verb “conveno”) with each other. Spinoza uses the Latin verbs “coniunctio” and “concurro” to capture the idea of individual as conjuncture. In *Ethics* II, Definition 7 an individual is no more than several individuals “concurring,” that is, meeting in an encounter in such a way as together to be the cause of a single effect. Althusser’s passionate interest in singularity, encounter and conjunction/conjuncture can be traced back to this sentence in the *Ethics*.

— En su libro *Louis Althusser*, usted afirma que la publicación de su biografía, *El porvenir es largo*, abre una manera radicalmente distinta de introducirse en la obra de Althusser. ¿Por qué justamente una biografía, un modo de escritura tan atado a la construcción del Sujeto (aún una tan atípica, como la de Althusser) lo haría? ¿Por qué elige usted esta vía para reabrir el debate sobre Althusser?

— I discussed *L’avenir dure longtemps* only because I felt I had to, not because I think it is comparable in importance to Althusser’s philosophical work. When it appeared in French, a number of right-wing intellectuals in the US and the UK immediately seized on it as representing the authentic Althusser, the truth beneath appearances, the madman, murderer, etc. I tried to show its contradictions, the way in which claiming to speak about himself, Althusser revealed himself fundamentally to be unable to do so. It’s the story of an interpellated subject denying the fact of interpellation. Is this the same Althusser who wrote *For Marx*? Only in the sense that he served as an unwitting demonstration of his own theses on the subject-form. He is like the Spanish poet in the *Ethics* (*Ethics* IV, P 39 Sch., a passage that Althusser described in his notes on Spinoza as an “excellent text”), unable to make sense of the works he himself once wrote.

— También en su libro *Louis Althusser*, usted aborda el rechazo que él mostró frente al arte realista. Usted cita a Althusser en “Cremonini, Painter of the Abstract”, donde afirma que es imposible “to paint living conditions, to paint social relations, to paint the relations of production or the forms of the class struggle in a given society. But it is possible, through their objects, to “paint” visible connections that depict, by their disposition, the *determinate absence* which governs them. The structure which controls the concrete existence of men...can never be depicted by its presence, in person, positively, in relief, but only by traces and effects, negatively, by indices of absence” (Althusser, 1971, 237/ Montag, 2003, 19). Quizá sea extrapolar ideas, pero resulta muy sugerente que esa idea de la ausencia que produce efectos es el prisma con el que él leerá la importancia de la construcción del acuerdo, del “tacit consent”, en la obra de John Locke y su centralidad para la filosofía y la práctica burguesa. ¿Cómo evalúa usted la relevancia de esta idea de la presencia de la ausencia en Althusser? ¿Qué raíces teóricas y prácticas tiene su construcción?

— This passage from the text on Cremonini is truly extraordinary in a number of respects: here Althusser again calls into question Marxism’s reliance on what he called “expressive causality” or “emanative causality” in explaining the relation between economic production and the forms of social life. Not only does Althusser reject such notions, but he also rejects its inversión, a mere pluralism of equivalent factors. Instead, he proposes in very clear terms here the idea of a structural causality: a structure that, like Spinoza’s God, does not exist outside of or prior to its effects. It exists only in “traces and effects,” as the principle of their conjuncture which allows them to persist in their conjoined state. Immanence in this sense is absence, the absence, for example as Althusser notoriously remarked, of the last instance which will never arrive. But this absence itself must be absented, the void voided for there not to remain the suggestion of a distant present, a present in the form of a past that was once present. Althusser evokes here the notion of the trace, which he discovered in Derrida’s *Grammatology* at the very moment he wrote his text on Cremonini, understood as the mark of what has never been present, a cause entirely coincident with its effects. This did not prevent him in the 1980s from lapsing in the notion of an originary void or nothingness that would precede what exists as the foundation and truth of its finitude. But he himself had already provided all the means necessary to formulate a critique of such notions.

Can we say that Locke's notion of tacit consent (or Hobbes's notion of a founding covenant between all the individuals in the state of nature) expresses the idea of a structural causality, that is, of a structuring absence? I don't think so: in crude terms structural causality is the causal principle of what is, while the "tacit" agreements of Hobbes and Locke establish what should (but may not) be. They have furnished norms that divide a given population into those who keep their promises and those who do not, those who are therefore rational and those who are not, those, finally, who cannot legitimately be harmed and those who, ceasing to be human, must be destroyed. They have invented ideals against which not only individuals but whole cultures may be judged inadequate and illegitimate and have produced at least in these concepts what Spinoza called satire rather than philosophy.

— En su texto sobre la lectura althusseriana de Locke, usted afirma que Althusser quería devolverle entidad filosófica a Locke, algo que la tradición francesa le negaba, y aprovecha la ocasión de la publicación del libro de Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*, en 1960, para escribir una reseña y subvertir la lectura habitual del filósofo empirista. Indaga usted allí en la "función del origen", como aquello que resume en una palabra "what has not to be thought in order to be able to think what one wants to think". Para citar a Althusser in extenso, en *Leer El Capital*: "The function of the concept of origin, as in original sin, is to summarize in one word what has not to be thought in order to be able to think what one wants to think". ¿Podría ahondar un poco más en esta idea? ¿Qué cumple esa "función del origen", en la propia obra de Althusser?

— What fulfilled the function of origin in Althusser's own work? Perhaps no other philosopher of the twentieth century was as concerned to analyze the philosophical function of the notion of origin than Althusser, a concern that brought him to Spinoza. He traced the ruses and disguised and disavowed presence of origins even in such contemporaries as Foucault, above all in the *History of Madness* where an originary *dérailson* doubles back upon itself in the act of signification to become its opposite, reason. In his notes on Derrida's *Grammatology* he worried that the very concept of

trace that he himself appropriated might serve in Derrida's work—and after all it was borrowed from Levinas's "Trace of the Other"—as a way of preserving a certain notion of origin, even an origin "beyond being and non-being." It was the question of origin that drew him, after nearly twenty years, back to Hegel, to Hegel's critique of beginnings in the Science of Logic which hinted at a critique of ends as well.

Yet he didn't entirely escape such a notion, nor could he, if we take his positions seriously, and not simply in the work of the 1980s. He struggled with the very concept of structure as evidenced by his use of the equivocal phrase, "latent structure," in the first half of the sixties, above in the essay on "Il Piccolo Teatro." But the most egregious example is no doubt the ISAs essay itself with its functionalist account of ideology and the rise of the apparatuses.

But finally Althusser refused the consolation of origin, declaring that in philosophy there could be no empty corner of the forest, no empty space from which to enunciate one's these possessed of nothing more than their rational *forcé*. Philosophy was perpetual war without origin or end, in which every statement must confront the opposing positions pre-emptively before they lay siege. More than one critic denounced him as an irrationalist, unable to see his postulation of a reason immanent in the struggle that constitutes philosophy's very existence.

— Usted está traduciendo el artículo de Balibar: "L'invention de la conscience: Descartes, Locke, Coste et les autres". ¿Con qué elementos de la obra de Althusser (y con qué otros elementos de otras obras) se podría retomar esta crítica a la conciencia? ¿Considera usted que siendo necesaria esta crítica para una teoría materialista o más bien se debe disputar el término para otorgarle otras connotaciones, como pareciera hacer Balibar al incluso adscribir a la filosofía de Spinoza un eje en la conciencia, como hace en su artículo sobre la "transindividualidad"?

— I'm going to translate Balibar's long introduction to his own translation of Locke on consciousness, Identité et différence: L'invention de la conscience. It's an extraordinary text that simply by reading Locke to the letter reveals some of the paradoxes internal to Locke's account of the origin and function of consciousness. I see

this as part of the general Project of Balibar's recent book, *Citoyen Sujet*, and his interogation of the notions of subject, subjectivity and consciousness in their historicity. Balibar's general argument, and this is relevant to Locke, concerns the historical priority of subjection over subjectivation, that is, of the priority of subjection to something that occupies the place of the sovereign over being the subject of an action. It is not difficult to see even in Locke's supposed empiricism, let alone his political theory, the necessity of an original subjection to God who acts as the guarantor of knowledge and reason. Consciousness, which plays so little role in Spinoza's thought, can be seen as the correlate of subjection.

Through Balibar, we can see the indissociable link between subjection and subjectivation as the form of individualization proper to modernity, precisely what the philosopher Roberto Esposito has called immunization. Immunization separates the individual from others not only in a purely affective sense, but even more in the form of practical existence, through apparatuses, practices and rituals, if you will, that sever and prevent (immunize against) concrete relations with others that we might call horizontal. A sovereign instance to which the individual relates only vertically must exist and act to guarantee the separateness of the individual: there can no autonomous subject without subjection. We cannot fail to recognize that which these procedures and processes of interpellation/immunization arise to counter, and oppose: the uncontrolled contagion and transmission of affects, but also knowledges. This is not "intersubjectivity," a model that tends to project the priority of individuals whose interrelations are secondary. Balibar, borrowing a phrase from Simondon, declares the anteriority of the transindividual over the individual, posing as a problem to be explained historically the very existence of something like the individual subject (which is absolutely distinct from the singular).

— En su ponencia "The Law's Outside: Schmitt, Kelsen and Lawful Resistance to Law", dictada en Gran Bretaña y de próxima publicación en español en Youkali, usted afirma que la disputa central entre Kelsen y Schmitt, se dio en los términos en que Schmitt definió a Kelsen, para identificarlo con el "formalismo jurídico" (y así

anularlo). Es notorio que, como usted bien afirma, también las lecturas de izquierda quedaron prendidas de esa descripción interesada de Kelsen, tanto que se despolitizó absolutamente su figura, ligada a la socialdemocracia austríaca, que sostenía una posición radical en cuanto a la necesidad de crear una sociedad y un Estados multiétnicos en la época. Usted dice allí que “what was truly at stake in the Schmitt/Kelsen antagonism, not only a politics of the same against multiplicity, but also and perhaps more fundamentally, the question of the origin or even, as Schmitt insists, the creation, of law and hence the question of law’s creator in whose will and command law began. Kelsen’s work, by depriving these questions of any interest or validity, forces us to question these questions and to inquire into their political effects rather than to answer them”. ¿Cómo explica usted la no sólo fuerte, sino la persistente influencia de Carl Schmitt sobre la izquierda europea y americana en el siglo XX? ¿Cómo se relacionan o no sus conceptos de contingencia y ruptura con los postulados, por ejemplo, por Walter Benjamin? ¿Qué implica para usted hoy una “lawful resistance to law”, una resistencia legal a la ley?

— The importance of Schmitt as a reference point in contemporary discussions of law and even of the political is an enormous topic about which I can just make a few points. Perhaps with the collapse of the “Communist” regimes at the end of the eighties and the resulting shift in the balance of forces globally which meant above all a reconfiguration of the lines of división between something like “imperialism” and its adversaries to the enormous disadvantage of the latter, both exposed what was latent in the so-called democracies and operationalized this latent dimensión. I refer to the rapid collapse of the Yugoslav state, a process that various Western European powers exacerbated through economic and political intervention, and the re-emergence of ethnic cleansing and genocidal strategies for the “containment” of the other not even fifty years after the Red Army reached Auschwitz. How could “civilized” Europeans (as opposed to Rwandans) so easily and quickly lapse into apparent lawlessness in which something like an exterminationist politics could impose itself on all the parties in the conflict? To explain the utter fragility and permanently provisional nature of democratic regimes governed by laws not by men, who better than Carl Schmitt for whom every

constitutional order no matter how rooted in tradition rested on nothing more than the sovereign decision not to declare the state of exception in which any thing is permitted because nothing is illegal. The great theoretician of this moment is undoubtedly Giorgio Agamben who could see the emergence of a new historical period in Europe and North America of a politics organized around the two great outsiders in relation to law and legality: the sovereign who can kill with impunity and homo sacer who can be killed with impunity. The effect of the attacks of 9/11/2001 on the US legal system several years after the publication of Homo Sacer seemed to confirm Agamben's theses, giving Schmitt's theories a new relevance, including the charge that international law is nothing but victor's justice.

I absolutely believe that Schmitt is an extraordinary political and legal philosopher and not in spite of his fascism, but because of it. He openly expresses the unstated but increasingly prevalent assumptions of Western political elites determined not so much to overthrow even the semblance of democratic rule as to progressively hollow it out to that point that the "rule of law" becomes a cover for the state of exception. We have to understand, however, as perhaps Benjamin did in his reference to Schmitt—although this isn't entirely clear—that Schmitt remains prisoner despite everything of a kind of legalism. For him, the state of exception is defined, albeit negatively, in terms of (the absence) of law, not a relation of forces in relation to which sovereignty might be a fiction and the declaration of the state of exception mere words. Benjamin seemed to recognize this when he called upon the Left to bring about its own versión of the state of exception.

In the same way, Schmitt's main enemy, Kelsen, whom he charged with legal formalism and positivism, even in the thirties deriving these characteristics from Kelsen's Jewish origins, by calling into question the very notion of the law's outside and insisting on the interiority of every social struggle to law understood as immanent in social existence itself, rejects the political miracles associated with the forces of order. Force (which is always a relation between opposing forces) and law are mutually immanent. Kelsen might well be the antidote to Schmitt and the Schmittian politics of the world's rulers, but we need to read him after and not according to Schmitt.

— ¿Qué queda de Althusser en el ambiente universitario norteamericano? ¿Cómo describiría hoy la relación entre Teoría Literaria y Teoría Política en ese ambiente?

Si usted tuviera que hacer un mapa histórico de momentos (y de figuras) en los que la literatura y la política se hayan mutuamente enriquecido en el siglo XX, ¿qué momentos citaría y por qué?

— I think that there continues to be significant interest in Althusser in literary and cultural studies. This is in part a consequence of the importance of his former students, each of whom is marked by Althusser's teaching in different ways, particularly Balibar, Badiou and even Rancière. In addition that constant appearance of new material, particularly the late work on aleatory materialism, has attracted a new audience far less interested in the work of the sixties than my generation. Further, the ISAs essay is required Reading in "theory" courses and is complicated enough, as Judith Butler's work shows, to continue to intrigue readers. Most of the readership of Décalages is relatively young and is able to see in Althusser something other than a structuralist or a functionalist. The epoch of the great denunciations of Althusser by E.P. Thompson and a host of angry critics from the Right and the Left is long gone. A new generation has discovered a new Althusser.

— ¡Muchas gracias por aceptar esta entrevista, Profesor Montag!

— El placer es mío, Cecilia y Natalia!

Convocatoria de artículos para el Número 3.

Tema:

La Tensión entre Economía y Política en la Teoría Política Clásica y Moderna.

Fecha límite de presentación: 1 de Octubre de 2012

Dirección de Email para el envío: anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar

Normas de publicación disponibles en:

<http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/anacronismo/normas.htm>

La revista Anacronismo e Irrupción llama a la presentación de artículos, a ser evaluados bajo sistema de referato ciego y doble, para la publicación de su número próximo, que estará disponible a partir de noviembre de 2012 en la página web del Instituto. El mismo tendrá como objeto la tensión entre Economía y Política en la Teoría Política Clásica y Moderna.

Pensamos a la Economía y a la Política no como disciplinas de saberes compartimentados, sino como modos de la organización social que recién a partir de la modernidad aparecen separados. Estos modos construyen epistemologías que incluyen privilegiadamente la relación entre medios y fines, pero que no se agotan en ella. Algunas formas en que estas epistemologías de la instrumentalidad se vieron y se ven cuestionadas, desbordadas o rechazadas (o sencillamente ignoradas) radican en ideas y prácticas que alternan lo tradicional, lo barroco y lo moderno y se encuentran en América Latina, a la que, en este número de la revista y a la luz de la singularidad de su coyuntura, queremos atender especialmente (aunque no con exclusividad).

Queremos pensar las dinámicas históricas de relación entre Economía y Política, antes y después de ese –nuestro- tiempo moderno. Creemos que hay que detenerse para ello en las teorías hegemónicas y también en las minoritarias (o no del todo sistematizadas), y deliberar sobre los conceptos y las prácticas que les incumben. Queremos pensar cuándo, cómo y por qué la Economía y la Política se fusionan, se identifican y se desgarran. Queremos pensar sobre aquellos ámbitos en que lo económico y lo político se esparcen o con los cuales pretenden trazar analogías, como, por ejemplo: la administración del oikos, la relación entre lo público y lo privado (y los modos de desconocer o rechazar esa separación), la administración del “bien común” y de los “intereses del Estado”, y las formas del gobierno entendidas en sentido amplio. Pretendemos pensar en la circulación, en la producción y en su provisión de metáforas, y también en la relación entre lo material y lo simbólico. Queremos abordar qué prácticas y qué subjetividades instala el imperio de la moneda; analizar la imbricación entre lo económico y lo político y también las formas en que se elude su puesta en común. Pensar en la referencia a lo económico como base de lo político (y viceversa), y también cómo ciertas formas artísticas han aportado al despliegue y a la crítica, en el pensamiento y la práctica, de esta relación. Queremos repasar los modos en que la política se agota en lo económico y toma sus tecnicismos, pero también reparar en cómo lo económico se politiza –mucho más cuando lo hace en la forma de la despolitización-. Queremos traer al debate contemporáneo ideas y prácticas que resuenen perimidas, descentradas -cuando no de realización imposible-, pero también analizar cómo lo económico y lo político se hicieron las formas básicas, socialmente aceptadas, del discurso de la gobernabilidad y la relación con las mayorías. Queremos atender, en fin, a las marcas, en la teoría, de las cuestiones de la igualdad y la desigualdad; la propiedad y lo común; la distribución y la exclusión; los así llamados “recursos”; el bien común y los privados, y como estas “cuestiones centrales” -como Locke bien las llamaba-, impactaron en los discursos políticos y sus sujetos.

ANACRONISMO E IRRUPCIÓN

Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales - UBA
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to. Piso - (1114) Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815 - Fax: (54) (11) 4508-3822
E-Mail: anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar