

# FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Una exploración desde  
Platón hasta la actualidad

Luis César Santiesteban  
Coordinador



ALDVS



SECRETARÍA  
DE CULTURA

# FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Una exploración desde Platón hasta la actualidad

S724f Santiesteban, Luis César (coord.)  
2020 *Filosofía y política. Una exploración desde Platón hasta la actualidad –*  
coordinador: Luis César Santiesteban – 1a edición – Ciudad de México:  
Editorial Aldus – Universidad Autónoma de Chihuahua – Secretaría de  
Cultura de Chihuahua, 2020, p. 320, 14 x 21 cm.  
Texto para nivel medio superior  
ISBN (Universidad Autónoma de Chihuahua): 978-607-536-065-2  
ISBN (Secretaría de Cultura de Chihuahua): 978-607-8766-12-3  
ISBN: (Editorial Aldus): 978-607-9457-20-4  
Dewey: 196 - Filosofía  
Thema: QDTS - Filosofía social y política

Primera edición, diciembre de 2020

ISBN (Universidad Autónoma de Chihuahua): 978-607-536-065-2  
ISBN (Secretaría de Cultura de Chihuahua): 978-607-8766-12-3  
ISBN: (Editorial Aldus): 978-607-9457-20-4

© Luis César Santiesteban, Roberto Sánchez Benítez, Roberto Estrada  
Olguín, Víctor M. Hernández Márquez, Gustavo Herón Pérez Daniel,  
Eduardo Fernández, José L. Evangelista-Ávila, Ángel Xolocotzi Yáñez,  
Héctor Mauricio Cataldo González, José Carlos López Iracheta, Jorge Alan  
Flores Flores, Arturo Rico Bovio

© 2020 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA  
Escorza 900, Colonia Centro, C.P. 31000  
Chihuahua, Chihuahua, México

© 2020 SECRETARÍA DE CULTURA DE CHIHUAHUA  
Av División del Nte 2900, Magisterial Universidad, C.P. 31320  
Chihuahua, Chihuahua, México

© 2020 EDITORIAL ALDUS  
Flamencos 72, col. San José Insurgentes  
C.P. 03810, Ciudad de México

Proyecto realizado con financiamiento de la Universidad Autónoma de  
Chihuahua y el Gobierno del Estado de Chihuahua.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Todos los Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción total o  
parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos  
la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la  
previa autorización por escrito de los editores.

Impreso y hecho en México / Printed and made in Mexico

# FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Una exploración desde Platón hasta la actualidad

Luis César Santiesteban  
Coordinador

UACH

ALDVS

## CONTENIDO

Introducción LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN	9
El sentido de la política en Platón: la ficción discursiva del Estado ROBERTO SÁNCHEZ BENÍTEZ	19
Política y naturaleza en Aristóteles ROBERTO ESTRADA OLGUÍN	47
Maquiavelo: Antes y después VÍCTOR M. HERNÁNDEZ MÁRQUEZ	75
Por qué Hobbes tenía razón: Hobbes como fundador del pensamiento políticomoderno GUSTAVO HERÓN PÉREZ DANIEL	105
El contractualismo en la filosofía política de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant EDUARDO FERNÁNDEZ	127
Hermann Cohen: Hacia una (ética) política desde el profetismo JOSÉ L. EVANGELISTA-ÁVILA	143
Heidegger, la política y los <i>Cuadernos negros</i> ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ	161
Despolitización política. El pensamiento arendtiano como pensar-politizador HÉCTOR MAURICIO CATALDO GONZÁLEZ	181

Emmanuel Levinas y la tachadura de la política. Hitlerismo, guerra, excedentebiopolítico, rostroyética JOSÉ CARLOS LÓPEZ IRACHETA	205
Derrida y el marxismo LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN	233
Literatura y politeísmo en la conformación de la propuesta democrática de Richard Rorty JORGE ALAN FLORES FLORES	261
Cuerpo y política, una relación necesaria ARTURO RICO BOVIO	287
Sobre los colaboradores	309

## INTRODUCCIÓN

Luis César Santiesteban

*... pues establecimos que el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles.*

Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1099b30

La relación entre filosofía y política cobra especial interés en una época en que el mundo está en una terrible crisis, en que todo parece estar de cabeza. Asistimos a un estado de cosas en el mundo en que se ha enseñoreado la violencia, la opresión, la desigualdad, la migración masiva, la injusticia, la explotación consentida, la crisis financiera, el mal. Gran parte de la gravedad de esa problemática, se debe a que la política ha dejado de cumplir su cometido.

Ya el filósofo griego Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* subordina la ética a la política, en virtud de la posibilidad que tiene de realizar un bien mayor que la ética: “Porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades” (1094b10).

Ciertamente, mientras el bien de la ética queda acotado a una persona, el de la política es más vasto y abarcador. Pero el bien que puede realizar la política es exactamente de la misma magnitud que el mal que puede ocasionar. De ahí la importancia que los griegos daban a la formación de los políticos y, en particular, a la educación sobre el buen juicio, pues de él depende la toma de buenas decisiones. Una persona que no es juiciosa toma malas decisiones, y esto encarnado en el político puede tener consecuencias terribles para la sociedad.

¿Qué tiene que decir la filosofía ante este estado de cosas? Y lo que es aún más importante, ¿puede la filosofía incidir en un cambio del estado de cosas? ¿Puede la filosofía permanecer indiferente a los acontecimientos enumerados más arriba? A la luz de los tiempos tan

convulsionados que vivimos se hace necesario repensar lo político y la relación de la filosofía con la política.

La imagen originaria acerca de la posición del filósofo respecto de la política procede de Platón: “A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía [...], no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano.” (*República* 285) Platón establece entonces que la filosofía es el garante de la política, sea que el filósofo detente el poder, o bien que el gobernante sea proclive a la filosofía, con lo cual la filosofía es la condición *sine qua non* del buen gobierno. Debido a que el filósofo conoce la idea del bien y sabe ponerla en práctica, tiene la responsabilidad de realizarla. Por lo tanto, a la filosofía le corresponde una tarea fundamental en el combate al mal en el mundo. Además, para Platón la filosofía es impermeable al vicio.

La situación actual dista mucho de hacer realidad el ideal platónico, dado que ni hay filósofos que gobiernen, ni hay gobernantes que estén inclinados a filosofar, lo cual explica, en parte, la proliferación del mal en el mundo.

Aristóteles parece haberse apartado de esta concepción de su maestro, al colocar la vida contemplativa, que él asimila a la filosofía, como algo alejado en lo posible de la vida práctica, vale decir, de la ética y la política. Para el filósofo griego, la vida contemplativa constituye la forma más alta de vida, a la que corresponde la mayor felicidad, y para cuyo acto de cumplimiento se requiere incluso prescindir en lo posible del contacto humano, quedando remitido el que practica tal forma de vida a una soledad omnimoda: “Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto hay algo divino en él” (*Ética Nicomáquea* 1175b28). A la forma de vida práctica, le corresponde, por así decir, una felicidad secundaria, cuya realización implica el trato con los demás hombres, en la forma de la práctica de las virtudes: “La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas” (1175b28).



## INTRODUCCIÓN

Platón y Aristóteles han marcado de manera duradera, la actitud que el filósofo debe asumir en relación a la política a lo largo de la filosofía occidental, con diferentes matices y variaciones, como podemos observar a través de un breve recorrido histórico.

La filosofía ha oscilado desde antaño entre estas dos posiciones, por un lado, la adhesión al ideal platónico que dicta una implicación en las cuestiones políticas a fin de que la filosofía pueda tener una irradiación más grande, más vasta, que incida en el bien común, dado el conocimiento que el filósofo tiene del bien, o bien volverle la espalda a la política con el propósito de consagrarse a la filosofía, a la vida contemplativa, sin las distracciones que implica su quehacer.

Algunos filósofos llegaron a estar cerca del poder, como Séneca (1-65 d. C.) como consejero de Nerón, o Cicerón (106-43 a. C.) como Senador y cónsul de Roma, también Marco Aurelio consiguió como filósofo llegar a ser emperador de Roma (121-180).

¿Pero se puede siquiera pensar cuando se tienen que atender los innumerables reclamos cotidianos propios de la política? ¿No interfiere así la política con el pensamiento? ¿Son pues compatibles la filosofía y la política? Esa es la gran reserva de algunos filósofos hacia el ideal platónico. Immanuel Kant (1724-1804) entendió por eso que el filósofo sólo podía fungir como consejero, y no como dirigente activo de un estado.

Marx irrumpe en la escena filosófica asignándole a ésta una nueva tarea. Ya no se trata sólo del ideal aristotélico, de la vida contemplativa, o bien de que el filósofo gobierne o asesore al gobernante en virtud de su conocimiento que tiene del bien, toda vez que ambas pueden coadyuvar al mantenimiento del estado de cosas. El filósofo alemán introduce la idea del filósofo como crítico radical de la situación económico-social, como artífice de la revolución, expresándolo de manera inequívoca en la siguiente sentencia: “Los filósofos hasta ahora han interpretado el mundo, de lo que se trata es de transformarlo.”

Con ello Marx le atribuye a la filosofía una nueva tarea, la de cambiar el mundo. Antes de Marx esa misión no formaba parte de la filosofía. Marx estaba convencido que la filosofía puede influir en el curso de la historia, en el curso de las cosas. Lo que está en la base de esta idea, es que el trabajador es el motor de la historia, y que

la economía es la base de la sociedad. No son las interpretaciones por parte de la política, de la religión o la filosofía, las que cambian el mundo, sino las relaciones económicas que produce el trabajador. Así, Marx partía del supuesto de que la historia humana habría de llevar necesariamente a la revolución, y el portador de esta revolución sería el proletariado.

Lo que mueve a Marx es la aspiración de una humanidad realizada, hasta ahora la historia de la humanidad, es la historia de la enajenación del hombre. El hombre, por así decir, no se ha estrenado, lo que ha existido es una caricatura de hombre.

Pero la reserva a la política ha adoptado también una forma más radical, que ve en la ocupación de la política un óbice mayúsculo para el cultivo de la filosofía, y en consecuencia, conmina al filósofo a apartarse en lo posible de esos asuntos, bajo cualquiera de sus formas. Así, por ejemplo, Nietzsche se pronuncia de la siguiente manera: “En primer lugar, hoy más que nunca es preciso que se le permita a algunos retirarse de la política y que caminen un poco al margen; es a lo que les impulsa también a ellos, el placer de ser dueños de sí mismos, y puede haber también en ello un pequeño orgullo en callarse cuando hablan demasiado, o simplemente muchos” (*Humano, demasiado humano* 246-247). Nietzsche habla aquí de que el filósofo debe abstenerse de la política a fin de que pueda consagrarse a sí mismo, a la filosofía, lejos de la esfera pública que fomenta la dispersión e inhibe el pensamiento filosófico.

En contraposición a la postura de Platón, Hans-Georg Gadamer ha aseverado en un breve escrito incluso la incompetencia política del filósofo. ¿Cómo se las ve el filósofo con la política y la realidad social? ¿De qué manera contribuyen sus ideas para que el individuo pueda arreglárselas con la realidad? Gadamer constata el fracaso de la filosofía en su tentativa de incidir en la política, echando mano de la circunstancia de que Platón a instancias de una invitación de un tirano a Siracusa en dos ocasiones, a fin de constituir un orden social y un estado, se haya revelado desafortunada: “La aventura política de Platón en Sicilia es de una gran elocuencia. Tiene que hacerlo a uno pensar” (*Hermeneutische Entwürfe* 35; la traducción es propia). ¿A qué se debe atribuir esta inoperancia de la filosofía de cara a la realidad política y social? Gadamer

## INTRODUCCIÓN

parece tener una respuesta a esto: “Tanto más debe uno preguntarse, si no se debe a la forma de preguntar misma de la filosofía. La mirada del filósofo, que apunta a abordar todas las cuestiones en base a su carácter general y fundamental, no parece predispuesto a ver bien las circunstancias concretas y quehaceres de la vida social y política” (35). En la naturaleza misma de la filosofía reside pues para Gadamer esta incapacidad para acometer la situación concreta, al elevarse hacia lo general, contrae una especie de impericia hacia lo particular. Ese pareciera ser pues el precio que tiene que pagar el filósofo por su ganancia de comprensión de la totalidad.

Gadamer descrea que exista una suerte de ecuación entre el conocimiento del bien y su puesta en práctica, en el ámbito de la política, optimismo exultante que no comparte con Platón.

El paso de lo general a lo particular se troca en una impericia, en una incompetencia. En ese trámite, se desliza la duda, y el eventual error. La capacidad de pensar de un filósofo puede derivar en ilusiones de las que es fácil presa, y perderse en ellas. Con todo ello asistimos a la impotencia de la filosofía de cara a la realidad política.

En vista de esta situación, se tiene uno que preguntar, por qué aquel que practica tales cuestiones filosóficas, que no puede contestar la ciencia, como profesor de filosofía debe tener una especial capacidad para enterever e incluso resolver mejor las tareas diarias. Me causa siempre asombro que el filósofo, en el sentido escolar de la palabra, deba tener una visión especial, que los demás no tienen, y que debido a eso asuma incluso una responsabilidad, que se le suele adjudicar. ¿No se debería ver que en este sentido, el médico, el profesor de escuela, el juez o acaso el periodista ejerce una influencia más amplia y que por eso debe asumir tanto hoy como en el futuro una responsabilidad más grande? (37).

La posición de Gadamer no deja lugar a dudas, el filósofo no puede arrogarse la posesión de una perspectiva privilegiada de las cuestiones políticas, y, se le debiera descargar de esa responsabilidad que le atribuyó injustificadamente Platón, y repartirse entre otros ciudadanos acaso más competentes que él.

La maestría y dominio de la *Theoria* no se traduce *ipso facto* en una habilidad para acometer la situación particular y la conducción de

la propia vida. El camino que va de lo general a lo particular se halla acechado de peligros y desviaciones que pueden confundir al hombre. “El filósofo al que uno le adjudica una especial competencia de formular cuestiones insolubles, y que tiene la fortuna de preparar por lo menos soluciones, puede valer como sabio. Pero no es inmune al error y la ignorancia de la situación de las cosas, y eso en particular en sus propias cosas” (38).

El error no es privativo del hombre como tal, sino acosa también al filósofo, al que no puede escapar, por más ingentes que sean sus conocimientos. O sea al filósofo no le está garantizado actuar con eficacia, fecundidad, en el mundo de la política. Y aunque Gadamer no lo dice aquí expresamente, quizás tenga en mente también el caso de su maestro Heidegger, cuyo involucramiento con el Nacional-socialismo, y sonado fracaso, él vivió de cerca con gran pesar.

Como se sabe, Heidegger fue rector de la Universidad de Friburgo durante el Nacionalsocialismo, y como se puede constatar a partir de algunos documentos de que disponemos en la actualidad, pretendía mediante su participación contribuir a la reforma universitaria y a la gestación de una nueva realidad alemana. Es decir, pretendió hacer valer a la filosofía como guía de ese movimiento, aunque poco tiempo después renunció a tal empresa, al darse cuenta de lo iluso que fue al pensar de esa manera. Toda esa discusión ha sido atizada en los últimos años con la publicación que está en curso desde el año 2014 de los *Cuadernos negros* (*Schwarze Hefte*).

Tras su dimisión al rectorado Heidegger regresó con más fuerza al mundo de la filosofía, consagrándose con un renovado denuedo a los cursos sobre Nietzsche, que imparte durante ese periodo, de lo que dan testimonio los dos volúmenes publicados sobre Nietzsche. En el marco de esos cursos intercaló su crítica al Nacionalsocialismo, subsumiéndolo dentro de lo que él considera como nihilismo. Heidegger pareció haberse sumergido en la filosofía a fin de alcanzar una mejor comprensión de la realidad que lo acosaba: “La auténtica filosofía de la ‘esfera pública’ (Heidegger está pensando en la Universidad y los medios de comunicación) ahora es imposible. Se trata entonces de la práctica de este ‘pensamiento esencial’ más allá de la ‘esfera pública’” (Peter Trawny, *Heidegger, judaísmo mundial y modernidad* 92).

## INTRODUCCIÓN

La figura de Heidegger constituye quizás un *unicum* en la historia de la filosofía, en tanto que en él se dan las dos actitudes propias de la filosofía de cara a la política, a saber: en un primer momento, por obra de un raptó creyó que llegaba el momento de la filosofía y eso lo empujó a adherirse al Nacionalsocialismo. Pero tras apercebirse de que la filosofía no podía fungir como guía para el cambio que él imaginaba filosóficamente como posible, se repliega meditativamente dándole la espalda a la esfera pública. Sumado a eso, se apodera también de Heidegger la idea de la metafísica como historia del ser, la cual procede de un envío del ser (*Seinsgeschichte*), que no está en las manos del hombre, y que es imposible de anticipar.

Rorty se halla, quizás sin saberlo, muy cerca de la posición de Gadamer, para quien el filósofo no puede arrogarse una superioridad cognoscitiva sobre el resto de los ciudadanos, en lo tocante a la política. El filósofo norteamericano ha lanzado la sospecha de que los filósofos representan incluso un peligro potencial para la democracia, pues ellos son los que experimentan la proclividad de Platón de conocer la esencia de las cosas y con ello contrariar la vida democrática. Por eso, Rorty le da el primado a la democracia sobre la filosofía. En relación a la vida democrática, ve Rorty incluso peligroso, cuando el hombre, independientemente de lo que cree, se presenta con pretensiones de saber de carácter absoluto. La filosofía, según Rorty, está siempre tentada a sostener tales pretensiones. Sin embargo, la democracia liberal no necesita fundamentaciones filosóficas. Ni la teoría o el pensamiento filosófico deben ser considerados punto de partida de la praxis política, como acaso en la *República* de Platón, más bien son concebidos los intereses políticos como prácticas autónomas. Los ciudadanos con visiones diferentes entran en contacto, y tratan de articular sus intereses lo mejor posible políticamente. El pensamiento filosófico puede servirse en el mejor de los casos de estas prácticas. Con ello, se dirige Rorty contra la idea platónica de que una sociedad justa debe llevarse a la práctica primero en la teoría y luego en la praxis. En lugar de ver a la praxis como degeneración de la teoría, Rorty entiende a la teoría más bien como un posible recurso de la praxis.

Aunque aquí se invierte la perspectiva, pues no se trata tanto de que el filósofo no se entrometa en la política, sino de que la política no

debe pedirle parecer a la filosofía. Para Rorty la política no requiere estar apuntalada por la filosofía, es decir, por las cuestiones últimas, tales como nuestro lugar en el universo y nuestra misión sobre la tierra: “que las cuestiones relativas a la naturaleza humana y el fin del hombre sean separadas de la política; que las cuestiones sobre el objeto de la existencia humana, sobre el significado de la vida humana, queden reservadas al ámbito privado” (*La prioridad de la democracia sobre la filosofía* 38).

“Son suficientes el sentido común y la ciencia social, áreas de argumentación en las que el ‘yo’ aparece raras veces” (47).

Rorty va más lejos y considera inservible la labor de ciertos filósofos como Nietzsche y Heidegger con vistas a la esfera pública, dejando confinado su discurso como fructífero para nuestra tarea de autocreación. La esfera pública se reduce para Rorty a la disminución del sufrimiento y el fomento de la solidaridad. La solidaridad entre los miembros de una sociedad es inculcada mediante el consumo de literatura y cultura. Dicha solidaridad, es para Rorty, la base de una sociedad sin violencia. Por más edificante que sea el tratamiento de la solidaridad y el sufrimiento, realizado por Rorty, la esfera pública no se puede agotar en eso. Pero el filósofo norteamericano parte de una visión muy autocomplaciente del liberalismo, negándose a ver todo lo problemático que envuelve a esa realidad económico-política.

El marxismo ha tenido una notable recepción en dos de las filosofías más importantes del siglo XX y principios del siglo XXI, concretamente en Jacques Derrida y Gianni Vattimo. La reflexión que han llevado a cabo sobre el marxismo, les ha ayudado, al mismo tiempo, a precisar sus planteamientos políticos, cuya propuesta de una nueva lectura de Marx, ha conferido, a la vez, a su filosofía, un inusitado interés. Si bien su filosofía no era precisamente apolítica, Vattimo había sido tachado de neoconservador, y a Derrida se le había hecho el reproche de no haber escrito sobre el marxismo. De hecho, ambos filósofos consideran que tanto la deconstrucción, como la hermenéutica encierran una dimensión política. Así, Vattimo lo formula de la siguiente manera: “Por ‘proyecto político’ no queremos decir que la hermenéutica represente en realidad una posición política que nadie ha explicado todavía sistemáticamente, sino que en sí misma es política” (*Comunismo hermenéutico* 125).

## INTRODUCCIÓN

Pero la dimensión política de sus respectivas filosofías carece del suficiente relieve, hasta que tiene lugar su confrontación con el marxismo.

El filósofo italiano Gianni Vattimo hace explícito el arsenal político que detenta la hermenéutica, al cerciorarse de que precisamente los que hicieron posible el auge de la hermenéutica, en particular Nietzsche, Heidegger y Gadamer, son los mismos que precisamente obstruyeron la exploración de tal dimensión en virtud de su conservadurismo, lo cual ha servido a Vattimo como un acicate para embarcarse en tal empresa. “La breve incursión en la hermenéutica de Nietzsche y Heidegger nos permite confirmar la importancia política de la hermenéutica como una concepción del ser que no se ofrece a descripciones, sino que nos implica desde el primer momento como intérpretes” (142).

A despecho de que Nietzsche, Heidegger y Gadamer no hayan sacado las consecuencias políticas que contiene la hermenéutica, Vattimo se propone explorar esta dimensión hasta ahora soterrada, tomando como hilo conductor lo que él llama el “ser como acontecimiento”, presente en ambos filósofos alemanes.

Por lo que respecta a Derrida, se halla más cerca de Marx que de Platón y Aristóteles, en tanto aboga por una misión transformadora del mundo que debe mover a la filosofía:

Me parece que responden a los programas más radicales de una des-construcción que querría, para ser consecuente con ella misma, no quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos y académicos sino [...] tener consecuencias, *cambiar* cosas, intervenir de manera eficiente y responsable (aunque siempre mediatizada evidentemente), no sólo en la profesión sino en lo que llamamos la ciudad, la polis y más generalmente el mundo (*Fuerza de ley* 22-23).

La filosofía para Derrida no debe conformarse con ser una actividad teórica, el filósofo no debe darle la espalda a la realidad, sino más bien, debe tratar de incidir en ella, ya que es parte de su responsabilidad teórica, filosófica y política.

Consecuente con el sustrato político de su pensamiento, Derrida no ha permanecido indiferente a los acontecimientos que han

marcado su tiempo, en ese sentido, se ha referido a la situación actual del mundo de manera muy precisa:

Jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica, han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad [...] no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares (*Espectros de Marx* 99).

La reivindicación del marxismo es la profundización del compromiso con la dimensión política por parte de la deconstrucción de Derrida y la hermenéutica de Vattimo.

El objetivo del presente volumen es ofrecer un panorama de la tortuosa relación entre filosofía y política en algunas estaciones de la filosofía occidental, desde la antigüedad hasta nuestros días. En este sentido, las contribuciones que lo componen versan sobre los siguientes filósofos y épocas:

Antigüedad: Roberto Sánchez Benítez: “El sentido de la política de Platón: la ficción discursiva del Estado”; Roberto Estrada Olguín: “Política y naturaleza en Aristóteles”.

Época moderna: Víctor Hernández Márquez: “Maquiavelo: Antes y después”; Gustavo Herón Pérez Daniel: “Por qué Hobbes tenía razón: Hobbes como fundador del pensamiento político moderno”; Eduardo Fernández Armendáriz: “El contractualismo en la filosofía política de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant”.

Época contemporánea: José Luis Evangelista Ávila: “Hermann Cohen: Hacia una (ética)política desde el profetismo”; Ángel Xolocotzi: “Heidegger, la política y los *Cuadernos negros*”; Héctor Cataldo González: “Despolitización política. El pensamiento arendtiano como pensar-politizador”; José Carlos López Iracheta: “Levinas y la tachadura de lo político”; Luis César Santiesteban: “Derrida y el marxismo”; Jorge Alan Flores: “Literatura y politeísmo en la conformación de la propuesta democrática de Richard Rorty”; Arturo Rico Bovio: “Cuerpo y política, una relación necesaria”.



## EL SENTIDO DE LA POLÍTICA EN PLATÓN: LA FICCIÓN DISCURSIVA DEL ESTADO

Roberto Sánchez Benitez

*Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia.*

Platón, *Ión*.

### INTRODUCCIÓN

La condena platónica a los poetas (en particular Homero) es uno de los motivos más conocidos del diálogo *La República*, como se sabe. La depuración pedagógica del habla pública es uno de los mayores cometidos platónicos en la búsqueda de una educación propia para el Estado, así como la no menos importante tarea de implantación del criterio de justicia que habrá de regir al mismo, al menos en el discurso ideal. No se trata entonces de una simple animadversión que Platón haya tenido hacia la inspiración poética (él mismo colocado entre el destino de ser un escritor dramático, y filósofo), siempre incapaz de decir sus motivos, sobre todo en una época donde los dioses eran vistos y entendidos de una manera menos caótica y errática, como indecible, sino de una tarea de orden social y político al que debe plegarse un alma dispuesta a llevar un diálogo crítico consigo misma en aras de una fundamentación interna de la justicia. Gracias a Hans George-Gadamer, Michel Foucault o Jan Patocka, se tiene la oportunidad de entender con mayor envergadura dicha condena con base en el planteamiento del “cuidado de sí mismo”, y la *parrêsia* ética que se le vincula. Habremos de mostrar con algún detalle este momento esencial que, para el pensador francés, por ejemplo, será determinante en el camino que tome la filosofía a partir de los griegos como voluntad de verdad, colocando en segundo plano las estéticas de la existencia.

Para ello, se acudirá al diálogo *Íón* en donde la condena se formula igualmente de manera clara y consistente. Momento clave en la historia del pensamiento occidental en que la reformulación de los mitos traerá como consecuencia el hundimiento de la poesía en una escala próxima al misterio, la invisibilidad, de lo que no es posible esgrimir razones, de las posesiones endemoniadas, vecinas de la irracionalidad y la locura, lo numinoso e innombrable, lo inefable y lo desconocido. Los dioses salen del espectro de la visibilidad del entendimiento para morar en las tinieblas a donde el poeta, con su “cuerpo fantástico”, como diría Cervantes, tendrá que recurrir con frecuencia. ¿No es acaso el famoso mito de la caverna, contenido en el libro VII de *La República*, el que mejor ha ilustrado este cambio en el conocimiento que obliga a no creer más en las sombras inmediatas que se reflejan, sino en los objetos ideales que las proyectan, iluminados por el sol, resabio, al fin y al cabo, mitológico? Destierro de los poetas y, con ello, de los dioses.

No sólo son las falsas creencias de saber que inundan los decires poéticos, incompetencia para poder hablar de todo refiriéndose a algo en particular, las que son objeto de crítica platónica, sino lo será igualmente su forma: el relato o la imitación inmediata, en la medida en que en ella se manifiesta otra cosa que el *Ethos* ideal. Es su carácter imitativo, falso, duplicante de forma innecesaria, lo que degrada a este modo arcaico de sabiduría, a los ojos del filósofo griego. Los poetas son creadores de engañosos simulacros, como se insistirá en el libro X de *La República*, de realidades que no existen, creando apariencias imprecisas de las cosas, y haciendo que la gente crea en ellas gracias a una exaltación de las emociones, sentimientos y pasiones, en lugar de apelar al conocimiento, el logos o la razón. Frente a la poesía, la filosofía queda definida como el “amor al saber”, a lo conocido, y no al engaño, a las mentiras que parecen verdades.

#### SIN SABER CÓMO

La versión más común que se tiene del platonismo es la que resume Heidegger en uno de los capítulos de su monumental estudio sobre

Nietzsche. Se trata de la afirmación de lo suprasensible sobre el cuerpo, y por ende del papel secundario del arte frente a la verdad, cuya forma de ser y sentido habrán de encontrarse gracias a la filosofía. Lo suprasensible es lo que realmente existe, quedando las quimeras artísticas relegadas a un plano de inexistencia. El platonismo es un renegar del arte; la afirmación de lo sensible como de un no ente, en consecuencia, la relación que tiene con el arte es de exclusión, oposición, desunión o discrepancia (Heidegger, *Nietzsche* 156).<sup>1</sup> Heidegger no deja de asombrarse que ello haya ocurrido precisamente en un pueblo que había afirmado y llevado el arte a alturas insospechadas, o de que el mismo Platón haya escrito obras teatrales en su juventud y no las haya conservado, o de que los mismos diálogos abunden en imágenes y metáforas, algunas de ellas vinculadas a mitos.

Hans-George Gadamer (1980) tiene una de las mejores explicaciones de la famosa condena o exclusión que Platón hizo a los poetas en el libro X del diálogo *La República*, y otros diálogos. Para el destacado discípulo de Martin Heidegger, Platón no sólo se inscribe en una tradición de crítica a los mitos, en particular hacia las versiones homéricas, al lado de Jenófanes o Heráclito, quien ya clamaba que se le expulsara de las competencias poéticas y se le azotara, sino que su actitud hacia los mismos deriva de nuevas exigencias que presentaba la constitución del Estado griego, sobre todo en materia educativa. Señala Gadamer (*Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato* 47), en una observación importante, que hay que precaverse de la idea de que la condena platónica a los poetas deriva de sus planteamientos fundamentales gnoseológicos y ontológicos, cuando más bien hay que considerarla “como una expresión deliberada de la decisión que ha tomado, impresionado por Sócrates y por la filosofía, contra toda la cultura política y espiritual de su tiempo, hecha con la convicción de que la filosofía es la única que tiene la capacidad de salvar al Estado”. El sentido del filosofar platónico se corresponde con la nueva exigencia educativa que el Estado plantea como ruptura del fundamento poético de la educación ática. Sócrates

1. Es a partir de la inversión que Nietzsche opera del platonismo que se consigue formular adecuadamente el entendimiento de su posición metafísica fundamental.

vive dramáticamente dicho cambio, tal como se lee en la *Apología*, sin ser poeta. Gadamer sigue, en esta apreciación de la crítica platónica, la ya dada por Heidegger. Resulta esencial entender el contexto en el que se da. La oposición del Estado griego, en ese momento, a los poetas, es feroz, declarada y clara, sin concesiones y como para no poder hacer una apología junta de los filósofos y los poetas. Aunque Gadamer considera que no deberíamos atenernos exclusivamente a las frases o sentencias emitidas por Platón, como si en ellas se jugara toda su postura con relación al arte, creemos que es posible hacerlo, es decir, que la perspectiva política sobre el arte, el bienestar social y educativo de los ciudadanos libres, es tan solo una de las que se deben considerar, existiendo otros aspectos relacionados, de particular interés, sobre todo para las tradiciones que, a partir de entonces, habrán de tomar muy en cuenta la formulación platónica, aunque negativa, sobre el arte y la poesía en particular. La prueba más sencilla de lo anterior es que el tema no sólo tiene lugar en *La República*, sino en otros diálogos en los que se le vincula a la exploración de las relaciones entre lo divino y lo humano, a lo que el poeta busca ser, y que para Platón no deja de representar un límite de lo cognoscible. Tal es el caso de la *Apología*, *Ión*, el *Menón* o el *Fedro*.

En estos diálogos es posible observar una continuidad en el juicio que Platón elabora sobre los poetas, y el lugar inferior que les concede frente al conocimiento racional, justificado y legítimo, así como en su función educativa y, por tanto, política. El juicio no pareciera haber cambiado mucho desde el primer diálogo hasta el último, considerado de madurez. Pero de lo que se está seguro es que Platón bien sabe de lo que se trata con la inspiración poético-divina a la que, de cualquier manera, muestra respeto, e incluso, envidia, como se manifiesta en el *Ión*, en donde los rapsodas o aedos son los verdaderos sabios, aunque no sepan cómo. Ese “no saber cómo” es lo determinante en el juicio platónico. Si se pudiera hacer concordar esta situación de no conocimiento como momento, gracias a la dialéctica, en la adquisición del mismo, se tendría, de cualquier manera, que la condición poética es una de las más adecuadas para ello. En la mayoría de los diálogos platónicos el reconocimiento de ese no-saber es la situación más fructífera para que el conocimiento pueda abrirse camino. El no

reconocimiento de ese no-saber, y la consecuente creencia de que se sabe, es la acusación fuerte de Platón hacia el poeta desde la *Apología*, en una denuncia de la pre-disposición divina, o don, frente a la condición natural o humana hacia el conocimiento.

Resulta interesante destacar que sea precisamente este don el que explica el mensaje del poeta, como que sea la fuente de la “opinión verdadera” de la que emerge la virtud, la cual no es un conocimiento, según queda demostrado en el diálogo de transición *Menón*, pero que puede serlo si se ancla a la reminiscencia como forma de conocimiento. La virtud no se aprende o se enseña; se tiene de la misma forma en que el poeta recibe la voz de la divinidad y la interpreta. Se puede decir que el hombre es bueno de la misma manera que el poeta crea, teniendo tras de sí una fuente de inspiración divina como voz que hay que obedecer. Con ello Platón señala el hecho de que no es solamente “con la guía del conocimiento con lo que los hombres realizan sus acciones correctamente y bien”. A raíz de lo anterior, Platón (*Diálogos I 336*) coloca, en el mismo nivel de conocimiento, tanto a los políticos, que se guían por la buena opinión, a los hombres virtuosos, como a los adivinos y a los poetas en tanto que son “inspirados” y no saben dar razón de su conocimiento: es gracias al “hálito del dios y poseídos por él, cómo con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen”. Como para corroborar el juicio de que los hombres de bien son divinos, Platón cita, quizá a manera de sorna o ironía, el que sean reconocidos por tales por las mujeres: “Y también las mujeres, Menón, llaman divino a los hombres de bien”. Al menos, su maestro Sócrates, aun y cuando seguía los designios de su dios, bien que sabía lo que decía, y pudo ser virtuoso, en consecuencia.

Pero uno de los argumentos decisivos que desestiman a los poetas consiste en observar que de ellos no se desprende precisamente un *ethos* que se corresponda con los fines educativos del Estado, así como de la certidumbre, aunque inexplicable, del alma: Homero no pudo crear una “vida homérica” y más bien exaltó y vivió la existencia inestable de los rapsodas. La incapacidad de dar cuenta de sí en los instantes del rapto poético es correlativa de una vida disipada, incapaz de fortalecer las virtudes del alma y de ahí desprender formas

de vida consecuentes. La visión del poeta podrá corresponder con lo posible, profético o visionario, pero no con la vida práctica inmediata de los ciudadanos. Poesía que no es conocimiento ni deriva en acciones virtuosas. De este tipo de poesía es de la que Platón reniega en su tratado sobre el Estado, pero quizá para, como lo sostiene Gadamer al final de su lúcido estudio, afirmar el sentido de sus propios diálogos como una prueba irrefutable de la necesidad del filosofar y cuestionar, por medio de la práctica incansable del saber sobre sí mismo, como se verá con Foucault en la interpretación que hace de la *parresía* platónica. A fin de cuentas, el diálogo como el auténtico poetizar filosofante. Poesía filosófica que incita a filosofar más allá del *dictum* irónico platónico de que lo escrito resulta menor frente a la oralidad en función de su “nula defensa”. En esa medida, todos podemos ser poetas o filósofos, y no solamente quienes dicen serlo. El nuevo Estado sólo podrá fundarse ya no en el decir poético que recrea, de manera fantasiosa y “extásica” (relativo al éxtasis) los mitos fundacionales, y sus dioses, sino sobre la base del discurso filosófico que encuentra al mito en una función más bien epistémica, y en la medida en que es “la proyección en lo cósmico de los lineamientos de la interpretación del alma sobre sí misma en el logos” (Gadamer, 68). Algo que incluso se refleja en la forma literaria, indirecta, usando una “prosa pobre”, con la que Platón refiere los mitos, despojándolos de cualquier emotividad o grandilocuencia escenográfica, incluso trágica. Elegante demostración de la verdad socrática de que las apariencias son falsas y de la “medida” del mundo real a partir de un “mundo verdadero”, yacente en el alma y tan sólo en ella.

#### LA SUPERIORIDAD DEL HABLA CAÓTICA

En la *Apología* ya encontramos la condena hacia los poetas que se volverá reiterativa en los diálogos platónicos: esos crean bellos poemas, pero sin saber cómo. Lo curioso del caso es que Sócrates, como una forma de defensa de las acusaciones de que es objeto, busca probar precisamente lo que el oráculo de Delfos le ha dicho en el sentido de que él es el hombre más sabio, razón por la cual cuestiona a los poe-

tas, a los artesanos y artistas. A Sócrates le parece que en el decir poético radica un enigma que debe esclarecer por todos los medios a su alcance. “Debía yo, en efecto, encaminarme, indagando qué quería decir el oráculo, hacia todos los que parecieran saber algo” (*Diálogos II*, 155-6). Le parecerá que todos estarán carentes de “lo más importante para el que investiga según el dios”, a saber, el juicio. Decide entonces investigar, conocer por su cuenta, a quienes se dicen sabios pero que no lo serán a sus ojos, razón por la cual habrá de ganarse muchas enemistades, que son presumiblemente las que lo han llevado al juicio que enfrenta. Es sabio, al menos, y frente a muchos, en la “pequeñez” de reconocer que no sabe o cree saberlo.

No sólo decide pues obedecer la palabra del oráculo, sino ponerla a prueba, investigando lo que indica; busca conocer su verdad, aunque con ello muestra la mentira o falsedad en la que viven muchos, razón de su tragedia final. En la escucha de lo divino, se aproxima a la actitud del poeta quien sólo escucha y obedece al dios que lo ha elegido; con lo segundo, la investigación, la prueba y el testimonio, abren el camino a la filosofía. Ni poetas, ni políticos, ni artesanos le demuestran lo contrario que señala el oráculo. Sócrates es más sabio que ellos. El dios socrático le habla por medio de oráculos, “señales”, pero también a través de sueños —en donde puede encontrarse la totalidad del tiempo en una noche, según uno de los argumentos por los cuales la muerte es un bien al equipararse con él; morir es dormir sin sueño—, y con todos los “demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo” (Platón *Diálogos II* 173).

Así, Sócrates se siente el hombre adecuado para la ciudad, pero de una manera que ha causado sorpresa, envidia y peligro, de forma que está enfrentando un juicio político por denunciar la política deshonesta e injusta de su tiempo. Se siente dentro de una misión divina, enviado por su dios con el fin de interesar por la virtud, descuidando todo lo concerniente a sí mismo y su familia, renunciado a las formas comunes del actuar político. Su pobreza es prueba de que incluso no cobra por este servicio que, como “tábano”, vuela y pica aquí y allá, por todos lados, al cuerpo social. La conciencia moral que ya viene representando se le aparece en forma de una voz, siempre disuadién-

dolo de lo que va a hacer, no incitándolo; además de que esa labor sólo ha podido realizarla de manera personal, privada, lo que le ha impedido dedicarse formalmente a la política, la cual es una acción pública. Es de la convicción de que sólo se puede actuar en favor de la justicia si se hace privadamente, de otra manera, el riesgo a morir por ello resulta elevado. Tal es lo que dice en una extraordinaria y valiente observación:

¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad, por considerar que en realidad soy demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? (Platón *Diálogos II* 178).

Lo que busca Sócrates, como sabemos, es que cada uno se dirija por su cuenta hacia la virtud y la felicidad, que se preocupe por ser el mejor y “lo más sensato posible”, antes de querer encarar lo de los demás, cosa que, con frecuencia, hacen los poetas al imitar, empobrecer y “arruinar” el alma al atenerse exclusivamente a las apariencias y representaciones de lo dado, instalándose por ende en lo falso. Sin embargo, Sócrates es alcanzado por la velocidad de la maldad, “corre más deprisa que la muerte”, a él, que ya no puede moverse con la misma rapidez en favor de la vida y la justicia, y toda vez que es juzgado en un solo día. Tiempo es lo que habrá de reclamar a sus injustos, perversos e inmorales jueces; tiempo fue lo que le faltó. El problema no fue la muerte sino el tiempo necesario para defenderse y acabar en un solo día con todas las falsas acusaciones y, claro, la maldad que se encontraba detrás de todas ellas.<sup>2</sup> Platón (*Diálogos II*, 183) detiene admirablemente, y para la eternidad, el momento previo a la muerte

2. Algo muy parecido le ocurrió al notable Rousseau, cuando tuvo que enfrentar la serie de calumnias de que fue objeto, algunas de ellas comandadas por el “tolerante” Voltaire. El tema es importante para el siglo XVIII, en la medida en que forma parte de la construcción del peso político de la opinión pública moderna (*vid.*, Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*).



de su maestro, al hacer que apele a los amigos que han votado su absolución a quedarse un rato para comentar el incidente, el último momento de felicidad en la conversación que disfruta el griego antes de tomar la cicuta: “Quedaos, pues, conmigo, amigos, este tiempo, pues nada impide conversar entre nosotros mientras sea posible. Como sois amigos, quiero haceros ver qué significa, realmente, lo que ha sucedido ahora”. Sócrates busca mostrar sólo a los amigos el sentido de lo que le ha acontecido. Al no ver que la “señal” de su dios se oponga a lo que le va a acontecer, Sócrates acepta dicho destino y lo integra a su propio designio, considerándolo un bien, algo difícil de entender, lo reconoce, en la medida en que pensamos que la muerte es un mal. A pesar de ser el héroe de la primera conciencia moral individual, y frente a la maldad del Estado, para lo cual no se requiere de poesía alguna, y de que ahí encontremos las voces de lo divino, Sócrates no dejó de estar envuelto en mitos con los cuales acepta el sentido de su vida y muerte. El de la eternidad del alma es uno de ellos: “la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar, de aquí a otro lugar”.

#### LAS CADENAS IMANTADAS DE LA MUSA

En el breve, pero sustancioso diálogo *Ión*, Platón “rebaja” la poesía evidentemente frente a la *techné*, que es capaz de referirse a una cosa en particular, y a todas, en la medida en que implica conocimiento abstracto y metódico, pero también frente a otras artes como la pintura y la escultura —artes visuales— y la música, la cual se aproxima a cierto orden racional o matemático. Con ello, la poesía es entendida como vinculada al orden del sonido, la voz, la invisibilidad e intangibilidad. El diálogo circula entorno a la incapacidad de Ión de hablar de algo más que no sea Homero, es decir, que es incapaz de desarrollar un conocimiento que no solamente sea aplicable al poeta griego, sino a todos los poetas, ya que Platón (*Diálogos II* 252) considera que sus temas son los mismos: las guerras, “las mutuas relaciones entre hombres buenos y malos, entre artesanos y hombres sin oficio”, pero además de “cómo se relacionan los dioses entre sí y de su trato con

los hombres, de los fenómenos del cielo y del infierno, del nacimiento de los dioses y los héroes”. Lo que está reprochando Platón a Ión es un aspecto esencial de su teoría de las ideas y de la concepción griega sobre el ser del ente, en términos heideggerianos, es decir, no saber relacionar lo singular con lo universal, con la esencia o lo verdadero. Ion es incapaz de proceder en un “establecerse entre los múltiples singulares y lo en cada caso uno de la ‘idea’, para captar a ambos con la mirada y determinar su relación recíproca” (Heidegger 164). Lo que importa a Platón en efecto es “la unicidad del carácter fundamental que se mantiene a través de todas las diferencias, o sea, que se mantiene de modo constante en el mostrarse: tener tal y cual aspecto y presenciar en el aspecto” (173). Se trata de que “lo mismo” se pueda mostrar de manera diferente. Para Heidegger, queda claro que la interpretación del ser como *eidos* (idea), “como presenciar en el aspecto”, presupone en Platón la interpretación de la verdad como “aletheía”, como “no- disimulación” (¿la exactitud de la verdad radica en la equívoca relación del nombre con la cosa?).

El problema es que Ión no tiene un conocimiento teórico sobre su objeto y, por lo tanto, no puede generalizar a partir de lo que es esencial al mismo. Por lo tanto, su conocimiento no es racional, al grado de que se llega a la conclusión de que su fuente no es humana —ya que lo racional es lo que define a lo humano—, sino divina. Es curioso que, para explicar la manera en que dicha voz actúa, o es en el poeta, Platón tenga que recurrir a una metáfora, poniendo al límite la explicación racional, tal como lo hace cuando apela, en general, a los mitos. Refiriéndose a Ion, Sócrates-Platón señala que “una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heráclea” (Platón, *Diálogos II* 256). Así, la fuerza divina se comunica tal como lo hace la magnetita, creando cadenas en las que cada pieza adquiere la propiedad de atraer a las demás. Esta es la forma en que la Musa crea inspiración, contagiando el entusiasmo. Lo que se contagia es el entusiasmo que caracteriza al poeta y que lo lleva a acercarse con la locura, el éxtasis, el dejar de ser él mismo para volverse ese lazo de transmisión del mensaje de los dioses. Desposesión de sí, endiosamiento, posesión. El poeta ha sido poseído por un dios y es a él a quien responde única-

mente. Luego, todo radicaré en el dios al que se vincula de manera esencial, al grado de ser lo que es por él. El cómo es lo que siempre estará faltando, al grado de que será el poeta el menos capacitado para explicarlo. Es esta incapacidad, como se ha señalado, lo que lo coloca, en la concepción platónica, en un plano inferior al conocimiento que se explica a sí mismo, y a todo lo que cae bajo su dominio. El dios que hace ser al poeta, poseyéndolo, desposeyéndolo de sí mismo, endiosándolo, obligándolo a renunciar a todo lo humano que hay en él, sin que pueda ser por sí mismo. Poeta que se debe a algo que no es humano del todo. Es por ello que se encuentra ligado a regiones míticas, del orden de lo sagrado, en zonas de umbral y quiebre, abismal si se quiere. El poeta es el poseedor de un cuerpo fantástico que deambula por las tinieblas del misterio. Los poetas son “cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco”. En estos juicios sobre la naturaleza del poeta, y sus fuentes demenciales, se encuentra el conjunto de verdades sobre su naturaleza, que habrá de pervivir a lo largo de los grandes creadores de cantos líricos, posteriores a Platón. Lo que hará el poeta, en esta cadena inmantada por la voz divina, es transmitir el entusiasmo a quienes le escuchan o leen. Es pues el transmisor de un entusiasmo, opuesto a la *techné*, cuya fuente no proviene de él mismo.

Fuerza encadenante, inspiradora, motivadora, entusiasta, dominadora, irresistible, aun para el mismo Sócrates cuando, al final, reconozca el carácter proteico de Ión que es capaz de emularse a un general de ejércitos, precisamente por su habilidad de arengar, dirigir, motivar, y porque, en todo caso, es capaz de saber lo que va a decir, aunque no sepa de oficios ni conocimientos técnicos relacionados con las cosas del mundo humano. Ión se parece al general porque sabe lo que puede decir y derivar de ello lo que se puede hacer, aunque no lo sepa con toda seguridad, y no sepa cómo lo sabe. Su error está en creer que sabe lo de los demás, tal como Platón recrimina en la *Apología*. La sabiduría de la que es poseedor el poeta, o que más bien lo posee, si seguimos con la idea de la forma en que lo divino interviene en lo humano, lo desposee de sí mismo, haciéndolo ser otro, convirtiéndolo en extraño a sí mismo, por lo tanto, cambiando de identidad a placer, lo cual resulta ser un elemento incómodo

para la lógica política identitaria que buscaba preservar Platón en su Estado ideal.

¿Cuándo es verdaderamente el poeta? Tal vez cuando nunca lo sea, cuando tenga que renunciar a las formas reconocibles, cuando sea más capaz de referirse al decir humano y no tanto a su quehacer (¿no es también la educación de lo humano lo que le importa y por cuya pretensión es juzgado, como lo fue Sócrates, punto en el que se aproximan?), como prueba varias veces el Sócrates que busca la identidad de la esencia, así como la esencia de la identidad.

El poeta pareciera ser, bajo las consideraciones anteriores, un ser para no ser, para encontrarse en lo que no tiene forma ni tiempo, para desnacerse gracias a la participación de los designios misteriosos de lo divino. Buscar entender lo que dice la voz divina —cometido central del poeta—, a quien Platón le concede, de cualquier manera, la gracia de la interpretación precisamente de lo que se dice en él, por medio de él, en lugar de él, a pesar de él y cuando menos es él. El poeta es quien cede su lugar para que lo otro tenga cabida en el mundo humano. Cede su voz, encarna la voz imperiosa de lo sagrado, enganchando a los humanos a ello, a lo que ha desposeído, al poseso, al invadido por la locura, la alteridad radical. ¿Por qué es que a Platón nunca le interesó comprender esta labor interpretativa y, más aun, la naturaleza de esta comunicación y voz? ¿Es la misma voz que Sócrates sigue como designio del oráculo, y cuya búsqueda por sí mismo, recurriendo al testimonio de los demás, lo llevará a la muerte? Cuando la verdad es un designio, y la vida se convierte en una búsqueda, cuestionamiento o duda. Lo que existe en el poeta es una “predisposición divina” que será entendida como un “don”. En el caso de Ión, su obra consiste únicamente en las representaciones que realiza de Homero, algo tan efímero y circunstancial, tan en función de su ánimo ante la audiencia, tan azaroso. La legitimación fundamental se encuentra en esa predisposición o don, y no tanto en los ocasionales momentos en los que tiene que cumplir su función, dicho esencial y teatralmente. Pero aun en esta clase de representaciones, que son a su vez interpretaciones, el poeta está ausente en la medida en que se convierte en el hecho dramático, en el personaje de la historia, en la emoción de lo que transcurre. Su conversión es ante

todo, emocional, sensible, antes que ser entendida del todo. Dice Ion, cuando Sócrates le señala los hechos que es capaz de representar-interpretar: “En efecto, cuando yo recito algo emocionante, se me llenan los ojos de lágrimas; si es algo terrible o funesto, se me erizan los cabellos y palpita mi corazón” (Platón, *Diálogos II* 259). Además, tal representación es un ejemplo de la mentira en la que se sustenta lo dicho por el poeta, ya que en el momento en que interpreta no es que le pase lo que está representando, sino que su cualidad mimética, analagante le permite vivir eso como suyo. Es una mentira que se hace pasar por verdad, que tiene un efecto de verdad en el público, al igual que el poeta-actor vive lo que no es posible que viva de manera real en ese momento, fundamento de toda ficción. Elementos y efectos que, como sabemos, serán estudiados de manera canónica, por Aristóteles en su *Poética*. La razón de ello no puede ser más que la fuerza divina que actúa como cadenas magnéticas, impregnando de emociones, sentimientos, *entusiasmos*, dolores, penas, alegrías a todos sus eslabones. Es esa fuerza la que “arrastra el alma de los hombres a donde quiere”, enganchando unos a otros a los anillos que “penden de la Musa”. Voz encadenante, posesiva, dominante, elemento vinculatorio espiritual, comunitario, diferente al establecido por las leyes y la política, como veremos más adelante.

¿Hasta qué punto Platón se hizo justicia a sí mismo, condenándose, si tomamos en cuenta que no sólo es iniciador de la Metafísica, sino quien también reservó al mito como garante de lo inexplicable, aproximándose a las recombinales relaciones que habrá de tener la filosofía con la poesía, con el destino de la palabra en general; relaciones entre el pensar y el poetizar, para ponerlo en términos de Martin Heidegger? Es en efecto Heidegger quien sitúa a Platón como quien concede al poetizar un lugar en la metafísica, al “poetizar los mitos”. Con él se abre un ciclo que habrá de cerrarse con el destino y acabamiento o culminación, fin de la metafísica occidental, en la figura poetizada del Zaratustra de Nietzsche. Siempre en contra de retóricos, sofistas, demagogos, e incluso de poetas fundadores como Homero o Hesiodo, y bajo la forma de vida inspirada por Sócrates, Platón busca advertir sobre los usos espurios de la retórica y la belleza del lenguaje para un simple halago de las audiencias, y mejor orientar

tales herramientas seductoras hacia la verdad (Aguirre, “Platón y la poesía. ‘Ion’”). Ya desde entonces queda marcada la diferencia entre una poesía aparentemente sin relación con la verdad, sumisa, receptiva, irracional, frente a un pensamiento activo, autónomo, dialógico encaminado hacia una educación basada en la verdad, el logos o la razón. Sócrates frente al rapsoda y los aedos. El dictamen no puede ser menos radical: los poetas no saben justificar su conocimiento, además de que faltan a la conformación de la unidad entre el alma y el Estado, agitando sus pasiones en lugar de mantenerla en forma definida, sin poder fincar, en consecuencia, la idea necesaria de justicia. No se puede elevar desde esas arenas dudosas un conocimiento fiable y orientador en la educación de la juventud ateniense. Sin embargo, de esta observación fuerte e inutilizadora de la poesía y el canto — observación que se extiende hasta nuestros días—, Platón hace una suposición fundamental que igualmente dominará los estudios sobre la poesía, a saber, que el entusiasmo que emana de ella, patente en quienes la cultivan, sólo puede provenir de una fuente divina que es la que lo inspira en el decir. Frente a la *tékhnē*, que en sentido estricto tiene que ver con el conocimiento, el *enthousiasmós* del poeta da testimonio de otro tipo de verdad inspirada en lo divino. Conocimiento e inspiración a partir de entonces separados, cuya conciliación sólo ocurrirá cuando su sustento metafísico se derrumbe, o llegue a su fin, en figuras poéticas que marquen otro destino y horizonte al pensamiento, como será el caso del Zarathustra nietzscheano, cuya importancia se valora cada vez más como una figura de quiebre, de transición a una humanidad otra. Esa palabra, o conocimiento divino, si se quiere, del que es portador el poeta, como hemos insistido, es un no conocimiento en el sentido racional: ignorancia lúcida, “iluminación”, “genio” indescifrable, de lo que también habrá de impregnarse el pensamiento místico occidental. Las metáforas de la luz son entonces incontenibles: luz que enciegece, “iluminación”, verdades interiores que provienen de los “sentidos del alma”, aquellos que porta el cuerpo celestial o cósmico fantástico, y que alimenta las creaciones literarias, el sueño o la ensoñación. Platón atestigua el paso de una sabiduría poética a la filosofía racional, dejando para una “tierra intermedia”, en una “zona de transición” o “tierra de nadie”, se podría

decir, al poeta y al místico, en fuerte lazo comunicativo con el mito y lo sagrado: ni humano ni no humano.

#### EL FUNDAMENTO INTERIOR DE LA JUSTICIA

Como se recordará, Sócrates es condenado a beber la cicuta precisamente por descreer de los dioses antiguos, verdaderos guías de la vida social y religiosa griega, mostrando las ventajas que tendrá la filosofía frente a la poesía como el fundamento del nuevo *Ethos* que requiere la sociedad, la cual ya no puede guiarse por un decir ambiguo, polivalente, carente de justificación, inútil y prejuicioso. Se trata de depurar la tradición mítica con vistas a una educación basada en principios racionales, propios de la *tékhnē*, en contra de un *enthousiasmós*, que sólo consigue hacer pasar como verdadero no sólo lo que es mentira, sino lo que no es en general. El gran peligro que enfrentó el Estado en el tiempo platónico fue el de la influencia perniciosa de individuos como Sócrates, o los poetas, en los jóvenes. Y como se indica, ambos corrieron la misma trágica e irónica suerte, si bien el primero influenciando al joven Platón mediante la formulación de un nuevo saber que sabrá de sí mismo el fundamento que lo hace posible. Es la filosofía, que se ve despuntar en el alba de los tiempos nuevos en Grecia, como promesa de cambio ante la situación paupérrima de sus ciudades-estado, la que atraerá al joven Platón, tanto que habrá de esperar de ella la conducción de los asuntos públicos en la figura del filósofo-rey.

Como se recordará, en el libro VI de *La República*, Platón se refiere a que los mejores guardianes de la ciudad deben ser los amantes del saber, es decir, aquellos que conocen cómo son las cosas, y que en un determinado momento pueden distinguir lo justo de lo injusto. Ya antes, a finales del capítulo anterior, había discutido sobre el objeto de la opinión, que se sitúa entre lo que es y no es, y aquello que es objeto de conocimiento, lo que es en sí, y que el filósofo llega a conocer sobre todo en sí mismo; conocimiento que no puede limitarse, en el caso de la justicia, a algo personal sino que remite a la misma comunidad, siendo una realidad que ahí encuentra su sentido y forma. En la medida en que el conocimiento filosófico toma las cosas en lo que son, supera la ambigüedad, incertidumbre y volubilidad del parecer que caracte-

rizan a la opinión y sus objetos ubicados entre el ser y el no ser. Frente al objeto del conocimiento, el de la opinión es más bien la “nada”, a la que solamente se le puede atribuir la ignorancia: “Pero el no ser no es un ‘algo’, sino que, con toda exactitud, puede llamarse ‘nada’” (Platón, *La República*, 198). Los amantes del saber estarán en mejores condiciones de decidir sobre las cosas en la medida en que saben lo que son a expensas de la mera opinión cambiante. Así, tal como lo enuncia Platón (202), al inicio del capítulo VI, quienes habrán de ser los “guías de la ciudad” son aquellos “capaces de tomar contacto con aquello que se mantiene siempre igual a sí mismo, y no lo son, en cambio, los que andan errantes en la multiplicidad y la diversidad”. Filósofos guardianes, guías y observadores de la ley y las costumbres. El principio de tal capacidad radica en la posesión del conocimiento de lo que son las cosas, que cada cual debe encontrar en sí mismo, en el alma, como un modelo permanente o visión al cual aspirar y que permita “velar por lo que sea” (algo así como la imagen que tiene el pintor), y que permite establecer las normas de lo bello, lo bueno y lo justo.

El conocimiento del ser de las cosas procura la protección y guía de la ciudad en la medida en que es un conocimiento esencial, no sujeto a corrupción ni génesis, además de que dicho saber lo es sobre el todo de esa esencia sin que nada tenga cabida a manera de menor valía. Pero habrán de agregarse algunos aspectos más a quien pudiera contar con esta aptitud para el conocimiento, a quien está en “disposición amorosa” con la verdad, al “amante de la sabiduría”, a saber, “La autenticidad y la voluntad de no dar en modo alguno cabida a lo falso, sino detestarlo y amar la verdad” (203). El filósofo es quien se concentra en el conocimiento de dicha verdad, es decir, de su alma, de tal manera que no tiene miras a nada más, no pudiéndose esperar de él lo relacionado con la riqueza o la “magnificencia”. De igual manera, otra cualidad con la que debe contar es de carácter moral, en el sentido de no participar de ninguna “bajeza”, dado que “no hay nada como la mezquindad espiritual que sea más incompatible con el alma que ha de tender sin cesar a abrazar la plenitud y universalidad tanto de lo divino como de lo humano” (204).<sup>3</sup> Capacidad para el conoci-

3. En este momento, el diálogo continúa con una aseveración que supone la exis-



miento, en consecuencia, dotado de una buena memoria, habrá de ser un correlato natural de un alma como la descrita, apta para guiar a la ciudad ya que, cuestionado de una manera fantástica por Platón, quien no puede retener nada de lo que aprende, “cómo podrá ser que su alma, estando llena de olvido, no esté vacía de saber?”(205).

A fin de cuentas, el filósofo habría nacido “para combatir por el ser” al grado de “unirse con la naturaleza de lo que es cada cosa en sí misma, mediante aquella parte de su alma que corresponde apoderarse de semejante objeto, en razón de su afinidad con él”. Con la unión al verdadero ser habrá engendrado inteligencia y verdad, conocimiento, vida verdadera que le permitirá cerrar el paso a los vicios. Por ello es que Platón llegó a sostener que mientras no gobernara a la ciudad un sujeto en quien se unieran el poder político y la filosofía, ésta no podría liberarse de todos sus males. El filósofo contempla la esencia de las cosas y no se queda con el mero espectáculo de sus apariencias: es quien, de alguna manera, puede vivir la “vigilia”, mientras que los otros viven en “sueños”; quien está más despierto y es capaz de guiar a los demás en función de la claridad, sabiduría, fidelidad y conocimiento a lo que son las cosas en sí. En síntesis, tal como se ha sostenido, la posibilidad de la figura del filósofo-rey en el gobierno de la visión utópica platónica se finca sobre la base de que es posible un conocimiento objetivo del bien; que no todos tienen la facultad para tenerlo; y que sólo aquellos que lo detentan son los más idóneos para la guía o gobierno de la ciudad. Sin embargo, en *Las Leyes*, obra posterior a *La República*, habrá de

tencia de un “espíritu sublime” al que le es dado contemplar “todos los tiempos y todos los seres” (la visión *sub specie aeternitatis* que habrá de ser referida por Spinoza o Borges), a la que no le puede parecer “gran cosa la existencia humana” y quien además no puede “estimar la muerte como algo terrible”. Es Pierre Hadot (*Exercices Spirituels et Philosophie Antique*) quien ha visto lo anterior de manera notable al referirse al “ejercicio de la muerte” platónico en el que el filósofo es capaz de lograr “la elevación del pensamiento, pasando de la subjetividad individual y pasional a la objetividad de la perspectiva universal, es decir al ejercicio del pensamiento puro.” Estamos hablado de la “grandeza del alma”. El trabajo especulativo y contemplativo del filósofo deviene un “ejercicio espiritual en la medida en que, elevando el pensamiento a la perspectiva del Todo, lo libera de las ilusiones de la individualidad.”

matizar la función política del filósofo para presentarlo meramente como consejero del gobernante.

Pero, volviendo a Gadamer, éste sostuvo que más que un reino ideal en la tierra, *La Republica* lo plantea pero para ser logrado en el “alma”, en el pensamiento, “un arquetipo en el cielo para quien quiera ordenarse a sí mismo y a su constitución interna.” Lo cual, de cualquier manera, significa reconocer en sí el fundamento “sobre el que se erige la realidad del Estado, cualquiera sea el Estado real y cualquiera la decadencia en que se encuentre.” Es en ese “fondo del alma” que debe encontrarse la pregunta por la esencia política del hombre y de la justicia. Es por ello que la depuración platónica de la poesía griega está en función de la “constitución arquetípica de la *Politeia*”. Platón no trató tanto de negar, señala Gadamer (94), los influjos educativos de la poesía, sino atender la necesidad, en un tiempo donde la sofisticada determinaba el espíritu de la educación, de un “Ethos político vinculante que pudiese asegurar para la poesía su recto influjo y su recta interpretación”. Todo ello frente a los descubrimientos realizados por Sócrates en el sentido de que, para los griegos, 1) la justicia se había convertido en un acuerdo previsor de los débiles; 2) la costumbre en una forma del vigilarse recíproco; y 3) el derecho en una forma del temor mutuo.

A fin de cuentas, Platón funda un “Estado de palabras, cuya posibilidad sólo radica en la filosofía”, así como plantea una nueva organización de la educación donde luego de distinguir con la ayuda de matemáticas y la dialéctica, se distinga la apariencia y la verdad, de forma que sólo para “quien ha sobrepasado filosóficamente el mundo de sombras de la realidad, queda abierto e impuesto el camino de vuelta a la realidad de la acción política” (Gadamer). El fin último es fundar la necesidad de la política en el alma humana, es decir, de lo justo en la educación del hombre político. Platón no busca tanto la formación educativa y cultural, *Paideia* que era tradicional en los griegos, y que para nosotros ha terminado por ser la humanística, sino la “formación del hombre para una armonía ‘interior’ de su alma, una armonía de lo ‘severo’ y de lo ‘indulgente’, de la fortaleza de voluntad y de lo filosófico” (96). La hechura de un guerrero que es vigilante y preservador, ahí donde puede encarnar el derecho y el

poder: un ser para los otros, por encima de lo propio. Toda poesía será mimesis de lo creado, pero nunca producción del *Ethos* verdadero. Es aquí donde cobran sentido pleno los diálogos platónicos ya que, considera Gadamer, ahí donde la justicia es ya únicamente una certidumbre íntima del alma, que no se percibe unívocamente en una realidad, y que exige la justificación de su saber frente a la conciencia ilustrada, entonces la “conversación filosófica sobre el Estado verdadero es la única alabanza verdadera de la justicia y su representación”. El diálogo platónico resulta ser “el canto de esa alabanza, el canto que reconoce la seriedad común y no deja olvidar, en la representación de un Estado de la educación, la seriedad de la verdadera formación del hombre político y de su justicia” (Gadamer 1980: 104). A la poesía, Platón opone finalmente la “contramagia del preguntar que filosofa”; es una manera de desprenderse de la primera o, al menos, de tenerla en constante autocrítica en función de la “constitución del Estado interior”, del alma propia, y en aras de la fundamentación de la política.

Para Heidegger, el planteamiento platónico refleja la necesidad, no de que los filósofos se conviertan en reyes o gobiernen el Estado, sino más bien que “los modos de comportamiento fundamentales que sostienen y determinan a la comunidad” deben estar fundados en el saber esencial, siempre y cuando dicha comunidad, en cuanto orden del ser, se funde a partir de sí misma: “La libre autofundación de la existencia histórica se coloca a sí misma bajo la jurisdicción del saber, y no de la fe, en la medida en que por ésta se entienda una manifestación divina de la verdad autorizada por una revelación” (Heidegger 159-60). Heidegger entiende que el preguntar político por el arte en el Estado es un preguntar teórico por esencia, y dado que Platón ha entendido el ser del ente como idea, esto es, dentro del ámbito de la visibilidad; ente sacado a la luz por él mismo. Las ideas son lo que es verdaderamente lo verdadero.

Solamente una poesía real, alejada del decir tradicional e in-comunicable de los poetas, es capaz de hacer posible en el alma los valores que el Estado necesita, particularmente, el de la justicia, la cual debe establecerse desde una dimensión individual, pero a la vez como forma de ser en el todo social. El estado de justicia es primeramente interior; corresponde a un alma que sabe encontrarse en un decir no

equivoco, ignorante o pretencioso. La justicia es, para Platón, una certeza interna del alma que no se identifica con ninguna realidad dada, y su conocimiento debe estar soportado por una discusión filosófica antes que por una iluminación divina e inconsciente, propia de una conciencia estética difusa que disuelve o pierde al yo, y que es la que abre el camino a los sofistas y su juego con las pasiones. Como señala Gadamer (67), la poesía real dialógica a la que aspira Platón es la única que podría decir qué es lo educativo en la vida política actual. Poesía que debe cultivar lo justo en el alma. A fin de cuentas, la crítica a la poesía no es más que una purificación pedagógica de la misma, capaz de expresar no la conciencia errática del poeta, influenciada o embebida por las voces divinas o de las musas, o las costumbres perniciosas de una sociedad en decadencia, sino de un Estado purificado con un cometido eficaz pedagógico. La *paideia* platónica conjuga la idea de justicia en el Estado con la capacidad de cada individuo de ir más allá de sí mismo, siendo capaz de ser para otros, pero preservando para sí mismo lo primero. Platón busca a aquellos poetas que en verdad puedan formar almas con su decir. Poetas capaces de dar forma a lo imposible: una educación organizada cuya capacidad ilimitada deriva de sí misma y no de un *ethos* dado. Una poesía que da forma al ser humano político mediante la unificación de lo irreconciliable: el quiasmo de lo bestial y lo pacífico; la armonía interna en el alma de una persona.

A fin de cuentas, *La República* es un diálogo que finca en palabras al Estado, esto es, en el logos, y en una dialéctica educativa que está en posesión de quienes gobiernan, atendiendo el ideal de la justicia, ya que sólo ella puede producir un “estado duradero y sólido y sólo quien es amigo de sí mismo es capaz de ganar la amistad sólida de otros” (Gadamer 75). Son estos dos presupuestos los que constituyen la filosofía política platónica, ya que son los que establecen la correlación esencial entre el Estado y el alma, por un lado, y la filosofía y la política, por el otro. *Dikaiosyne* es la noción que resume el sentido de justicia, integridad, gobierno de la ley y sentido cívico anhelados por Platón. Es el alma humana la que constituye y sostiene al Estado. Solo la idea de justicia, que mora en el alma de los ciudadanos, es la que da sentido al Estado. Idea que debe ser encontrada a través de las opiniones y como una tarea educativa de autoconocimiento; labor

que convierte a cualquier ciudadano en filósofo, capaz de formar y mantener una realidad política estable. De ahí que, la filosofía política de Platón haya comenzado en efecto con el *affaire* socrático, “en la medida en que inquiere en la posibilidad de lo que es justo en medio de la injusticia prevalescente, descubre lo que es ‘justo en sí mismo’” (Gadamer 83). Gadamer acota que este sentido virtuoso de la justicia es planteado por Platón, separado de cualquier cuestión sobre el poder y de lo que generalmente se entiende por Estado. Y es que el pensar por sí mismo, eso que Foucault y Patocka destacaron, en estricta consonancia con el espíritu socrático, como “el cuidado de sí mismo”, como veremos a continuación, va liado con el velar por los “intereses de todos”, de forma que, siendo guardián de sí, se es de toda la comunidad. Sólo la condición de ir más allá de sí, en la identificación de la idea de justicia, y entendiendo que el todo está en cada individuo y en sus acciones, es posible el Estado. Como ciudadano, cada individuo se encuentra relacionado con todos de forma que el orden del alma debe corresponder con el del Estado. Las acciones de la primera, sobre todo la búsqueda de la unidad e integridad, así como del autoconocimiento de las ideas y de la autocomprensión, en particular, de la justicia, representan la forma en que la misma debe estar en consonancia con el orden político y público: “La espiritualidad platónica es la medida y origen de toda expresión externa en la actividad humana” (86). La salud del alma es por ello la condición de la salud del Estado, de ahí la consigna socrática del “cuidado” de la misma, esto es, de una permanente autoevaluación de sí mismo, un constante preguntarse y guiarse por el conocimiento. El alma debe estar permanentemente en guardia (los guardianes o vigilantes del Estado) con el objeto de no alejarse de su integridad, de mantener un acuerdo sobre sí misma, dado que el mismo es puesto a prueba cada momento. Gadamer anota que a la verdadera constitución del alma con el conocimiento de la existencia (*Dasein*), los griegos le llamaron “*sophrosyne*”. El punto radica en hacer posible a la justicia, traerla a colación y preservarla en un mundo carente de la misma, pero a partir de la actividad del alma.

ONTOLOGÍA DE SÍ O EXAMEN DE LA VIDA

Foucault (2009, 69) entendió este ocuparse socrático de sí mismo como una forma de la *parrésia*, es decir, del “coraje de la verdad”, del “decir verdadero”, de la vinculación de sí mismo con la verdad y del decirlo todo. Tarea definida por Sócrates como una misión, considerándose como soldado entre los ciudadanos, teniendo que luchar por ellos, defenderlos. Misión que tiene la finalidad de ocuparse de ellos pero, sobre todo, de que se ocupen de sí mismos, de su propio cuidado. El ocuparse de sí mismo solo puede establecerse sobre el ser mismo del alma, el cual habrá de definir un nuevo *ethos* vinculante socialmente que se desenvuelve sobre la prueba de aquélla:

La búsqueda de Sócrates sobre qué sentido darle a la palabra del oráculo lo ha llevado a esta empresa de probar las almas de unos con relación a otros, con el objetivo de incitar a que cada uno se ocupe de sí mismo. Búsqueda, prueba, cuidado. Búsqueda de lo que dice el dios, prueba de las almas unas en relación con otras, cuidado de sí mismo como objetivo de esta búsqueda: se puede observar que existe un conjunto, conjunto que define la *parresia* socrática, la veridicción valiente de Sócrates, por oposición a la veridicción política, que no se práctica como una búsqueda, sino que se manifiesta como afirmación de quien es capaz de decir la verdad [...] (80).

En la medida en que Sócrates demuestra valientemente a sus interlocutores que no saben nada de inicio, los obliga a preocuparse por sí mismos antes que buscar imponer un conocimiento. Incitando a los demás a ocuparse de sí mismos —el “cuidado de sí”—, es que Sócrates demuestra ser útil a la ciudad. *Parrésia*, le parece a Foucault, que no se expone a los peligros de la política en la medida en que resulta incompatible con la tribuna y las formas de la retórica propias del discurso político, protegiendo el discurso verdadero. Tal es el sentido que toma, para Foucault, la filosofía en Platón, la cual se va a desplegar a lo largo de una “gran cadena de cuidados”. Sócrates entiende la voz del dios de ser el más sabio porque tiene la misión de cuidar a los hombres en el sentido de su *phronêsis*, la *alethêia* y de

su *psukhê*; es el intermediario de ellos en este sentido. Cuidado de sí mismo que va en contra del olvido y la negación de sí.

Foucault reconoce que la obra de Jan Patočka, *Platón y Europa* tiene el mérito de haber colocado en un lugar destacado la temática del cuidado de sí mismo, aunque habrá de separarse del enfoque del filósofo checo en la medida en que busca algo más que un conocimiento y ontología del alma, es decir que lo que estudia en un diálogo como el *Laques* es la forma en que este cuidado supone una prueba, una puesta en cuestión, una verificación de las formas de vida. Es la *bios* la que se vuelve objeto de cuidado en dicho diálogo platónico, más que el alma misma. Actividad que habrá de volverse filosófica. De hecho, Foucault consideró que a partir de este diálogo, y del *Alcibiades*, el filósofo griego definió dos formas de ser de la filosofía heredadas a la posteridad. La segunda es la analizada por Patočka, es decir, el conocimiento del alma, haciendo de ello una “ontología de sí”. A fin de cuentas, este cuidado de sí mismo habrá de referirse a la relación que el individuo tiene con el *logos*, entendido como una explicación de sí mismo pero también como la forma de “figurarse” en la formulación discursiva-dialógica del Estado, como se ha visto. Logos que es un relato examinado de la forma en que se ha vivido y se ha dado forma a la vida. El *logos* como principio de organización de la vida, pero que también debe revelar la armonía (congruencia) entre lo que se dice y el que lo dice, dado que existe una “sinfonía entre los discursos de alguien y lo que él es” (Foucault 138), necesaria para que dicho discurso sea aceptado. El habla plena debe estar, en consecuencia, en correspondencia con el vivir, por ello Sócrates es reconocido como maestro, y no por el hecho de transmitir técnicamente un conocimiento externo a los demás. Habla plena o verdadera que los poetas no son capaces de articular, y menos de educar, de forma que pueda ser seguida por los ciudadanos. A partir de esa armonía “sinfónica” —cierto acuerdo como musical entre el habla y la forma de vida—, es que se tiene la medida para poder distinguir entre el bien y el mal, entre una vida virtuosa y otra dedicada a los impulsos inmediatos o desordenados del sentimiento y las emociones: *parrêsía* ética. Es el habla del *logos* el que debe ser atendido y no el eco de las voces divinas o de las musas que inspiran un decir del que nunca se conoce

su principio, y que está más allá de cualquier actividad evaluadora. A fin de cuentas, la guía de Sócrates se dirige hacia el cuidado de sí mismo, pero para ver en ello la oportunidad de hacerlo con relación a los demás; es quien guía hacia el *logos*.

Patocka (*Plato and Europe* 81) comprendió que sobre el cuidado del alma es que gira todo en Platón, y que lo que llegamos a comprender es la forma en que ella se convierte en lo que no es, en lo que puede ser, en un espectro de temas platónicos quizá más ambicioso que el foucaultiano. De acuerdo con su interpretación, el alma platónica forma el centro del “esquema ontológico-cosmológico”; centro que media entre el ser como fundamento de toda existencia, “entre el ser principal y el ser debilitado de las cosas que nos rodean” (109); centro entre lo que es absolutamente eterno y lo que se encuentra cerca de la nada. Por ello es que, en realidad, es el origen del movimiento, siendo ella misma movimiento hacia sí misma, que es a lo que ha llamado “cuidado del alma”. El filósofo checo aclara muy bien el sentido de este planteamiento socrático, destacando sus tres formas: por un lado, se manifiesta como el plan completo de la existencia; por otro, es el plan de una nueva vida política; y, finalmente, resulta ser la clarificación de lo que es el alma misma. Es decir, la primera corresponde a un sentido “ontocosmológico”; la segunda se refiere al cuidado del alma en la comunidad como conflicto de formas de vida, a lo que se vincula la muerte de lo justo y lo veraz como el fin de la polis tradicional, así como “el diseño de una nueva comunidad basada sobre una verdad filosófica final en lo que se podría llamar una verdad absoluta” (Patocka 97). La tercera forma tiene que ver con el cuidado de la vida interior, es decir, de su relación con el cuerpo y lo incorporal, el problema de la muerte y la inmortalidad. El sentido comunitario del ser filosófico, si se pudiera expresar la idea de Patocka en este sentido, no es otro que el guiarse por la idea de la vida justa y porque la justicia es entendida como algo bueno y correcto.

Patocka (111) considera que el tema del Estado es introducido por Platón sólo en función del alma, ya que no de otra manera puede ser entendida, dado que es invisible y que no podemos conocerla como se conocen las otras cosas: “esta es la razón por la cual, en sus consideraciones sobre la justicia como la aptitud del alma, que abre su



tratamiento del problema del Estado, Platón introduce esta conexión a la vida política en el contexto del estado”. A consecuencia de ello, el problema del alma es revelado por el estado de la comunidad, ahí donde el tema de la justicia es visible. Examinando la situación de la justicia en la vida pública política en comunidad estaremos examinando el alma en aquello que tiene de inasible. Señala el filósofo checo, a partir de estas consideraciones platónicas, que “En la sociedad vemos entonces un retrato del alma, y también a la inversa (ya que tenemos una preocupación, cuidado por el alma)”. El ser de la comunidad muestra el alma como una “estructura de momentos contemporáneos que se encuentran en una tensión mutua, estructura que debe ser estabilizada, desarrollada de tal manera que el alma adquiera, tanto como sea posible, el ser más alto” (124). Ese nivel corresponde a la unidad, la armonía, concentración o forma sólida.

Patocka y Gadamer coinciden al señalar que la justicia no es un mero asunto de convencionalidad, sino que es algo que permite la coexistencia humana y que existe tanto en el alma individual como en su proyección en el todo social que forma el eje y estructura de la vida pública. Lo mismo vale para la virtud en general. La justicia no es sino la precisión de las relaciones que el alma establece consigo misma, con lo que le rodea y la forma que tiene para constituirse fuera de la decadencia; es la armonía de lo que la constituye, y de los constituyentes de la “vida estatal”. El cuidado de sí mismo tiene que ver entonces con el llevar una vida verdadera, cuyo sentido es el entendido por Foucault de manera penetrante.

El cuidado del alma es su propia formación, o movimiento, como algo “sólido” sobre lo cual fundar el conocimiento bajo la forma dialógica del preguntar y responder —la famosa conversación interna platónica, es decir, el pensar—. Patocka ve en ello algo más que Gadamer y Foucault, a saber, la forma en que embonan la eternidad con el tiempo humano y el propio ser interior, a la vez que representa un esfuerzo de permanecer firme en la “tormenta del tiempo”. Pero al igual que ellos, sostiene que la filosofía, en este sentido, no puede consistir más que en dicho cuidado del alma, en su “propia esencia y elemento”. Cuidado que tiene lugar en el pensamiento cuestionante. Es la experiencia de saber que no se sabe lo que se instala en el interior del alma,

exponiéndose constantemente a la problematización, obteniendo con ello un estándar que se da a sí misma como lo unificado, constante y exacto, con lo cual se mide el mundo de las opiniones y de los contactos ingenuos con la gente y las cosas, los cuales son inciertos, inexactos, temblorosos, inopinados, llenos de contradicciones, no unificados, propios de la apariencia. Por ello, el cuidado de sí mismo descubre simultáneamente lo que es la *doxa* y el ideal unitario: “Descubre lo irreconciliable así como lo permanente, lo pasajero como lo preciso —ambos descubrimiento son igualmente fundamentales” (Patocka, 93).

Por ello, el alma que se cuida sí misma, que filosofa, lleva a cabo un movimiento que va de la incertidumbre inmediata hacia la reflexión circunscribiente, delimitante, pura y precisa, lo cual contribuye a la formación de un nuevo yo que no puede prescindir de pasar por el discurso, ya que en su examen consiste el cuidado del alma, tal como lo entendieron Gadamer y Foucault, destacando con ello la importancia del diálogo y la conversación socrático-platónicas. Pensar es un “hablar internamente”, una conversación interna, un diálogo que tiene lugar en el alma de los que participan en la conversación. Se trata de un hablarse internamente que es reconstituyente en la medida en que va transformando al sujeto a medida de su conocimiento de sí, y que corre paralelo con un examen de la sociedad en la que vive, dado que se trata de una evaluación de sus formas de vivir. La vida examinada socrática-filosófica requiere de ambas acciones que, en realidad, son una sola, bajo la perspectiva del buen vivir o *parrésia* ética.

#### OBRAS CONSULTADAS

Aguirre, Javier. “Platón y la poesía. ‘Ion’”. *Ápeiron, estudios de filosofía*, versión digital, S/N. Disponible en: <http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/single-post/2015/05/06/PLAT%C3%93N-Y-LAPOES%C3%8DA-ION>. Fecha de consulta: 15 de Diciembre de 2015.

Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

EL SENTIDO DE LA POLÍTICA EN PLATÓN

- Hadot, Pierre. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Albin Michel, Paris, 2002.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Ariel, Barcelona, 2013.
- Foucault, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Ehes/Gallimard/Seuil, Francia, 2009.
- Gadamer, Hans-George. *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Yale University Press, New York, 1980.
- Patocka, Jan. *Plato and Europe*. Stanford University Press, California, 2002.
- Platón. *Diálogos*, Vol. I. Gredos, Madrid, 1993.
- . *Diálogos*, Vol. II. Gredos, Madrid, 1992.
- . *La República*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. UNAM, México, 2011.



## POLÍTICA Y NATURALEZA EN ARISTÓTELES

Roberto Estrada Olguín

### INTRODUCCIÓN

Según una opinión muy conocida, todos los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido la necesidad de remontarse hasta el “estado natural” del ser humano, pero ninguno de ellos ha tenido éxito.<sup>1</sup> En efecto, si la filosofía es una actividad humana que consiste en cuestionar e intentar responder las preguntas como: ¿qué es el conocimiento?, ¿qué es el arte?, o, en general ¿qué es algo?, entonces, la filosofía siempre debe conducir a cuestionar sobre cuál es la *naturaleza* de las cosas que se pretenden conocer; preguntar ¿qué es algo?, es lo mismo que preguntar ¿cuál es la *naturaleza* de ese algo? Por ello, la noción o idea de *naturaleza* es un concepto fundamental de la filosofía.

1. Unos no han dudado en atribuir (*supposer*) al hombre en este estado la noción de lo justo y lo injusto, sin preocuparse de mostrar que debió tener esta noción, ni que ella le fuera útil. Otros, dando, antes que nada, al más fuerte la autoridad sobre el más débil, han hecho nacer de esa manera el gobierno, sin imaginar el tiempo que ha debido trascurrir antes de que el sentido de las palabras autoridad y gobierno pudiera existir entre los hombres. En fin, todos hablando sin cesar de necesidad, avaricia, de opresión, de deseos y de orgullo, han transportado al estado de naturaleza las ideas que ellos han adquirido en la sociedad: hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil.

“Les unes n’ont point balancé à supposer à l’homme dans cet état la notion du juste et injuste, sans se soucier de montrer qu’il dût avoir cette notion, ni même qu’elle lui fût utile. D’autres, donnant d’abord au plus fort l’autorité sur le plus foible, ont aussitôt fait naître le gouvernement, sans songer au temps quid ut s’écouler avant que le sens des mots d’autorité et de gouvernement pût exister parmi les hommes. En fin tous, parlant sans cesse de besoin, d’avidité, d’oppression, de desirs, et d’orgueil, ont transporté à l’état de nature des idées qu’ils avoient prises dans la société: ils parloient de l’homme sauvage, et ils peignoient l’homme civil. (Rousseau, *Discours sur cette question, proposée par l’académie de Dijon: quelle est l’origine de l’inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?* 213. La traducción es mía).

Sin embargo, el concepto de naturaleza no es una noción universal, en el sentido de que sea válido en todo tiempo y lugar, sino que es un concepto que, como todos los conceptos, tiene una historia; de tal manera que, dicho concepto puede cambiar a lo largo del tiempo y en lugares diferentes. Además de los cambios que el concepto de naturaleza puede sufrir a lo largo del tiempo, pueden existir, simultáneamente, distintas nociones de naturaleza, por ejemplo, una es la naturaleza de las cosas inanimadas o que no pueden ser entes vivos y otra la naturaleza de las cosas que poseen vida; estas distintas nociones de naturaleza pueden concordar entre sí o pueden contradecirse.

Particularmente problemática es la noción de *naturaleza humana* y su relación con la idea de naturaleza no humana, puesto que al parecer en el ser humano se relacionan la naturaleza humana y la no humana y dicha relación no siempre se concibe como una relación armoniosa entre ambos elementos, sino que incluso puede concebirse como una relación absolutamente contradictoria entre sus elementos. A pesar de que, el carácter problemático del concepto de naturaleza no se limita a la naturaleza humana, sin embargo, para intentar mostrar ese carácter problemático de este concepto, podemos concentrarnos en los problemas particulares de la noción de naturaleza humana.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* se ha puesto como epígrafe a este discurso una cita de la versión latina de *La política* de Aristóteles, donde éste expresa que es necesario buscar la naturaleza en los entes que mantienen su estado natural y no en los que están en proceso de corrupción (1254a-1254b). Pongamos de relieve el carácter circular contenido en este epígrafe: buscamos el estado natural del ser humano, ¿dónde podemos encontrarlo?, en los individuos humanos que se encuentren en ese estado natural, y, ¿cómo sabemos cuáles individuos se encuentran en dicho estado natural?, sin saber cuál es ese estado natural. Este carácter circular puede interpretarse como problemático, puesto que parece que asume como conocido, precisamente que lo que se supone desconocer, a saber: la naturaleza.

Asimismo, notemos que al señalar que los filósofos han atribuido al hombre en el estado de naturaleza lo que pertenece al hombre en el estado civil, se está apuntando hacia un posible “error metodoló-

gico” en la investigación que pretende esclarecer el estado natural del ser humano y el carácter circular del epígrafe parece confirmar dicho error. La falta de éxito de los filósofos en su intento de conocer la naturaleza humana, puede ser causada por este “error metodológico” o puede, también, deberse a la imposibilidad humana de alcanzar el conocimiento de dicha naturaleza. Evidentemente, no pretendemos resolver esta disyuntiva. Aristóteles es uno de los pensadores más antiguos y uno de los más importantes en la historia del pensamiento humano, que ha dejado reflexiones muy influyentes sobre la noción de naturaleza, en este trabajo intentamos indicar sólo algunos aspectos del carácter problemático de la noción de naturaleza en su pensamiento. Los aspectos que queremos indicar son: 1) el carácter natural de las comunidades, 2) la noción de ser humano como un *ser vivo político por naturaleza* y 3) la polémica idea según la cual ser amo o esclavo es algo natural. En los dos primeros aspectos vamos a señalar que están involucrados dos sentidos de *naturaleza*: un sentido *biológico* de naturaleza y un sentido *no biológico* de naturaleza. Estos dos sentidos de naturaleza vuelven problemáticos los dos primeros aspectos mencionados. El tercer aspecto, esclavos y amos por naturaleza, en las reflexiones de Aristóteles, involucra las nociones de “propiedad” y “parte”, las cuales pueden ser tratadas como sinónimas, lo cual también convierte en problemático este tercer aspecto. Sólo vamos a intentar mostrar algunos posibles problemas derivados del ensayo de responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles son los argumentos de Aristóteles para afirmar que el hombre es un animal político por naturaleza? y, más específicamente, ¿cuáles son los argumentos del estagirita para afirmar que existen esclavos y amos por naturaleza?

## I. BASES DE LA POLIS SEGÚN ARISTÓTELES

Definición de la *polis*. Aristóteles inicia con la afirmación según la cual la *polis* se nos muestra ante los ojos (*hopoomen*) como una comunidad (*koinonían*) y que toda comunidad se constituye para alcanzar un bien. El estudio y comprensión del pensamiento político de Aristóteles podemos iniciarlo señalando que, se puede percibir un

estrecho vínculo entre ética y política. En efecto, la estrecha relación entre ambos campos se percibe en la manera semejante de comenzar la *Ética a Nicómaco* y la *Política*. En la primera se afirma que toda arte (*téchne*), toda indagación (*méthodos*), toda acción (*praxis*) y toda elección (*proáiresis*) se llevan a cabo con miras a algún bien y que el bien supremo es competencia de la política (*politiké*); en la segunda, se afirma que la *polis* se presenta como una comunidad (*koinonían*) y que toda comunidad se constituye en vista de un bien, además, que el supremo bien (asunto que se trata en la *Ética a Nicómaco*) es competencia de la comunidad suprema (la *polis*), de la cual las otras comunidades son una parte.

De esta manera, no sólo se establece un estrecho vínculo entre ética y política, sino que también se expresa la idea de que los fines están subordinados unos sobre otros y que, por tanto, debe existir un bien supremo. Además, se afirma que las comunidades, también, se constituyen con miras a algún bien y, asimismo, hay un bien supremo entre ellas y, por tanto, debe existir una comunidad suprema, la comunidad política (*polis*). Además, al final de la *Ética a Nicómaco*, se señala que es menester estudiar lo relativo a la política (*politeías*) para poder complementar, en la medida de lo posible, la filosofía sobre el hombre (*anthrópina philosophía*). En seguida, se pone en cuestión la tesis según la cual el gobierno es el mismo —no se distinguen por el *eidos*— en una *polis* (*politikòn*), en un reinado (*basilikòn*), en la casa (*oikonomikòn*) o con los esclavos (*despotikòn*), tesis que, según el estagirita, no es verdadera y su no verdad se podrá mostrar si distinguimos los elementos de la *polis*, para captar su *eidos* diferente y, así, percibir la correspondiente diferencia en la forma de gobierno de cada una de las partes.

Como la *polis* incluye los otros tipos de comunidades, entonces, en un sentido estos otros tipos funcionan como elementos de la *polis*. Aristóteles distingue dos tipos de comunidades diferentes a la *polis* y que son abarcadas por ella. La primera es la comunidad constituida por dos necesidades: la *necesidad* de unión entre el varón y la mujer, la cual comparte con el resto de los animales la tendencia a la unión con fines de la reproducción o procreación, por ello, esta unión no es resultado de la elección deliberada (*proáiresis*); la segunda *necesidad*,



que se constituye por motivos de seguridad, es la unión entre el que está por *naturaleza* capacitado para dirigir (por su inteligencia, por lo cual quizá ya sea resultado de la elección deliberada o *proairesis*) y el que está por *naturaleza* capacitado para ser dirigido (por su cuerpo), ambos tienen el mismo fin, el cual puede ser la seguridad.

La tendencia a la procreación, de la cual resulta la unión entre varón y mujer, es *natural*, pero sin elección deliberada (*proairesis*), y la necesidad de seguridad, de la cual resulta la unión entre el que, por naturaleza, es capaz de dirigir (*árchon*) y el que, por naturaleza, es capaz de ser dirigido (*archómenon*), también es *natural*, pero con elección deliberada (*proairesis*), por lo cual se puede interpretar que esta *tendencia natural* y esta *necesidad natural* son las que provocan que la comunidad familiar (*oikós*) —Aristóteles señala que es la comunidad para la convivencia de todos los días (*pasan heméra*)— sea conforme a la *naturaleza* (*katà phýsin*), pero como la primera tendencia natural es compartida por todos los animales, esta unión no es específicamente humana, es decir, este tipo de unión tiene el mismo *eidos* que las comunidades de abejas y las manadas; mientras que la unión entre el que dirige y el que es dirigido tiene un *eidos* diferente que las comunidades de animales, puesto que es resultado de la deliberación. En otras palabras, estas dos uniones no son *naturales* en el mismo sentido.

La comunidad familiar está constituida, a su vez, por tres tipos de relaciones: 1) la relación entre varón y mujer, 2) la relación entre padres e hijos y, 3) la relación entre el que es capaz de dirigir y los instrumentos para la adquisición de recursos para la vida (el que, por naturaleza, es capaz de ser dirigido —*archómenon*— puede ser tratado como un instrumento). Las dos primeras relaciones también son cuestionadas sobre cuál de los elementos de la relación (el varón sobre la mujer y los padres sobre los hijos, o viceversa) debe ser el que dirija. Ya, en esta parte, Aristóteles usa los términos amo (*despózon*, *spóte*) y esclavo (*doulon*), en correspondencia con el que es capaz de dirigir (*árchon*) y el que es capaz de ser dirigido (*archómenon*), y afirma que el amo y el esclavo tienen el mismo interés (*diò despóte kai doulo tauvò symfèrein*. 1252a30).

Según el de Estagira, la villa (*kóme*), que es la comunidad que resulta de la unión de varias familias (*oikoi*), ya no tiene como fin

satisfacer las necesidades de todos los días, sin embargo, no se aclara cuáles son los fines específicos de la villa; sólo podemos especular sobre el significado de las necesidades de todos los días (*pasan heméra*) y las necesidades que ya no son de todos los días. Conforme a su naturaleza (*kata phýsin*), la villa es una colonia (*apoikía*) de familias y, por ello, sus miembros mantienen parentescos de consanguinidad. La villa, por tanto, sigue siendo *natural*, y mantiene también los dos sentidos de *natural*, puesto que mantiene las relaciones que se entablan en la comunidad familiar.

La *polis* o comunidad política es la comunidad que resulta de la unión de varias villas. La *polis* es el fin (*telos*) de las comunidades anteriores. En la generación de las cosas (como un ser humano, un caballo o una casa) el resultado final (*telos*) se dice que es su naturaleza (*phýsistélosestin*), entonces, la comunidad política es la naturaleza de las comunidades anteriores. El fin de cada cosa o aquello para lo que existe es para ella lo mejor, en consecuencia, dice Aristóteles, la “autarquía” es el fin y lo mejor de todas las comunidades. La *polis* aunque ha surgido de las necesidades de la vida (*zen héneken*) tiende a alcanzar una vida buena (*eu zen*). Probablemente la “autarquía” consista en satisfacer las necesidades más básicas de la vida y, después, en buscar una vida buena.

De todo lo anterior se sigue —continúa el estagirita— que, la *polis* es conforme a la naturaleza o algo natural y, también se sigue, que los seres humanos son seres vivos políticos por naturaleza (*ánthropos phýsei politikòn zoon*). En efecto, la *polis* es la comunidad que logra la “autarquía”, lo cual significa que no sólo satisface las necesidades básicas, sino que busca la vida buena y sólo al ser humano la naturaleza lo ha dotado con la facultad para distinguir lo bueno (*agathou*) de lo malo (*kakou*), lo justo (*dikaion*) de lo injusto (*ádikon*) y lo provechoso (*symféron*) de lo nocivo (*blabérón*): el *logos*. El resto de los seres vivos sólo llegan a ser dotados por la naturaleza con la voz (*foné*), la cual sólo es señal de placer y dolor.

Después de explicar, de manera general, las partes constitutivas de la *polis*, se continúa con el análisis particular de cada una de dichas partes. Como ya se ha mencionado la primera parte de la *polis* es la comunidad familiar o *oikós*. Como también ya se mencionó, la comu-

nidad familiar está constituida, a su vez, por tres relaciones: señor-esclavo, varón-mujer y padres-hijos. Aristóteles inicia este análisis con la primera relación de las tres mencionadas, quizá, porque dice que algunos han afirmado que esa relación es toda la comunidad familiar y otros que es la parte más importante. En todo caso se comienza con la relación entre el amo (*despótou*) y el esclavo (*doúlou*).

Primero se plantea el problema, el cual consiste en tres aspectos. Uno es que algunos piensan que el señorío es una especie de ciencia (*epístémē*); y, otro es que, además, piensan que —como ya se dijo al inicio de la *Política*— son lo mismo el gobierno de la comunidad familiar (*oikonomía*), el señorío sobre el esclavo (*despotía*), el gobierno político (*politikē*) y el gobierno de un rey (*basilikē*); el tercer aspecto es que otros piensan que señorear (*despózein*) es contrario a la naturaleza (*pará phýsin*) y que sólo por convención (*nomos*) uno es esclavo y otro libre (*eleútheron*), pero por naturaleza es injusto (la relación ya no es presentada en términos de amo y esclavo, sino de esclavo y libre).

El problema es tratado, por un lado, a través del concepto de “propiedad” (*ktēsis*), puesto que la propiedad es una parte de la comunidad familiar y la habilidad para adquirir los bienes materiales (*ketikē*) es parte del gobierno o administración de la comunidad familiar (*oikonomía*). Aristóteles acota que sin lo necesario es imposible vivir y, por tanto, también es imposible vivir bien. Esta acotación nos permite atisbar el posible significado de la palabra griega *ktēsis*, cuya traducción es “propiedad”: los recursos necesarios para vivir y para vivir bien. Por otro lado, un recurso necesario para vivir es un instrumento (*organon*), un medio para la acción de vivir y vivir bien; así como en otras artes se necesitan instrumentos adecuados para llevar a cabo el fin y la obra, también en la administración de la comunidad familiar son necesarios instrumentos para vivir.

Ahora bien, de los *instrumentos* o medios para vivir y vivir bien, unos son seres vivos y otros son seres no vivos (*ápsycha*), ya que desde el punto de vista técnico el que presta un servicio (*hýperētes*) es un instrumento (se habla de prestar un servicio y no de esclavo, en el sentido de no ser libre). Aristóteles afirma que la vida y, por tanto, la vida buena, es *acción* (*praxis*) y no *fabricación* (*poiesis*). En la fabricación los instrumentos son medios para la obtención de otra cosa que las

actividades mismas de producción (de una máquina tejedora podemos obtener otra cosa que el uso de la máquina, no confeccionamos un vestido con la única finalidad de fabricarlo, sino para contar con una prenda que podamos vestir), pero en la *acción* los instrumentos no son medios para obtener otra cosa que la acción misma (usamos la prenda de vestir y no esperamos obtener otra cosa del propio uso de la prenda). La vida y la vida buena, recordemos, es el fin de la *polis*, buscamos vivir bien sólo para vivir bien no en vista de obtener otra cosa que la vida buena misma; por ello, los instrumentos para la vida buena son instrumentos para la acción: *Ho doulos hýperétes ton pros ten praxis* (“el esclavo es un servidor para la acción”).

Finalmente, antes de definir completamente al esclavo por naturaleza, Aristóteles señala que “una cosa de alguien” (*ktema*) es una palabra que se usa en el mismo sentido que la palabra “parte” (*mó- rion*). Una “parte” no sólo es parte de algo, sino que es *de* ese algo, en el sentido de que pertenece a ese algo; por ejemplo, la mano es una parte del cuerpo, pero el cuerpo no puede ser una parte de la mano, de lo contrario, el todo sería parte de una parte y la parte sería mayor que el todo; así mismo, el esclavo es una parte *de* la comunidad familiar (es *del* amo, quien representa a dicha comunidad), pero la comunidad familiar no puede ser una parte del esclavo. El esclavo es propiedad de la comunidad familiar, pero la comunidad familiar no es propiedad del esclavo. El esclavo (*doulou*) pertenece al señor o amo (*despótou*), sólo en la medida en que este último representa el todo que es la comunidad familiar. Una vez explicado lo anterior se define al esclavo de la siguiente manera:

Un ser humano (*ánthros*) quien por naturaleza es, no *de* sí mismo, sino *de* otro, es esclavo (*doulós*) por naturaleza, el hombre es *de* otro como propiedad —parte de un todo— (*ktema*) en tanto que ser humano, como propiedad —parte de un todo— (*ktema*) es instrumento (*órganon*) de acción (*praktikon*) y separable (*choristón*).<sup>2</sup>

2. *Ho gar mé auto phýsei all' allou ánthros ón, outos phýsei doulós estin, állou d' estín ánthros os án ktema he ánthros ón, ktema dé órganon praktikon kai choristón.*

De esta cita hay al menos cuatro aspectos que, en mi opinión, deben ser señalados. Primero, se habla del esclavo como ser humano (*ánthropos*), poniendo énfasis dos ocasiones sobre este aspecto del esclavo, en ningún momento se sugiere que, por su condición de esclavo o propiedad, su condición de humano sea degradada o cancelada. En segundo lugar, la definición de “esclavo por naturaleza” se formula directamente como el ser humano que “por naturaleza es *de otro*” y “por naturaleza no es *de sí mismo*”. En tercer lugar, se añade que un hombre es *de otro* en tanto que propiedad (*ktema*), aquí pienso que es importante no olvidar que se ha señalado que el término “propiedad” se usa de la misma manera que el término “parte”. Finalmente, en cuarto lugar, se señala que el esclavo como “propiedad” es un instrumento de acción (*praktikon*), es un instrumento para vivir y es separable.

¿Existen hombres que cumplen con las condiciones de la definición de esclavo por naturaleza? Según la *Política*, no es difícil mostrar la respuesta a esta pregunta, tanto teóricamente como mediante lo que muestran los hechos. La respuesta permitirá determinar si la esclavitud es justa o si, por lo contrario, toda esclavitud es injusta y contraria a la naturaleza. El argumento comienza con las siguientes afirmaciones: dirigir (*árchein*) y ser dirigido (*árchesthai*) no sólo es necesario (los padres y sus hijos), sino también provechoso (como en el caso del piloto de un barco y los tripulantes), en algunos casos, incluso desde su generación, algunas cosas están determinadas para dirigir y otras para ser dirigidas (una madre y su hijo recién nacido) y existen diversos tipos de dirigentes y de dirigidos: *hópou dé tò mén árchei tò d' árchestai, estí ti taúton érgon* (“donde hay alguien que dirige y alguien dirigido, hay la misma obra”).

Luego, en 1254a29-32, se afirma que cada cosa compuesta surge de la combinación “ordenada” de sus partes, sean continuas o discontinuas, y, por tanto, siempre se muestra en ellas un elemento dirigente (*árchon*), que da el orden al resto de elementos, y otros dirigidos (*archómenon*), que son ordenados; en todos los entes vivos de la naturaleza completa se muestra dicha característica, puesto que hasta en los entes no vivos hay un principio (*arché*) que da orden.

De esta manera, según Aristóteles, los seres vivos son entes compuestos y, por tanto, son una combinación “ordenada” de sus

diversos elementos y, por tanto, también, al menos uno de sus elementos debe mostrarse con el principio ordenador. Los elementos de los seres vivos son el cuerpo (*sómatos*) y un elemento que proporciona vida al cuerpo (*psýche*). Por naturaleza -se afirma- el alma es el dirigente (*árchon*) y el cuerpo el dirigido (*archómenon*).

Lo que es conforme a la naturaleza (*katá phýsin*) se muestra mejor en lo natural y no en lo que se muestra en proceso de corrupción o deterioro. Con respecto al ser humano (*ánthropos*), lo natural podemos verlo en los individuos que tienen las condiciones, de alma y de cuerpo, mejores posibles, puesto que en los de condiciones menudadas (*mochtheron*) con frecuencia el cuerpo domina al alma, debido a que sus elementos tienen baja calidad y no son conforme a la naturaleza (*para phýsin*) (1254a36-1234b1-6).

Según la *Política*, en los seres vivos es donde puede mostrarse con claridad tanto el gobierno del amo (*despotikén archén*) como el gobierno político (*politikén archén*). El alma dirige al cuerpo con gobierno del amo y la inteligencia (*nous*) dirige a las inclinaciones (*horéxis*) con gobierno político. Aristóteles afirma que es patente (*phanerón*) que es conforme a la naturaleza y provechoso (*symféron*) que el cuerpo sea dirigido por el alma y que la parte de las pasiones del alma (*pathetiko*) sea dirigida por la inteligencia y por la parte racional del alma (*tou moríon tou lógon*). Esta metáfora es aplicada a los casos de la relación entre el ser humano y el resto de los seres vivos, así como a la relación entre el macho y la hembra, donde se dice que es conforme a la naturaleza que el ser humano dirija a los animales y el macho a la hembra. Pero ya no se precisa con cual tipo de gobierno debe llevarse a cabo este dominio.

Finalmente, la metáfora se aplica a todos los seres humanos, entre los hombres, aquellos que se distinguen de los demás seres humanos, tanto como el cuerpo se distingue del alma (o tanto como el ser humano se distingue de las bestias), esos son esclavos por naturaleza y es natural que sean gobernados con el mando del amo (*despotikén archén*) y se define, nuevamente, al esclavo por naturaleza de la manera siguiente: *ho dynámenos álloú einai (díó kaí álloúestín) kaí ho koinonon logou tosouton hoson aisthánesthai alla mé échein*. El que tiene la potencia (*dynamis*) de ser de otro (y por eso es *de* otro) y tienen en común

(*koinonon*) la razón (*logos*) en la medida que la percibe (*aisthánesthai*), pero no la siguen (*échein, echo*). Los otros animales, distintos al ser humano, no sirven a la razón, sino a los instintos (*pathémasin*).

Según Aristóteles, la naturaleza muestra su intención al crear los cuerpos de los esclavos fuertes y vigorosos (aptos para los trabajos del esclavo) y los de los hombres libres (*eleuthéron*) débiles e inútiles para los trabajos pesados, pero aptos para las actividades de la vida política (*politikòn bios*). Notemos que, nuevamente, la contraposición es entre los esclavos y los seres humanos libres. Inmediatamente se señala que, no obstante, de hecho, frecuentemente ocurre lo contrario: que los esclavos tienen cuerpos de libres y los libres tienen cuerpos de esclavos. De estos argumentos, se concluye que: *hoti mén toínun eisi phýsei tinés oi mén eleútherioi oi dé douloi, phaneron, oís kai symphérei to douleúein kai díkaión estin*. “Es claro (*phaneron*) que existen algunos que, por naturaleza (*phýsei*), son libres y otros son esclavos y que la esclavitud es provechosa (*symphérei*) y justa (*díkaión*)”.

La conclusión tiene cuidado de señalar que, de hecho, existen “algunos casos” en los cuales la esclavitud es conforme a la naturaleza, lo cual no significa que “todos” los casos de esclavitud son conformes a la naturaleza. De acuerdo con Aristóteles, también existen casos de esclavitud que son contrarios a la naturaleza y, por tanto, que es injusta y no provechosa. La esclavitud que no está conforme con la naturaleza es por costumbre o ley (*nomos*). Las tesis opuestas: por un lado, la esclavitud es conforme a la naturaleza y, por tanto, es justa y provechosa, y, por otro, la esclavitud es contraria a la naturaleza y, por tanto, es injusta y no provechosa, ambas tesis son correctas, pero no en “todos” los casos. Hay casos en que la esclavitud es conforme a la naturaleza, cuando se asignan las funciones conforme a la naturaleza de cada individuo (cuando dirige quien es apto para dirigir y es dirigido quien es apto para ser dirigido) y hay casos en que la esclavitud es contraria a la naturaleza, cuando dichas funciones no corresponden a la naturaleza de cada individuo (cuando dirige quien es inapto para dirigir y es dirigido quien es inapto para ser dirigido).

## 2. EL CARÁCTER NATURAL DE LA PÓLIS

Para poder comentar sobre el procedimiento mediante el cual, Aristóteles, determina el carácter natural de la *polis*, es menester, primero, señalar que no es imprescindible seguir la idea según la cual, en la determinación del carácter natural de la *polis*, su procedimiento sea un procedimiento “genético”, imaginado o de hecho (Newman 28, E. Barker 264-291). En otras palabras, la explicación del carácter natural de la *polis* no es una explicación “evolutiva”, es decir, no está explicando cómo pudo surgir o cómo surgió de hecho la *polis*. La finalidad no es mostrar la *génesis* de la *polis*, sino mostrar los elementos de los cuales está compuesta

La interpretación “evolutiva” o “genética” de esta determinación, según mis luces, está en contra del método señalado por el propio estagirita como su procedimiento habitual, en este como en otros asuntos ya investigados. Este método acostumbrado, es explicado, en la *Física* (184a20-25), como aquel que toma como punto de partida lo más cognoscible para nosotros para llegar a lo más cognoscible en sí, pero lo más cognoscible para nosotros son las cosas que son más compuestas (*sygkechuména*), de las cuales después distinguimos sus elementos y principios; las cosas mezcladas son un todo (*holé*) general (*katólou*) y sus elementos son sus partes (*meré*), por ello, también se dice que el procedimiento consiste en ir de lo general a lo particular. En la *Política* (1252a15-20), por su parte, el método se explica como el descomponer lo compuesto (*syntheton*) en sus diferentes partes no compuestas (*asyntheton*), de este modo es necesario examinar los elementos de que está compuesta la *polis*.

De tal manera que, no se pretende afirmar que la *polis* ha “evolucionado” a partir de la comunidad familiar (*oikos*) y la villa (*kome*), sino que estas son sus partes constitutivas. Probablemente nuestra idea y nuestra experiencia del surgimiento de los organismos, nos induzca a pensar la exposición de Aristóteles como si este pretendiera explicar cómo han surgido o como de hecho surgieron las *polis*; pero creo que no es necesario interpretar de esa manera su exposición; pues, además, esa interpretación contradice la afirmación posterior de la *Política*, según la cual la *polis* es anterior a la comunidad familiar



y a la villa, entiéndase esta como una prioridad no temporal, sino teleológica.

Esta interpretación “evolutiva”, también, está en contradicción con lo que se afirma en *De las partes de los animales* (640a13 y ss.): que la “génesis” de una cosa debe ser explicada por su esencia (*ousia*), no la esencia por su génesis. Según esta afirmación, la naturaleza o esencia de la *polis* no puede explicarse por su génesis (evolutivamente), por ello, si la finalidad es indagar el carácter natural de la *polis*, entonces, no puede alcanzarse mediante la exposición de su génesis, pero para exponer su génesis es necesario saber su naturaleza o esencia. El problema, quizá, está en la frase *tà prágmata phyómēna*, que suele traducirse por “las cosas en su desarrollo natural” o “el crecimiento natural de las cosas”.

Por lo tanto, pensar que “de hecho” la *polis* ha pasado por una sucesión que va de la comunidad familiar que, pasando por la villa, y, finalmente, se consuma en la comunidad política, es pensar sobre la hipótesis de la filosofía política moderna, que toma como punto de partida al individuo aislado y concibe la sociedad como algo artificial y no natural. Por otra parte, podemos pensar que —como lo han hecho muchos estudiosos de Aristóteles— esta sucesión es resultado de la aplicación de las nociones de “potencialidad” (*dynamis*) y “actualidad” (*energeia*) al estudio de los asuntos de la política; bajo esta idea, entonces, la comunidad familiar y la villa también son comunidades políticas, pero menos desarrolladas; “imaginar” así estas comunidades, implica la aplicación del método inverso al habitual del estagirita, de descomponer lo compuesto en sus partes y, además, la aceptación de las comunidades pre-políticas como políticas pero menos desarrolladas, puede interpretarse en el sentido de que, entonces, las comunidades de otros seres vivos que no son el ser humano, no se distinguen en *eidos* de la *polis*, sino sólo de grado, puesto que la comunidad familiar tiene el mismo principio natural que las comunidades no humanas: la procreación.

La aplicación de las nociones de potencialidad y actualidad puede ser comprendida, también, bajo la idea de la “forma de gobierno ideal”, en el sentido de lo que está en potencia en la propia naturaleza del ser humano y de la *polis*, y de las otras formas de gobierno

que se alejan o se acercan a la forma de gobierno ideal. La existencia de la forma de gobierno ideal es la consumación —actualidad— de la naturaleza humana y de la naturaleza de la *polis* y las otras formas de gobierno se encuentran en diversos grados de desarrollo de la potencialidad.

Una vez expuestas estas problemáticas, podemos regresar al asunto que es de nuestro interés en este pequeño escrito, la determinación de la noción de naturaleza en la *Política*. Dicho con otras palabras, la determinación del carácter natural de la *polis* y del ser humano como político por naturaleza. La cuestión sobre la naturaleza (la *physis*) se encuentra expuesta de manera amplia y exhaustiva en la *Física*, pero allí se habla de la naturaleza en el sentido de la naturaleza no humana, la cual incluye todos los entes vivos (plantas y animales) y los no vivos (tierra, agua, aire y fuego). Algunas características desarrolladas en la Física son necesariamente compartidas también por el objeto específico del estudio de la *polis*.

En la *Física* (192b-193a), se ha establecido que la naturaleza es principio y causa del cambio o movimiento (*metabole* o *kinesis*), que algunos entes se dan por naturaleza y otros se dan por otras causas. Los entes que se dan por naturaleza tienen en sí mismos el principio de su movimiento y los entes que no se dan por naturaleza no tienen el principio del movimiento en sí mismos. La naturaleza es, según Aristóteles, el principio del movimiento que se encuentra en los entes naturales mismos. El movimiento tiene cuatro tipos de causas: material, formal, eficiente y final. La naturaleza es los cuatro tipos de causas. Además, todo movimiento participa de un proceso que va de lo potencial (*dynamis*) a la consumación de su naturaleza o finalidad (*energeia*).

El tema de estudio de la política, la *polis*, cuenta con las anteriores características, las *polies* son entes que se mueven, cuyo principio de movimiento se encuentra en ellas mismas, se mueven bajo la obediencia de las cuatro causas: su materia son los ciudadanos, su forma es la forma de gobierno más óptima (la *politeia*), su causa eficiente son los gobernantes y su finalidad también es la *politeia*; y, puesto que participa de las cuatro causas transcurre de la potencialidad a la consumación de su finalidad. La participación de estas características tiene como resultado que la *polis* es conforme a la naturaleza

y que los seres humanos son seres vivos políticos por naturaleza. Estas son características generales aplicables para todos los entes naturales. Pero la *polis* cuenta con características específicas derivadas de la característica específica que distingue al ser humano del resto de los entes naturales. Según la exposición que se desarrolla en la *Política*, el problema puede tomar dos direcciones o la *polis* es natural porque las comunidades —sus elementos— que la constituyen son naturales o las partes de la polis son naturales porque aquella es natural.

La primera dirección corre de la siguiente manera: la comunidad familiar es natural y la villa, compuesta de la anterior, también es natural, pues los elementos que la componen son naturales; el mismo razonamiento se aplica a la *polis*, es natural porque los elementos que la constituyen son naturales. Esta dirección, empero, tiene como consecuencia el problema de que el carácter natural de las comunidades previas, particularmente de la comunidad familiar, en la cual se fundamenta el carácter natural de las comunidades posteriores, es la procreación y la comunidad política no es natural por darse la procreación, sino por un fin diferente al resto de los seres vivos (Voegelin 369-370).

La segunda dirección fluye del modo siguiente: el fin de toda comunidad política no es sólo vivir (*zen éneken*), sino vivir bien (*eu zen*) y una comunidad vive bien cuando ha llegado a ser autosuficiente (autarquía) en todo, y ser autosuficiente en todo es el fin (*telos*), no sólo de la *polis*, sino también de las comunidades que son parte de ella —la familia y la villa—, por ello, la *polis* es el fin de las otras comunidades. Ahora bien, la naturaleza es fin (*he dé phýsis télos estín*), por lo tanto, la *polis* existe por naturaleza, tanto como la comunidad familiar y la villa, puesto que estas tienen a la *polis* como fin.

Esta dirección es más conforme con la perspectiva teleológica aristotélica y con el método de análisis o descomposición de lo compuesto.

De manera que, la cuestión sobre la disyuntiva de la determinación del carácter natural de la *polis* parece resolverse de modo más conforme a la perspectiva aristotélica si aceptamos, no que la *polis* es natural porque sus elementos sean naturales, sino que, por el contrario, la comunidad familiar y la villa son naturales porque la *polis*

es natural, puesto que esta es la finalidad de aquellas. Ahora bien, una vez determinada la dirección en que corre el carácter natural de las diversas comunidades, es pertinente plantear la siguiente interrogante: ¿qué es lo que proporciona a la *polis* su carácter natural? O ¿cómo sabemos que la *polis* es natural? Una posible respuesta se dirige en el sentido siguiente: la *polis* es una comunidad específicamente humana, por lo tanto, su carácter natural debe ser resultado de la naturaleza humana.

### 3. EL HOMBRE ES POLÍTICO POR NATURALEZA

Según Aristóteles, el ser humano, como todo ser vivo, nace, se desarrolla y muere, por lo tanto, es un ser que está en movimiento y, parece, que su movimiento está en él mismo, por lo cual es un ente “natural”; además, su movimiento *natural* parece transcurrir de lo que es en potencia (embrión de ser humano), hacia la consumación de dicha potencia, alcanzando la realización “final” de su naturaleza (un ser humano plenamente desarrollado). Este desarrollo de los entes vivos muestra un orden (de una determinada semilla se desarrolla un ente determinado de una especie determinada) y, por tanto, parece estar regulado por principios y causas; algunos entes parecen tener en sí mismos el principio de su movimiento, principio que Aristóteles llama naturaleza (*phýsis*); la *phýsis* o naturaleza es la causa eficiente de los entes vivos, además, la naturaleza opera en un sustrato material, lo cual es denominado causa material y lo que de todo ente vivo es en potencia determina su causa formal y su causa final.

La “fenomenología biológica” de los seres vivos es el paradigma del movimiento de los entes “naturales”. Los entes naturales se distinguen, según el pensamiento del estagirita, por un lado, de los entes que no son naturales porque no tienen movimiento, por ejemplo, las cosas de la matemática, los puntos, las líneas, las superficies y las figuras geométricas y, por otro lado, se distinguen de los entes que no son naturales porque no tienen el principio de su movimiento en ellos mismos, por ejemplo, una casa o cualquier cosa fabricada por los seres humanos.

Las cosas de la matemática al no estar en movimiento, evidentemente, no tienen principio de movimiento ni, por tanto, transcurren de la *potencia* al *acto* y tampoco se regulan por las cuatro causas, por las cuales están ordenados los seres vivos. Las cosas fabricadas por los seres humanos, las cosas artificiales, por su parte, puesto que tienen movimiento, entonces, evidentemente, deben tener un principio de movimiento, deben transcurrir de la *potencia* al *acto* y deben estar reguladas por las cuatro causas. En suma, las cosas de la matemática no tienen movimiento, pero tanto los seres vivos como las cosas artificiales tienen principio de su movimiento, transcurren de la potencia al acto y están ordenadas por las cuatro causas. ¿Cómo distinguimos los entes naturales de los entes artificiales?, en otras palabras, ¿qué es aquello que nos permite conocer la naturaleza de los entes naturales?

Evidentemente, la respuesta a las preguntas del párrafo anterior es que mientras el principio del movimiento de los entes naturales parece estar en ellos mismos, el principio del movimiento de las cosas artificiales no está en ellas mismas; la causa eficiente, la causa formal y la causa final parece estar en los entes naturales mismos. Desde esta perspectiva, por tanto, conocemos y llamamos “la naturaleza” a aquello que nos parece que surge de los entes mismos y es el principio de su movimiento y las causas de su desarrollo, entes a los cuales, por ello, los denominamos “entes naturales”. La idea de pensar el principio del movimiento como surgiendo de los entes mismos, ha permitido el estudio de la naturaleza de manera independiente y, por ello, es la *conditio sine qua non* del estudio separado de las diversas regiones de lo real.

Con todo lo expuesto anteriormente, Aristóteles ha fundado la ciencia de la naturaleza o *física*, pero aún no la filosofía de los asuntos humanos o *política*. En otras palabras, hasta el momento se ha explicado en qué sentido y porque el ser humano es un ente natural, pero no que la *polis* sea natural. Los entes naturales, en el sentido implicado por la idea de naturaleza expuesta en líneas anteriores, pueden —como ya se ha visto— vivir en comunidades (*koinonía*), pero no todas las comunidades son de “la misma naturaleza”, ¿qué tipo de comunidades son consecuencia de la idea de naturaleza que ha fundado la ciencia de la *física*?

Para intentar dar una respuesta a la pregunta anterior, recordemos que el paradigma del movimiento de los entes naturales es la “fenomenología biológica”. La observación de los entes, cuyo movimiento no percibimos como debido a nuestra actividad o a la voluntad humana y que parece tener su origen de los entes mismos, esta fenomenología muestra un orden del cual se pretende proporcionar una explicación. Para proporcionar dicha explicación se recurre a nuestra propia actividad, particularmente a la actividad de la *téchne*, la fabricación de diversos instrumentos. En esta actividad, se muestra a alguien que fabrica (la actividad de fabricar), algo con lo que se fabrica (la materia), un modelo con lo que se fabrica (forma) y un resultado de la fabricación (finalidad). De manera análoga, los entes naturales tienen cada uno de estos aspectos, pero la diferencia es que para las cosas fabricadas esos aspectos son ajenos a ellas, mientras que para las cosas no fabricadas cada uno de esos aspectos surge de ellas mismas, es su naturaleza.

Según este sentido de *naturaleza*, si la *polis* es uno de los entes naturales, entonces, debe tener en ella misma la causa eficiente, la causa material, la causa formal y la causa final de su movimiento y debe, también, pasar de la potencialidad a la actualidad. Aquí se presenta el problema según el cual la naturaleza de la *polis* puede ser comprendida en el mismo sentido que es entendida la naturaleza de un organismo biológico. Si la *polis* es natural en el sentido en que lo es un organismo biológico, entonces, primero, el “desarrollo” de la polis debe llevarse a cabo sin la intervención de la voluntad humana y, segundo, no existiría diferencia entre una comunidad animal (*age-laiion zoon*) y una comunidad política o comunidad específicamente humana, una *polis*.

Además, de acuerdo con Voegelin (370), según Aristóteles, la *polis* no es *natural* en el sentido biológico, puesto que no es un organismo biológico. Es importante notar que esto implica que existen diversos sentidos de la palabra *naturaleza* y que el sentido en que es natural un organismo biológico no es el sentido en que la *polis* es natural.

¿Cuál es el sentido en el que la *polis* es natural? La orientación hacia una respuesta de esta pregunta es proporcionada por la noción de *telos*, finalidad, en el pensamiento del filósofo griego. Como ya se

ha mencionado la finalidad de la *polis*, según Aristóteles, es la vida buena, lo cual depende de la distinción entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto.

También, según Aristóteles, el ser humano es el único ser vivo que distingue lo bueno de lo malo y lo justo de lo injusto, porque es el único cuya constitución ontológica incluye el *logos*, la palabra, (*zoo logon echon*). La *naturaleza* del ser humano no sólo es biológica, sino que su naturaleza es estar constituido por el *logos*, por la palabra y no únicamente por la *phone*, la voz. El ser humano es un ser vivo político (*zoon politikon*) porque es un ser vivo con la palabra (*zoon logos*). De manera que, el ser humano está constituido, por un lado, por una “naturaleza biológica” (es *zoon*) y, por otro lado, por una “naturaleza no biológica” (es *logos*). Por lo tanto, desde esta perspectiva, el ser humano es un ser vivo con funciones nutritivas y sensitivas, y es un ser vivo que es *logos*, con lenguaje, que le permite realizar elecciones deliberadas (*proairesis*), que le permiten distinguir lo bueno de lo malo.

¿Cómo sabemos que las funciones nutritivas, sensitivas son naturales? Estas funciones parecen surgir del cuerpo mismo y no parecen depender de un agente externo al cuerpo; la *phýsis* o naturaleza ha sido definida por Aristóteles como el principio del movimiento que se encuentra en los entes mismos; nuestra percepción nos muestra que los organismos biológicos nacen por sí mismos, crecen por sí mismos y pueden morir por sí mismos, no percibimos un agente diferente a los organismos mismos, que lleve a cabo los movimientos de nacimiento y crecimiento (y muerte natural), por ello, los organismos biológicos son llamados naturales. Existe la posibilidad de que los organismos biológicos lleven a cabo sus movimientos por un agente diferente de ellos mismos pero invisible para nosotros, tal posibilidad puede remitirnos, en última instancia, a lo que Aristóteles ha llamado primer motor inmóvil y, en este caso, nos conduce a un ámbito de la realidad distinto de la física, o tal posibilidad puede no ser tomada en cuenta y, en este otro caso, se establecen las bases para separar un ámbito de la realidad llamado *phýsis* o naturaleza.

Por otra parte, ¿cómo sabemos que el *logos*, el lenguaje o la elección deliberada (*proairesis*) es natural? El lenguaje, el *logos*, también es un movimiento que surge de los seres humanos mismos, y

sólo de los seres humanos, pero ya no del organismo biológico del ser humano sino de algo distinto de este organismo. De esta manera, se nos muestran, implícitamente, dos nociones de *naturaleza* o *phýsis*. Estas dos nociones de naturaleza pueden ser concordantes entre sí o ser contradictorias entre sí. Evidentemente, el ser humano es político por naturaleza debido a que el *logos* es natural en él, pero no por ser un ente biológicamente natural; por ello, la *polis* no es natural en el mismo sentido en que es natural un organismo biológico.

En suma, en el pensamiento político de Aristóteles existen dos sentidos de *naturaleza*, que no siempre son nítidamente diferenciados. El primero, el sentido biológico de naturaleza, surge de los entes que parecen tener en sí mismos el principio de su movimiento, y que llamamos naturales precisamente porque nos parece que el principio de su movimiento está en ellos mismos. El segundo sentido de naturaleza, la naturaleza específicamente humana, surge de que al parecer la diferencia específica del ser humano —respecto del resto de los entes— es que está constituido por el *logos*, pues al parecer los seres vivos diferentes al ser humano sólo pueden llegar a estar constituidos por el sonido (*phone*), pero no por el lenguaje (*logos*). La comunidad política o *polis*, así como las comunidades que la constituyen (la familia o *oikos* y la tribu o *kome*), es natural no por el primer sentido biológico de naturaleza, sino debido a la naturaleza específicamente humana.

Sin embargo, como ya hemos mencionado, los entes naturales se distinguen, por un lado, de los entes que no muestran movimiento —como los números y las figuras geométricas— y, por otro lado, de los entes que sí muestran movimiento, pero cuyo principio de movimiento es un agente distinto de los entes mismos; estos últimos entes son llamados entes fabricados o producidos por el arte (*techne*), artificiales. La *techne* y la *phronesis* son definidas por Aristóteles como un hábito (*hexis*) productivo (*poiétique*) acompañado de razón (*logos*) y como un hábito (*hexis*) práctico (*praktike*) acompañado de razón (*logos*), respectivamente. En otras palabras, el *logos* es algo natural que ayuda a crear cosas no naturales o artificiales. Dicho de otra manera, el *logos* que, según esta perspectiva, es *natural* se opone a sí mismo, puesto que produce cosas contrarias a su naturaleza.



## 4. ESCLAVOS Y AMOS POR NATURALEZA

El problema de la *naturaleza* del amo y del esclavo se presenta en Aristóteles al menos, bajo tres aspectos. El primero se presenta en términos de la unión entre el que está por *naturaleza* capacitado para dirigir (por su inteligencia, por lo cual quizá ya sea resultado de la elección deliberada o *proaíresis*) y el que está por *naturaleza* capacitado para ser dirigido (por su cuerpo), ambos tienen el mismo fin, el cual puede ser la seguridad. Aquí se contraponen los conceptos de “el que es capaz de dirigir” (*árchon*) y el que, por naturaleza, “es capaz de ser dirigido” (*archómenon*). Esta presentación parece limitarse a reconocer que *por naturaleza* los individuos muestran tener capacidades diferentes y que puede ser provechoso que dichas capacidades sean respetadas, puesto que la unión entre dichos individuos tiene una única finalidad. En esta primera presentación no se hace ninguna alusión al carácter libre o no libre de los individuos con capacidades *naturales* diferentes. Esta falta de alusión al carácter libre de los individuos, permite distinguir la idea de individuos con distintas capacidades (unos son aptos para dirigir y otros son aptos para ser dirigidos), de la idea de ser esclavo y ser amo (un individuo es propiedad de otro, el esclavo es propiedad del amo).

Sin embargo, el segundo aspecto en el cual se presenta el carácter natural del amo y el esclavo, se presenta en el contexto siguiente: algunos piensan que señorear (*despózein*) es contrario a la naturaleza (*pará phýsin*) y que sólo por convención (*nomos*) uno es esclavo (*doulon*) y otro libre (*eleútheron*), pero por naturaleza es injusto. En esta segunda presentación se ha introducido la comparación, no ya de distintas capacidades (contraposición entre *árchon* y *archómenon*), sino que se contrapone el esclavo (*doulon*) al hombre libre (*eleútheron*). Con esta introducción se presume que se vincularán los cuatro conceptos mencionados: el que es capaz de dirigir (*árchon*), el que es capaz de ser dirigido (*archómenon*), el esclavo (*doulon*) y el hombre libre (*eleútheron*). Esta vinculación de los cuatro conceptos permite pensar que el que es capaz de dirigir es el hombre libre y el que es capaz de ser dirigido es el esclavo. Pero, ¿bajo que argumento se lleva a cabo esa vinculación?

La relación entre los cuatro conceptos se lleva a cabo, como ya se ha mencionado, mediante la introducción de dos ideas: la de “propiedad” o “recurso para vivir” (*ktema*) y la de “parte de un todo” (*móron*). La comunidad necesita de “propiedades” o de recursos para sostenerse, los cuales son los medios o instrumentos (*organon*) de sustento. Ahora bien, de los *instrumentos* o medios para vivir y vivir bien, unos son seres vivos y otros son seres no vivos (*ápsycha*), ya que desde el punto de vista técnico el que presta un servicio (*hýperétes*) es un instrumento. El que es capaz de ser dirigido y el que es capaz de dirigir prestan un servicio a la comunidad, ambos son instrumentos de la comunidad familiar.

Pero, en el tercer aspecto en el cual se presenta el carácter natural del amo y el esclavo, Aristóteles señala que “una cosa de alguien” o “un recurso para vivir” o “la propiedad de alguien” (*ktema*) es una palabra que se usa en el mismo sentido que la palabra “parte” (*móron*). Una “parte de un todo” no sólo es un elemento de ese todo, sino que es *de* ese algo, en el sentido de que pertenece a ese todo; por ejemplo, la mano es una parte del cuerpo, pero el cuerpo no puede ser una parte de la mano, de lo contrario, el todo sería parte de una parte y la parte sería mayor que el todo; la mano es un instrumento del cuerpo, pero el cuerpo no es un instrumento de la mano, esta “pertenece” al cuerpo, pero el cuerpo no “pertenece” a la mano; así mismo, el esclavo es una parte *de* la comunidad familiar (es *del* amo, quien representa a dicha comunidad), pero la comunidad familiar no puede ser una parte del esclavo. El esclavo es propiedad de la comunidad familiar, pero la comunidad familiar no es propiedad del esclavo. El esclavo (*doulou*) pertenece al señor o amo (*despóton*), sólo en la medida en que este último representa el todo que es la comunidad familiar. El señor representa el todo en la medida en que es el que tiene la capacidad de dirigir.

La definición del esclavo que ya se ha citado con anterioridad, puede ser comprendida bajo estas aclaraciones: “un ser humano (*ánthros*) quien por naturaleza es, no *de* sí mismo, sino *de* otro, es esclavo (*doulós*) por naturaleza, el hombre es *de* otro como propiedad —parte de un todo— (*ktema*) en tanto que ser humano, como propiedad —parte de un todo— (*ktema*) es instrumento (*organon*) de acción (*praktikon*) y separable (*choristón*)”.

Primero, se habla del esclavo como ser humano (*ánthropos*), y se señala que en tanto ser humano es propiedad, no de sí mismo, sino de otro, de la comunidad familiar o si se prefiere del señor en la medida en que este es representante de dicha comunidad, en ningún momento se sugiere que, por su condición de esclavo o propiedad, su condición de humano sea degradada o cancelada. En segundo lugar, la definición de “esclavo por naturaleza” se formula directamente como el ser humano que “por naturaleza no es *de* sí mismo”, es decir, no es una “parte” de sí mismo, pues él no es el todo, sino “por naturaleza es parte *de* otro”, es propiedad o parte de la comunidad familiar o del señor como representante de dicha comunidad. En tercer lugar, se señala que el esclavo como “propiedad” es un instrumento de acción (*praktikon*), es un instrumento para vivir, pues la vida es acción (*praxis*), es importante no olvidar que se ha señalado que el término “propiedad” se usa de la misma manera que el término “parte”. Finalmente, en cuarto lugar, se hace notar que el esclavo es un instrumento vivo pero separable, no es como la parte de un cuerpo que es inseparable, como la mano del cuerpo.

En suma, la esclavitud percibida bajo el punto de vista de las diferentes “funciones” o facultades de los diversos individuos: unos tienen *por naturaleza* la capacidad de dirigir y otros son capaces, *por naturaleza*, para ser dirigidos, no parece tener el sentido de sometimiento a la voluntad y el arbitrio de otro, pues la finalidad de ambos es la misma (ambos están sometidos a su finalidad común). Además, la esclavitud vista bajo el fundamento de la “propiedad” o como parte de un todo, tampoco tiene el sentido de sometimiento de la voluntad de un individuo sobre la voluntad y arbitrio de otro individuo, sino que el esclavo es parte de la totalidad de la comunidad representada por el que es capaz de dirigir. El que es capaz de dirigir y el que es capaz de ser dirigido, ambos son “parte” de la comunidad, la cual es la totalidad de la que son parte; pero el que es capaz de dirigir debe captar la finalidad de la comunidad, por lo cual puede considerarse como aquel que representa dicha comunidad, por ello, y sólo por ello, puede considerarse que el que es capaz de ser dirigido es “parte de” o “pertenece a” el que es capaz de dirigir.

EPILOGO: ¿QUÉ ES LA NATURALEZA?

Según Aristóteles no es difícil dilucidar la cuestión sobre la naturaleza ni mediante conceptos (*theorêstai*) ni mediante la experiencia (*ginoménon katamatheîn*). Si seguimos la primera vía podemos percatarnos de que en las cosas que constan de partes, tanto las que no tienen vida como en las que la tienen, hay un orden que debe ser mantenido por un elemento que manda y los otros son mandados. Mantener el orden no sólo es necesario, también es ventajoso. Además, el filósofo griego afirma que todo ser vivo está compuesto de alma (*psychê*) y cuerpo (*sômatos*) y de estos dos elementos el alma es la parte dominante, que establece y mantiene el orden y el cuerpo la parte dominada, la parte ordenada. Inmediatamente después de esta afirmación se encuentra en *La política* la frase que ha servido de epígrafe al inicio del *Discurso sobre la desigualdad*: “Y lo que es natural hay que verlo ante todo en los seres que guardan su estado natural y no en los que se encuentran en proceso de corrupción”. En este argumento tenemos premisas aceptadas previamente, no sólo que todo ser tiene orden y que es necesario y ventajoso mantener dicho orden, sino también, en primer lugar, que todo ser vivo se compone de alma y cuerpo y, en segundo lugar, que el alma es el elemento dominante en dicho compuesto.

Evidentemente, la afirmación según la cual los seres vivos están compuestos de alma (*psychê*) y cuerpo (*soma*) es un *supuesto*. No existe evidencia alguna que demuestre que los seres vivos se componen de dichos elementos. Probablemente nuestra experiencia sobre los seres vivos muertos nos induce a pensar, esto es, a *suponer* que son un cuerpo sin aquello que le daba vida, a lo cual podemos llamar alma, pero esta experiencia sólo explica la manera en la cual puede surgir la suposición, pero no es una evidencia a favor de dicho supuesto. Por otra parte, la afirmación según la cual el alma es el elemento dominante es otro *supuesto*, ya que tiene como base el primer supuesto. El alma es el elemento que dota de vida al cuerpo, el cual tiene la potencia de recibir el principio de la vida, por lo tanto, el elemento dominante debe ser el elemento que es el principio de la vida y no el cuerpo que recibe la vida. Además, de manera análoga, la división entre cuerpo y

alma permite realizar una división al interior del alma, entre un alma pensante y otra no pensante; la parte pensante del alma debe ser la parte que gobierne a la parte no pensante, pues la parte pensante es la que conoce el fin del alma.

Así, si el *supuesto* de la composición de los seres vivos de alma y cuerpo y el *supuesto* del alma como elemento dominante y el cuerpo como elemento dominado, conforman el fundamento del argumento a favor de que la *polis* es natural, a favor de que el ser humano es un ser político por naturaleza y a favor de la existencia de esclavos por naturaleza, entonces, las tres afirmaciones sobre la naturaleza son *hipótesis*, no son afirmaciones evidentes, ni mucho menos teoremas demostrados. Desde esta perspectiva, quizá, la afirmación de Rousseau sobre “Los unos no han dudado en atribuir (*supposer*) al hombre en ese estado la noción de lo justo y de lo injusto, sin preocuparse por mostrar que debió tener esta noción, ni así mismo que ella le era útil”,<sup>3</sup> pueda ser tomada un poco más en serio.

Además, no debe olvidarse que el concepto de *naturaleza* es un concepto fundamental, es decir, un concepto que constituye un principio de las diferencias fundamentales, un concepto que es fundamento de lo otro y, por lo tanto, es un concepto problemático, cuyo problema puede percibirse en la medida en que cuestionamos: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de conocer los fundamentos? Más particularmente, bajo qué condiciones es posible que aprendamos la naturaleza de las cosas, en general y, particularmente, la naturaleza humana.<sup>4</sup> “Que mis lectores no se imaginen, entonces, que oso li-

3. *Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste et injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile.*

4. [...] y ¿cómo el hombre llegará a verse tal cual lo ha formado la naturaleza, después de todos los cambios que han debido producir la sucesión de los tiempos y de las cosas en su constitución original y [cómo llegará] a separar lo que tiene de original de lo que han añadido o cambiado las circunstancias y sus progresos a su estado primitivo? [...] el alma humana ha cambiado, por así decir, de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible, alterada en el seno de la sociedad por mil causas renacientes sin cesar, por la adquisición de una multitud de conocimientos y de errores, por los cambios devenidos en la constitución de los cuerpos y por el choque continuo de las pasiones [...] *et comment l'homme viendra-t-il à bout*

sonjearme de haber visto eso que me parece tan difícil de ver. Yo he iniciado algunos razonamientos, yo he lanzado algunas *conjeturas*, menos con la esperanza de resolver la cuestión que con la intención de esclarecerla y de reducirla a su estado verosímil [véritable]”.<sup>5</sup>

¿Cuáles son las experiencias que se necesitan para llegar a conocer al ser humano en el estado de naturaleza y a través de qué medios se pueden llevar a cabo dichas experiencias en medio de la sociedad? La respuesta es la siguiente: “Lejos de pretender resolver este problema, yo creo haber meditado mucho el tema para osar responder por anticipado que los más grandes filósofos no serán muy buenos para dirigir esas experiencias, ni los más potentes soberanos, para hacerlas...”<sup>6</sup>

De esta manera, se puede concluir que distinguir lo que hay de original y artificial en la condición actual del ser humano no es cosa sencilla y que, por tanto, a nadie le será fácil alcanzar dicha finalidad, ni llegar a conocer el estado natural del hombre, estado que ya no existe, que tal vez nunca existió y que probablemente jamás existirá; se necesita ser más que filósofo para llevar a cabo sólidas observaciones sobre esta materia. Tal vez sobre estas materias, lo máximo que se puede hacer es aventurar conjeturas. El concepto de *naturaleza*, además de ser un concepto fundamental de la filosofía y de la ciencia, es un concepto problemático al cual debemos poner toda

*de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif? [...] l'âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connoissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a pour ainsi dire changé d'apparence au point d'être presque méconnoissable* (Rousseau, 201-201)

5. *Que mes lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paroît si difficile à voir. J'ai commencé quelque raisonnemens, j'ai hasardé quelque conjetures, moins dans l'espoir de résoudre la question, que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état* (Rousseau, 203; las cursivas son mías).

6. *Loin d'entreprendre de résoudre ce problème, je crois en avoir assez médité le sujet pour oser répondre d'avance que les plus grands philosophes ne seront pas trop bons pour diriger ces expériences, ni les plus puissants souverains pour les faire...* (*ibidem*).

nuestra atención en el estudio de todo concepto particular, mediante el intento de encontrar los presupuestos bajo los cuales es tratado por cada pensador y, asimismo, procurar percibir las consecuencias que pueden derivarse de dicho concepto particular.

OBRAS CONSULTADAS

- Aristotle. *Politics*. Tr. H. Rackham. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1959.
- . *The Nicomachean Ethics*. Tr. H. Rackham. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1956.
- . *The physics*. Tr. Philip H. Wicksteed y Francis M. Cornford, New York, 1929.
- Berker, E. *The political thought of Plato and Aristotle*. Mathuen and Co., London, 1906.
- Newman, W. L. *The Politics of Aristotle, with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, Volumen I Introduction to the Politics*. The Clarendon Press, Oxford, 1887.
- Rousseau, J.-J. *Discours sur cette question, proposée par l'académie de Dijon: quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?* Libraire E. A. Lequien, Paris, 1820.
- Voeglin, Eric. *The collected Works of Eric Voegelin, Volume 16, Order and History Volume III, Plato and Aristotle*. Edited with an introduction by Dante Germino. University of Missouri Press, Columbia, 2000.





## MAQUIAVELO: ANTES Y DESPUÉS

Víctor M. Hernández Márquez

### EL PROBLEMA

De acuerdo con una venerable tradición que se remonta a Platón, en la medida que el filósofo posee como nadie un conocimiento de la justicia y de todo aquello que es bueno para los hombres, se ve obligado a gobernarlos, o bien, a brindar consejo a quien o a quienes gobiernan. Sin embargo, en la historia de la filosofía son escasos los pensadores en el cumplimiento cabal de este mandato, cuyo único nombre visiblemente incuestionado pero lejos del perfil del filósofo-rey sea Marco Aurelio. En cambio, es posible encontrarlos en mayor proporción como consejeros y educadores de príncipes, como cancilleres y diplomáticos en la corte o en el gobierno; tal es el caso evidente del mismo Platón, de Aristóteles, de Marco Tulio Cicerón, de Lucio Anneo Séneca, de Guillermo de Occam, de Nicolás Maquiavelo, de Francis Bacon, de Tomas Moro, de Thomas Hobbes, de W. G. Leibniz, de David Hume, de John S. Mill, y de Kurt Riezler (y como educadores ocasionales de los déspotas ilustrados, Dennis Diderot y Voltaire). También hay colaboradores circunstanciales o servidores públicos de menor rango e influencia que por una razón u otra figuraron o aún lo hacen, para bien o para mal, como legitimadores o defensores de algún gobierno. Pero a partir del siglo XIX una cantidad nada despreciable de filósofos se han ubicado deliberadamente del lado opuesto al ejercicio del poder, anteponiendo en ocasiones su autoridad intelectual para influir en la sociedad civil o bien tomando abiertamente las calles en la participación de manifestaciones espontáneas o en movimientos sociales organizados. La lista es tan amplia que quizá solo valga a modo de mera ilustración mencionar los nombres de algunas de las figuras más visibles: Karl Marx, Pierre Proudhon, Bertrand Russell, Antonio Gramsci, John Dewey, José Ingenieros, Otto Neurath, Jean-Paul Sartre, Eli de Gortari, Herbert Marcuse, Michael Foucault y Franz Fanon.

Hay además, otro grupo de filósofos que sin estar involucrados directa o indirectamente en actividades de orden político, tiene como objeto de su orientación teórica cuestiones relativas al dominio de la ética y de la filosofía política. Este es el caso de pensadores como Baruch Spinoza y Jean-Jacques Rousseau.

En abierta contracorriente encontramos en todas las épocas filósofos ajenos a cualquier reflexión o actividad vinculada con el gobierno de los otros, o a su confrontación, ya sea porque su concepción de la filosofía es ajena a consideraciones de orden político, ya sea porque se trabaja en dominios de especialización sin conexiones o implicaciones políticas a la vista. Este es el caso de Ludwig Wittgenstein, para quien la actividad filosófica, incluso en sus mejores momentos, no altera en lo más mínimo lo que ocurre en el mundo, pues tiende a “dejar todo como está”.

Las menciones anteriores, como otras omisiones evidentes, no se hallan exentas de discusión, polémica e incluso escándalo, cuando se entra en los detalles sobre la forma como los pensadores se han involucrado en el dominio de lo político y sobre la relación que guarda su filosofía con su práctica. Es verdad que con relativa frecuencia se recuerda el escaso éxito de Platón como consejero político en su aventura por el reino de Dionisio, tirano de Siracusa, así como del pobre resultado como maestro y guía de sus discípulos políticos inmediatos, pero se aduce menos aquello que en sus propios diálogos va contra la pretensión de hacer del rey un filósofo o de hacer del que filosofa un gobernante, pues ¿acaso Sócrates no se ha ganado la enemistad del político y de sus escuchas cuando le ha hecho ver que no es el sabio que suponía?, o mejor, como dice más adelante en la *Apología*, ¿no ha sido esa voz interior la que le ha aconsejado abstenerse de hacer política porque eso implicaría actuar a costa de sus principios?<sup>1</sup>

1. Si bien el pasaje es conocido vale la pena citarlo una vez más: “Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es la que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico; esto también lo incluye Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me

En el mismo tenor, sobre Bacon se habla de su poco honorable —por no decir, turbio— paso por la cancillería en la corona británica; por el contrario y como señaló en alguna ocasión Georges Canguilhem en referencia al papel de Jean Cavaillès durante la ocupación alemana, mientras el lógico se lanza sin más a las acciones de resistencia, el profesor de ética duerme apaciblemente en casa. En cualquier caso, la falta de compromiso político se puede considerar un mal menor en relación con filosofías “perjudiciales” o presuntamente alentadoras de actitudes políticas inadmisibles o, en cualquier caso, portadoras de dudosa sabiduría.

Karl Popper, se ha distinguido, entre otras cosas, por señalar que el verdadero gran problema de la filosofía política no es, como creía Platón y todos sus seguidores, la cuestión relativa a quién debe gobernar, sino más bien la cuestión: ¿qué mecanismo podemos echar a andar cuando los gobernantes se han apartado del bien común? No es, desde luego, el único rechazo a lo que también se ha denominado, la quimera del rey-filósofo, pues ya Vico había señalado que Platón no había hecho otra cosa que pretender revivir la opinión antigua según la cual los primeros reyes eran sabios.<sup>2</sup>

Todos estos cuestionamientos conducen de una forma u otra a echar más leña a la hoguera de la duda sobre la capacidad del filósofo para hacerse del poder o servirle de guía, o todavía peor, si el filósofo posee un conocimiento especial sobre el arte de gobernar (retórica, terapia, *phronesis*, etc.). De hecho, no hay en el mundo antiguo una palabra inequívoca para designar esa clase de sabiduría para el gobierno recto, como tampoco hay una idea clara sobre cómo el filósofo, a diferencia de los demás, llega a hacerse de dicho saber. De allí que por

parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo [...] es necesario que el que en realidad lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente” (A 31c, d; 32a).

2. Vico señaló: “Es también tradición vulgar que los primeros reyes fueron sabios, y por ello Platón añoraba en vano aquellos antiquísimos tiempos en que los filósofos reinaban o filosofaban los reyes” (*Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones* LXXV).

lo común se entienda de forma esquemática, sino es que simplista, la aplicación correcta de la idea de justicia al ámbito de la política, o dicho de manera más amplia, de la aplicación adecuada de la moral o la ética en los asuntos públicos.

Sin embargo, desde el origen de la reflexión sobre lo que ahora denominamos la esfera de lo público, se ha dudado acerca de si la justicia tiene realmente cabida en el ejercicio del poder, ya sea porque, como señala el Sócrates de Platón, quien quiera hacer uso de ella no podría durar mucho tiempo vivo, ya sea porque se asume que la justicia nada tiene que ver con el arte de gobernar y conservar el poder. Maquiavelo, suele ser mentado como el responsable de rechazar de manera tajante la pertinencia de la ética o la conducta recta para el ejercicio y conservación del gobierno. No es su único mérito pues también se le atribuye ser un pionero fundamental en la concepción del Estado moderno; y como consecuencia de los dos logros anteriores, se le considera el artífice del surgimiento de la ciencia política como tal y, por lo tanto, el responsable de la superación de la filosofía política.

Las tres tesis han sido criticadas y matizadas por separado y en conjunto desde diversas posiciones y con éxito desigual a lo largo del tiempo, pero sin que estos tres pilares de su pensamiento hayan sufrido una modificación sustancial. Sin embargo, no existe un consenso sobre los fundamentos sobre los cuales descansan y la manera como se encuentran relacionados entre sí. En lo particular, mi interés se centra en lo que de manera pintoresca Roberto Aramayo ha descrito como el papel de notario que lleva a cabo Maquiavelo para atestiguar el divorcio entre la ética y lo político. Y en particular, si ese saber que supuestamente posee el filósofo para ejercer el gobierno es efectivamente un saber ético, o algo distinto, un saber específico sobre la esfera de lo público que llamamos ahora *filosofía política*; o bien si ambos términos son solo dos vocablos para referirse a lo mismo, y, lo más relevante para el caso, si ese saber filosófico ha sido superado, o solo cuestionado por ese nuevo saber que llamamos *ciencia política*.

Para llevar a cabo esta tarea tomaré dos interpretaciones contrapuestas sobre la obra de Maquiavelo que gozan de aprecio desigual en el mundo académico. Ambas fueron elaboradas en el siglo XX y entre ellas media una distancia de casi 30 años. La primera, debida a

Max Horkheimer, apareció en 1930 en pleno ascenso del nacionalsozialismo y constituye un paso importante en el desarrollo intelectual del autor.<sup>3</sup> La segunda, traducida al español como *Meditación sobre Maquiavelo*, se publicó en 1958, y forma parte de los escritos tardíos de Leo Strauss. Ambas difieren también en extensión, siendo el *Maquiavelo* de este último el de mayor aliento, aunque por lo regular se le conoce por medio del capítulo que le dedica al florentino en el volumen colectivo sobre *Historia de la filosofía política* que coeditó junto con Joseph Clopsey.<sup>4</sup> La lectura de Horkheimer es, como suelen decir los historiadores, *presentista* o *anacrónica*, mientras que Strauss interpreta a Maquiavelo desde la antigüedad, o al menos pretende hacerlo. Ambos eran judíos semiasimilados con un entorno social muy semejante y en relativa proximidad.<sup>5</sup> Si bien desde el punto del espectro

3. Martin Jay (*La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de investigación social (1923-1950)* 415), confundió este texto con la Habilitationsschrift (de 1925 y que lleva por título *Crítica de la facultad de juzgar como vínculo entre la filosofía teórica y la práctica*) seguramente porque sirvió para apuntalar la designación de Horkheimer como sucesor de Carl Grünberg en la dirección del Instituto de investigaciones sociales; sin embargo, como apunta Abromeit (*Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt school* 91), este extenso estudio se basa en los cursos sobre filosofía moderna y en las lecciones sobre filosofía de la historia impartidas en 1928. Si bien la investigación de Abromeit se ocupa de los primeros escritos de Horkheimer, dedica muy poco espacio a la interpretación de Horkheimer sobre Maquiavelo.

4. Este resumen, si cabe llamarlo así, aparece también reimpresso en la compilación de Thomas Pangle (*Estudios de filosofía política platónica* 294-318). Si bien Claude Lafort (*Maquiavelo. Lecturas de lo político*) considera la lectura de Strauss —a la par con la de Gramsci— una interpretación ejemplar, lo cierto es que el mismo Pangle no le otorga un papel relevante en el pensamiento de Strauss, ya que en su *Introducción al pensamiento de Strauss* apenas le dedica unas líneas. En contraste, Hilb (en *Leo Strauss: el arte de leer*), dedica a dicha interpretación todo el extenso capítulo primero.

5. Horkheimer era 4 años mayor que Strauss, y ambos frecuentaron los mismos espacios académicos con casi la misma diferencia de años (i.e., entraron en contacto con Heidegger, cuando este era aún el asistente de Husserl, ambos pasaron un corto período en Francia y en los inicios de su exilio norteamericano entraron a la New School of Social Research), pero hasta donde he podido investigar en ningún momento mostraron interés por sus respectivos trabajos. Esto es entendible si se toma en cuenta que su único contacto común era Benjamin, con quien

político, Horkheimer se ubica en el ala izquierda mientras que Strauss figura en las filas del conservadurismo,<sup>6</sup> ambos consideran la obra de Maquiavelo como un punto de inflexión radical en la irrupción de la Modernidad. Comparar interpretaciones tan disímbolas permitirá sopesar mejor el alcance de las contribuciones de Maquiavelo como filosofía o ciencia política.

#### LA INTERPRETACIÓN NATURALISTA DE MAQUIAVELO

La interpretación de Horkheimer es bastante anómala en su premisa fundamental y es quizá debido a ello que no ha recibido la debida atención, a pesar de contar con varios elementos que se han adjudicado a la concepción de la política de Maquiavelo. Esa premisa consiste en identificar el Renacimiento con el surgimiento de la cien-

Horkheimer entabla una crítica sobre su concepción de la historia, y es posible que Strauss se sintiera más afín al primero si no en los detalles sí en la perspectiva general. No obstante, al referirse al descubrimiento de la escritura esotérica, Steven Smith, señala que la existencia de este tipo de escritura en pensadores de la Modernidad es un indicio de que a pesar de la apertura a la libertad de pensamiento, las sociedades modernas se hallan propensas también a los peligros de la intolerancia y al autoritarismo; de tal forma que “con esta comprensión, Strauss ha descubierto lo que más tarde habría de conocerse como ‘la dialéctica de la Ilustración’” (“Leo Strauss: The outlines of a life” 27).

6. Una parte de la literatura polémica —relativamente reciente— en torno a Strauss gravita sobre el tipo de conservadurismo profesado, y por la influencia ejercida sobre aquellos de sus pupilos involucrados en administraciones republicanas de extrema derecha. Por otra parte, vale la pena observar que la traducción castellana de las *Meditaciones sobre Maquiavelo* se haya debido a la gestión de Willmoore Kendall, su colega y admirador claramente identificado con el ala conservadora de la política norteamericana. Lenzner, en “Leo Strauss and the conservatives” (79) sostiene que la relación con Kendall no hace de Strauss un conservador y ofrece una definición del propio Strauss en la cual desde luego no entra, pero el conservadurismo es tan variopinto como el liberalismo, lo que se puede apreciar en *El pensamiento conservador* (70, 96-7, 105-6) de Harbour, en donde también se puede ver en qué aspectos la obra de Strauss (en particular *Natural right and history*) presta apoyo a determinadas posiciones conservadoras. Sin embargo, como veremos más adelante, Strauss no se veía a sí mismo como un conservador, al menos en el sentido moderno.

cia moderna y es sobre la base de dicha concepción de la ciencia de donde surge la concepción psicológica de la historia que presuntamente subyace en los escritos de Maquiavelo. De acuerdo con esta lectura, la ciencia del Renacimiento se yergue sobre el supuesto de la existencia de regularidades en los fenómenos naturales; regularidad que se observa en el pasado y se proyecta de forma hipotética hacia el futuro con el propósito expreso de encontrar las leyes que rigen esas regularidades.

Esta nueva ciencia surge con la no menos nueva sociedad burguesa en la medida que se halla relacionada con la técnica y la industria; y por consiguiente, el nuevo saber solo puede entenderse como el instrumento por medio del cual esa sociedad busca el dominio de la naturaleza. Pero si la sociedad burguesa pretende hacerse del dominio de la naturaleza es porque ella misma consiste en la dominación de unos hombres sobre otros, de tal suerte que la política se concibe como el método por medio del cual se consigue y se preserva esa dominación. Es en este contexto en el cual Horkheimer ubica el visionario descubrimiento de Maquiavelo de una ciencia política cuya virtud principal consiste en que comparte las mismas propiedades que las ciencias de la naturaleza, como la física, la química o la biología, y que le permiten dominar a los hombres del mismo modo como la ciencia natural consigue controlar a la naturaleza.

Es curioso que en este ejercicio de autoaclaración —como lo denomina Horkheimer— inicie discutiendo la idea de regularidad que asume la ciencia del Renacimiento, alegando su supuesta circularidad, para después excusarse de ofrecer una explicación sobre los motivos —evidentes de suyo, según él— que presuntamente llevaron a Maquiavelo a establecer la analogía entre ciencias naturales y la nueva ciencia política:

No tenemos por qué investigar aquí en qué medida era Maquiavelo consciente de dicha analogía, ni qué estímulos debe a la lectura de autores antiguos o de investigadores coetáneos, su intención es evidente. En la sociedad real unos hombres son dominados por otros hombres, basándose en la observación y en un estudio sistemático de los hechos se deben adquirir los conocimientos acerca de cómo

conseguir y conservar ese dominio. (Horkheimer “Los inicios de la filosofía burguesa de la historia” 21).

Sin embargo, la evidencia de dicha intención resulta sospechosa cuando se le somete al mínimo escrutinio, empezando por las mismas dudas que él expone sobre la demostración del supuesto sobre la regularidad de los fenómenos naturales, ya que al tratarse de una afirmación que se considera evidente, se encuentra exenta de demostración y, por consiguiente, pierden sentido los comentarios sobre la petición de principio en los cuales se incurre cuando se pretende establecer su demostración. Pero dejemos de lado este tipo de criticismo y volvamos sobre la forma que según Horkheimer adquiere este presunto naturalismo en Maquiavelo.

De acuerdo con este enfoque, la fuente que nutre la ciencia política lo encuentra Maquiavelo en la historia de Roma de Tito Livio, en la historia de Florencia y, en menor grado, en la de otros pueblos tal y como la consignan los historiadores del mundo clásico (y en particular Polibio). El examen atento de la historia de esos pueblos permite a Maquiavelo extraer los principios universales del comportamiento humano que serán de gran utilidad para la elaboración de la ciencia política que se encuentra dispersa en sus escritos. Y para respaldar su interpretación Horkheimer cita aquellos pasajes en los cuales, efectivamente, Maquiavelo asienta la inmutabilidad de la naturaleza humana, y por lo tanto, la perdurabilidad de sus deseos y humores. Sin embargo, frente a la cuestión sobre cuál es la mejor forma de gobierno, y ante la cual parece dar una respuesta inequívoca en *El Príncipe*, a favor de la monarquía, o en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, a favor de la república, la verdad es que su opinión al respecto es por completo negativa, ya que ningún sistema de gobierno puede permanecer de manera indefinida. La eterna sucesión de un tipo de régimen a otro parece responder a un ciclo de vida semejante al cual se encuentran sujetos todos los individuos. Y dado que la conservación del poder no puede depender entonces de este o aquel sistema de gobierno, lo único humanamente posible es dotar de fuerza y grandeza al Estado burgués.

Lo anterior implica que en Maquiavelo, según Horkheimer, el Estado burgués no es ni puede ser identificado con un sistema de



gobierno en particular, pues cualquier sistema es adecuado si es capaz de promover “las aptitudes burguesas para el comercio y la industria”. Pero para salir del paso a la objeción obvia sobre cómo es que esas aptitudes burguesas pueden encontrarse en la historia de Roma, y, en la historia en general, Horkheimer se ve obligado a rebajar el peso de su tesis por medio de la atribución subjetiva de la creencia de Maquiavelo; es decir, no es que se trate de una regularidad histórica incontrovertible, y, por ende objetiva, sino que —sostiene— Maquiavelo simplemente “creyó verla confirmada en toda la historia universal”.<sup>7</sup>

Sea como fuere, según este punto de vista, la noción de *virtù*, uno de los conceptos fundamentales de la presunta ciencia política de Maquiavelo, solo se explica a partir de la existencia de ese Estado burgués. Es decir, los hombres solo pueden poseer *virtù*, si el Estado la posee y la fomenta entre sus miembros; y quizá no esté por demás añadir que esa virtud no es otra cosa que el conjunto de cualidades asociadas al espíritu burgués. Por consiguiente, son cualidades del hombre aquellas que hacen posible el libre comercio y el fomento de la industria, todas ellas cualidades que no solo no coinciden con los atributos del hombre bueno exaltados en la moral cristiana, sino que incluso entran en conflicto con estos o bien, supone dejarlos de lado:

Ahora es cuando podemos comprender lo que esta doctrina de Maquiavelo tiene en común con el concepto usual de *maquiavelismo*, entendido como carencia radical de escrúpulos en el terreno político y como modo de actuar totalmente *amoral*. Maquiavelo exige que se subordine todo escrúpulo a lo que, a su entender, es la meta suprema: la realización y el mantenimiento de un Estado fuerte y centralizado como condición de la prosperidad burguesa (Horkheimer 28).

Esto no significa, desde luego, que la mentira, el abuso de confianza, o el crimen sean atributos del hombre que posee *virtus*, sino

7. Horkheimer (26), poco antes había indicado que la ardiente propaganda por la unificación de Italia en el último capítulo de *El Príncipe* se prestaba a una interpretación psicológica que tendería a ignorar el lado objetivo del pensamiento de Maquiavelo.

que son solo instrumentos, medios, a los cuales puede recurrir en caso de ser necesario para alcanzar sus fines políticos. La virtud del político consiste, en este sentido, en saber echar mano de esos recursos en el momento preciso. Para Horkheimer, como para muchos intérpretes, Maquiavelo formula aquí una concepción política que más tarde será desarrollada y bautizada como doctrina de la razón de Estado. Sin embargo, Maquiavelo incurre aquí, a juicio de su intérprete, en un error al generalizar una concepción que tenía solo una validez temporal, la suya, en la cual dichos métodos eran necesarios para el ascenso de la burguesía. Obviamente, Horkheimer no se plantea cómo pudo Maquiavelo deducir de la historia universal una pauta de conducta política que tenía solo su justificación en la época que le tocó vivir y cómo “una doctrina filosófica-histórica trascendental” —para usar su propia designación— puede tener fecha de caducidad y al mismo tiempo plantearse como una ley universal de la nueva ciencia política. Es decir, para que pudiera echarle en cara a su autor el error, tendría que haber mostrado que dicha doctrina no se deduce válidamente de la historia, que no representa una regularidad y que en efecto, se encuentra solo justificada si su utilización tiene como objeto asegurar la promoción de la nascente clase burguesa. Para evadir esas cuestiones incómodas podría sostenerse que en ningún momento Horkheimer afirma que dicha doctrina ha sido extraída de la historia, pero este recurso supondría echar por la borda la médula de la interpretación que se quiere defender.

De cualquier forma, no es este el único error que Horkheimer encuentra en Maquiavelo, puesto que al hacer explícito aquello que de forma intuitiva se encuentra ya en la práctica en la lucha por el poder, incurre en la presunta ingenuidad, propia de todo hombre del Renacimiento que se deja seducir por sus hallazgos, al exponer de manera abierta lo que merece secrecía. Es decir, no se puede recomendar abiertamente la extinción de una estirpe ni la utilización de la religión para mantener controlada a la plebe si todo mundo se entera que se recurre a estos medios para satisfacer los objetivos políticos. Dicho de otra forma, al volver tan evidente el uso de esos métodos, pierden por entero su eficacia puesto que previenen al enemigo de su probable utilización. Por lo demás, este aspecto de la interpretación

de Horkheimer es, como mostraré más adelante, opuesto a la interpretación de Leo Strauss, pero contraviene también en sentido amplio la opinión común sobre la contribución del florentino.

Otro rasgo importante de la aplicación de la regla y dicho sea de paso, que pone en entredicho la presunta ingenuidad del florentino, es su falta de correlato en las ciencias naturales a las cuales presuntamente la nueva ciencia política emula. Como no es claro el sentido exacto de lo que se propone sostener Horkheimer, será mejor citar sus propias palabras:

A pesar de todas las semejanzas estructurales existentes entre la ciencia de Maquiavelo y las disciplinas científico-naturales, cuyos fundamentos se expusieron también en el Renacimiento, existe sin embargo una diferencia en lo que respecta a su aplicación. Cuando el investigador de la naturaleza expone abiertamente las leyes que ha descubierto, no tiene nada que temer con respecto a sus posibilidades de aplicación. Pero las relaciones que Maquiavelo establece no pueden ser eficazmente aprovechadas más que si son presentadas como calamidades que ocurrieron en el pasado y cuya persistencia en el presente no se admite (Horkheimer 29).

A renglón seguido, comenta como la valoración positiva de Bacon y más tarde, de Hegel por afirmar lo que es y no lo que debería ser, contraviene “en el fondo la intención propia de Maquiavelo”. Pero para que esta observación pudiera ser plenamente consistente, debería transferir la contradicción al mismo Maquiavelo, pues de acuerdo con la afirmación previa, ha sido él quien ha cometido una imprudencia al revelar aquellos métodos para hacerse, asegurar y preservar el poder. Por lo demás, el intérprete se aleja de nueva cuenta de la ciencia política para entrar en el terreno de la subjetividad, pasando ahora de las creencias a las intenciones del florentino. Desde luego, habría que explicar también cómo ha sido posible que una imprudencia semejante haya sido objeto de tanta alabanza y, justo es también reconocerlo, de condena.

Otro rasgo, igualmente polémico, asociado a la convicción del Estado fuerte es la presunta creencia en el progreso intelectual y mo-

ral; el cual señala Horkheimer de manera escueta, está materialmente determinado. La posibilidad misma de dicho progreso no depende de condición innata alguna, sino en “las necesidades del desarrollo social en continua transformación”. Por consiguiente, no tiene reparo alguno en presentar a Maquiavelo como un precursor de Marx, al identificar las causas del progreso cultural con la lucha de clases. Es verdad que para sostener su tesis Horkheimer recurre a varios pasajes tanto de los *Discorsi* (que considera su obra principal) como de la *Historia de Florencia* en donde Maquiavelo distingue con claridad los bandos en pugna, y da voz a los rebeldes que desafían la legitimidad de los que gobiernan. Pero para hacer de estos pasajes una muestra de la convicción del autor en la lucha de clases como el mecanismo del progreso se requiere tomar demasiadas licencias que nadie estaría dispuesto a conceder. Tal es así que Rolf Wiggshaus, en su voluminoso estudio sobre la Escuela de Frankfurt, se limite a reproducir un fragmento de la extensa cita del discurso del rebelde solo para indicar que Horkheimer compartió toda su vida la convicción sobre la condición servil que adoptan invariablemente la mayoría ante quienes detentan el poder, guardando completo silencio sobre el propósito principal que tiene la cita dentro de la interpretación.<sup>8</sup>

En cualquier caso, Horkheimer se plantea la pregunta, un tanto retórica, de si esta tesis sobre las causas materiales del progreso no entra en conflicto con el propósito principal de Maquiavelo; esto es, en tanto pueda ser incompatible con la tesis relativa a que el conocimiento de las leyes históricas puede servir para el progreso de la humanidad. Para intentar dar respuesta a esta cuestión dirige ahora su atención a uno de los temas clave de *El Príncipe*, en el cual se discuten las estrategias para poder hacer frente a la fortuna. De acuerdo con esta lectura, las recomendaciones del florentino tienen como objetivo limitar al máximo y en la medida de lo posible las calamidades y circunstancias naturales a las que todos los seres humanos se hallan expuestos, pero dentro de estos eventos naturales no solo se encuentran aquellos fenómenos de los cuales dan cuenta las ciencias naturales, sino también todos los procesos sociales. Con esto último

8. Wiggshaus (*La escuela de Fráncfort* 139) y Horkheimer (32 y 33).

se refiere básicamente a la presunta ley sobre las formas de gobierno, la cual establece que todos los sistemas de gobierno están condenados a sucederse unos a otros sin la menor posibilidad de que una de dichas formas pueda imponerse de manera permanente sobre las demás. Si bien es imposible romper el carácter cíclico de este proceso, se puede alternar en cierta forma ya sea porque se establecen estrategias adecuadas para acelerar el cambio de sistema de gobierno, ya sea porque se han tomado todas las medidas pertinentes para dilatar al máximo su caída. Pero de nueva cuenta, lejos de resolver o contribuir a despejar las dudas sobre la viabilidad de la atribución sobre la convicción en el progreso de la cultura, tanto la ley de los ciclos de las formas de gobierno como las estrategias para acelerar o retardar el cambio de sistema parecen más bien objeciones a dicha tesis.

Si a esto se añade la variante naturalista sobre los instintos, que Horkheimer introduce poco después, para señalar que son estos, junto con las pasiones, “los que determinan el curso de las cosas e incluso explican la alternancia entre el orden y el desorden, así como el ciclo de las formas de gobierno”; las sospechas sobre la manera como estas ideas encajan con la tesis del progreso se vuelven cada vez más grandes y poco importa, si, como dice más adelante, la tesis sobre la invariabilidad de los instintos y las pasiones es errónea (Horkheimer 40).

#### LA INTERPRETACIÓN ESOTÉRICA DE MAQUIAVELO

Pasemos ahora a la interpretación completamente opuesta de Leo Strauss, lo cual no significa que no haya coincidencias en sus juicios sobre ciertos aspectos del pensamiento de Maquiavelo. Como ya he mencionado, la lectura de Horkheimer es presentista, naturalista y materialista. Es presentista o anacrónica porque atribuye a Maquiavelo conceptos que no estaban a su disposición, como por ejemplo, la tesis sobre el surgimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX; esto es, encuentra la novedad del florentino en la inauguración de la ciencia política tomando como modelo las ciencias naturales pero haciendo uso de la historia, como fuente de donde brotan las leyes

de la nueva ciencia; y en el mismo sentido es materialista, ya que atribuye a las condiciones materiales la idea de progreso intelectual y moral. Por consiguiente, el Maquiavelo de Horkheimer es un hombre completamente moderno, incluso un precedente marxista, cuyo único gran pecado obedece a su apego naturalista. Por el contrario, para Leo Strauss no hay novedad alguna en cada una de las tesis distintivas de Maquiavelo. Forman parte de la práctica política desde tiempos remotos y sus promotores son los Calicles y Trasímacos del mundo antiguo. En cualquier caso, su mérito es haber expresado y explotado de manera abierta y bajo su nombre una doctrina que solía permanecer en secreto o cuando era formulada, solo se hacía con el objeto de asentar su reprobación. Por consiguiente, Strauss rechaza todas aquellas interpretaciones que intentan reivindicar al florentino apelando ya sea a su apasionado patriotismo, ya sea a su supuesto papel como científico social o, al menos, como su precursor. De acuerdo con este punto de vista, su patriotismo no puede anteponerse a una forma de pensamiento que en sustancia posee carácter universal; aunque su universalidad se encuentra lejos de la universalidad científica, ya que según la concepción weberiana y de todas las teorías afines, la ciencia es una empresa libre de juicios de valor y es meramente descriptiva;<sup>9</sup> pero como es fácil constatar, las obras de Maquiavelo abundan en juicios de valor y son —como en el caso obvio de *El Príncipe*— claramente normativas. En consecuencia, las interpretaciones del sentido

9. La crítica de Strauss a Weber se extiende también a la tesis sobre el papel de la ética calvinista en el desarrollo del capitalismo. En lo que aquí nos concierne, por ejemplo, observa: “Además, [Weber] no logra considerar un hecho de la mayor importancia; a saber, que *en* el Renacimiento emerge un espíritu enteramente nuevo, el moderno espíritu secular. El gran representante de este cambio radical fue Maquiavelo y existe una línea recta que lleva de Maquiavelo a Bacon, Hobbes y otros ingleses que vendrían a ejercer una influencia poderosa sobre el ‘puritanismo’ [...] Al buscar el origen del espíritu del capitalismo en la forma de pensar que se originó con Maquiavelo se evita también la dificultad obvia de la investigación de Weber: que su estudio sobre el origen del espíritu capitalista se encuentra por momento desligado del origen de la ciencia económica; pues la economía es la auténtica interpretación de ‘el espíritu capitalista’” (“Comment” 101-2).

Véase, no obstante, las observaciones finales de este ensayo con respecto a la neutralidad de Maquiavelo.

común que ven en Maquiavelo a un hombre malvado son en lo esencial correctas.

Sin embargo, la lectura de Strauss es también anómala en varios respectos, pero en particular porque se halla supeditada al problema teológico-político que domina todo su pensamiento maduro y cuya tensión da lugar a evidentes aporías que es necesario resolver o al menos, intentar reducir a su mínimo para paliar su efecto devastador. Este problema teológico-político solo se hace manifiesto de manera patente en la Modernidad, aunque sus raíces se hunden en el mundo antiguo, ya que se trata del rasgo principal de esta nueva etapa de la humanidad y, por ende, figura también como su homónimo por medio de denominaciones tales como *la era de la secularización* o *la época del desencantamiento del mundo*. Planteado en su forma antigua, representa la encrucijada presente al momento de decidir entre Atenas o Jerusalén; pero en el caso de Maquiavelo, la disyuntiva se convierte en la vieja confrontación entre Roma y Jerusalén, en donde la primera simboliza el predominio del hombre irreligioso, de la ciudad sin Dios, negadora de la verdad revelada.<sup>10</sup> Que la tradición posterior se haya hecho una imagen más benevolente de tan maligna personalidad solo se explica por el hecho de ser todos ellos herederos del mismo Maquiavelo, y por consiguiente, se encuentran bajo su influencia. Es por

10. Al margen de las simplificaciones excesivas y las licencias en las que a menudo incurre Foucault, en su lección del 28 de enero de 1976, del curso publicado como *Defender a la sociedad*, recuerda que ya en la Edad Media se opuso Jerusalén a la Roma pagana, y de allí surge “una historia que contenía, precisamente, algo muy distinto de la alabanza de Roma; una historia en que, al contrario, se trataba de desenmascarar como una nueva Babilonia y reivindicar, contra ella, los derechos perdidos de Jerusalén” (75). El comentario es relevante en la medida que aporta claves para ubicar el origen del problema teológico-político de Strauss no en la antigüedad clásica, sino en el Medioevo tardío, y como derivación de una forma peculiar de hacer historia. Brague, en “Atenas, Jerusalén, la Meca: la comprensión ‘musulmana’ de la filosofía griega de Leo Strauss”, sostiene que la disyuntiva es efectivamente Medieval, y dependiente de la lectura que hace Strauss de Farabi, y por consecuencia, abre una tercera vía hacia la Meca. Brague atribuye el mismo origen a la lectura esotérica de Strauss y adelanta otras tesis interesantes, en particular sobre la forma Medieval de leer a Platón, pero sobre el Maquiavelo de Strauss no aporta casi nada salvo el hacer manifiestas las dudas habituales sobre el modo de lectura esotérico. Cf. Los comentarios de Lechterman a la versión francesa de Brague.

eso que “hacer justicia a Maquiavelo requiere mirar de atrás hacia delante, desde un punto de vista pre-moderno”.<sup>11</sup>

Lejos de elaborar una simple refutación del florentino, Strauss se embarca en un proyecto hermenéutico que adquiere el aspecto de una teodicea, al reconocer en él algo más alto y profundo que la llana y mundana maldad. Dicho de otro modo, Strauss no duda en hacer una lectura teológica al ver en Maquiavelo la expresión de un alma diabólica, de un ángel caído capaz de elaborar profecías ocultas tras el velo de un discurso que se presenta como poseedor de una franqueza que todo mundo es capaz de reconocer. Strauss no se detiene en explicar los motivos que llevaron presuntamente a Maquiavelo a cifrar su mensaje por medio de un discurso en sí mismo blasfemo, pues le basta indicar que el florentino se ve precisado a elaborar un sistema de escritura secreto para evitar la censura; y para desentrañar los mensajes ocultos es menester entonces no dar nada por evidente y estar alertas a las claves lingüísticas que fungen como señales, de las correspondencias numéricas en las estructuras de una y otra obra, en los silencios con respecto a ciertos temas, en los usos de los pronombres, en las referencias al mundo antiguo en relación con los acontecimientos del presente renacentista, etc. Si como hemos visto, el joven Horkheimer había visto en Maquiavelo la imprudencia típica del humanista de la época que se regocija con sus descubrimientos y le da por hablar abiertamente a favor de lo que sería más propio mantener oculto, Strauss advierte con reservas la palabra en apariencia fácil, bajo la premisa de que la mejor forma de ocultar una verdad, o una doctrina, es ponerla a la vista de todos.

Por otra parte, es cierto y reconocido por quienes se han ocupado del asunto, que al igual que Horkheimer, Strauss se ha toma-

11. (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 12[13]; el número en corchetes indica en las referencias la versión española *Meditación sobre Maquiavelo*).

Si lo que se ha dicho en la nota anterior es correcto entonces esta lectura es medieval. Sin embargo, solo puede serlo en sentido figurado puesto que las determinaciones hermenéuticas de Strauss se localizan en la corriente nihilista alemana de la época de la República de Weimar. De hecho, el principio de perennidad determina la lectura de Strauss e ignora los condicionamientos del círculo hermenéutico.



do demasiadas licencias a la hora de fundar sus juicios en los textos mismos. Pero a diferencia del primero —cuya lectura ha merecido el silencio incluso entre sus propios exegetas—, esos desaseos no han impedido que su interpretación haya cautivado y atraído la atención de un número considerable de comentaristas posteriores, sin que ello implique negar también, como señala Steven Smith en “Leo Strauss: The outlines of a life” (37), “fuera acogido con una desconfianza que con frecuencia rayaba en el desprecio”. Y no faltan motivos, ya que Strauss en un gesto que quizá se pueda entender como una cortesía o una muestra sincera de agradecimiento al país de acogida, señale a los Estados Unidos como “el único país del mundo que fue fundado en explícita oposición a los principios maquiavélicos”. Sin embargo, por más chocante que pueda parecernos ahora semejante valoración es preciso no incurrir en el pecado del *presentismo* y recordar que después del holocausto que trajo consigo la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos fue visto por la mayoría de los europeos, pero particularmente por los refugiados, como el país de la libertad y demás virtudes civiles.<sup>12</sup>

Es quizá también este mismo contexto de posguerra el que condiciona de alguna manera el problema teológico-político como problema fundamental de la filosofía política, y como consecuencia, la razón por la cual Maquiavelo se presente ante sus ojos como el paladín por excelencia de la negación de la verdad revelada y, por ende, el artífice de todos los males sociales que llevaron a la destrucción radical del viejo mundo. Pero no es ésta, desde luego, la lectura que Strauss quisiese que se hiciera de su obra, en especial si se le reconoce como el responsable de haber recuperado los grandes temas de la filosofía política clásica en una era donde el positivismo y el historicismo parecían haberle cerrado definitivamente las puertas. Es por

12. Strauss sale del paso a posibles críticas echando a andar el recurso retórico de invocar a Maquiavelo para considerar como los “pecados”, como la compra de Luisiana y la “suerte” de los pieles rojas, podrían justificarse aludiendo a que la grandeza de los E.U. se debe tanto a los altos valores que expresa como a desviaciones flagrantes de los mismos. De cualquier forma, parece extraño que después del Holocausto, un judío pueda referirse al exterminio de los pueblos originarios con tal eufemismo.

lo demás, a primera vista sorprendente como los extremos, es decir, el *presentismo* materialista de Horkheimer, y la lectura teológica de Strauss, terminen confluyendo en una crítica a la Modernidad, y, en particular, en un rechazo del positivismo por representar la formulación intelectual más detestable de la misma.

Ahora bien, esa recuperación de la filosofía política clásica solo es posible si se acepta una afirmación semejante a la que Horkheimer atribuye a Maquiavelo en relación con la presunta inmutabilidad de la naturaleza humana; es decir, para que la filosofía política clásica pueda recuperar su brillo, primero es menester aceptar que los problemas planteados poseen un estatus especial con respecto a su vigencia; esto es, que en el tiempo presente nos atañen con la misma fuerza con la cual irrumpieron por primera vez en la faz de la tierra. Únicamente bajo este principio de perennidad se puede admitir la actualidad de la disyuntiva entre Atenas o Jerusalén, Roma o Jerusalén, que como he mencionado antes, figura como metáfora toponímica del problema teológico-político que Strauss ha decidido enfrentar. De allí que admita que su “estudio crítico de las enseñanzas de Maquiavelo puede no tener, en último término, otro propósito que contribuir a la recuperación de los problemas permanentes” (*Thoughts on Machiavelli* 14 [15]).

Para Horkheimer no hay duda en considerar los *Discorsi* como la obra principal del florentino, pero Strauss problematiza la relación que existe entre esta obra y *El Príncipe* y su interpretación en gran medida se propone elucidar la relación oscura entre ambas obras (dejando de lado la *Historia de Florencia* y sin determinar la relación que guarda con las dos obras en cuestión). Pero esa nebulosidad solo se vuelve tangible si se superan las apreciaciones superficiales sobre las relaciones que guardan entre sí; esto es, no basta con indicar que en los *Discorsi* se ocupa de la República o de las repúblicas, mientras que *El Príncipe* trata de los principados o monarquías, porque si éste fuese realmente el caso habría que preguntarse por qué los *Discorsi* no se tituló *De la república*, como era la usanza en los tratados sobre la materia. Sin embargo, Strauss parece ignorar que los *Discorsi* expresan el tópico de la época al tratar los asuntos de la república contemporánea a la luz de la primera república romana. Pero al margen de este inconveniente, arguye, si se pone atención en las respectivas dedicatorias,

se pone de manifiesto la confesión de que en ellas se ha expuesto todo cuanto sabe el autor sobre el tema. Luego, Strauss se las arregla para llegar a la conclusión de que en cierta forma el tema es el mismo en ambas obras; es decir, que ambas tratan de las cosas políticas. Por consiguiente, ambos libros deben diferir en la manera como tratan el mismo tema.

Como Strauss está especialmente interesado en echar por tierra aquellas interpretaciones —como la de Horkheimer— que descubren a Maquiavelo como un científico social, o al menos como un pionero en el ramo, aduce por qué no es posible considerar que tanto en un texto como en otro no se ha propuesto dar su consejo como todo un técnico profesional sin comprometer su juicio personal en cada caso. Por el contrario, sostiene Strauss, “Maquiavelo no es un científico político de esta clase. No se propone ser neutral hacia temas cuya comprensión es incompatible con la neutralidad”.<sup>13</sup>

Es importante hacer notar el principio hermenéutico que aquí se enuncia ya que para Strauss resulta incuestionable y se presenta como piedra de toque en su campaña hacia la posibilidad de una ciencia política en el sentido contemporáneo. De acuerdo con este punto de vista, hay temas, problemas, fenómenos —como lo son los asuntos políticos *par excellence*—, de los cuales no es posible alcanzar su comprensión desde una posición neutral. Desde luego, este principio le resulta tan evidente que no requiere elucidarse ni ponderar su coherencia, sino tan solo constatarse. En el caso de Maquiavelo, por ejemplo, le resulta obvio que en su papel de “analista de la sociedad”, haya preferido en principio las repúblicas a las monarquías pero no repara en si esta preferencia implica una mayor comprensión de las repúblicas que de las monarquías. Y si fuese lo suficientemente consecuente con ese principio hermenéutico, se vería obligado a admitir

13. Strauss, en *Thoughts on Machiavelli* (20 [23]). Antes había criticado en una reseña el libro de Olschki *Machiavelli the scientist*, por no ofrecer suficiente evidencia de la presunta tarea científica de Maquiavelo, por identificar las *regola generale* con leyes naturales exagerando su importancia y presencia en los textos. Pero también le reprochaba, que si bien el autor pretendía entender a Maquiavelo a la luz de su propia época, terminara haciéndolo “a la luz de la ciencia social del siglo diecinueve” (“Review of Leonardo Olschki’s, *Machiavelli the scientist*” 122).

que en algún sentido la comprensión que tiene el florentino en *El Príncipe* es menor que la alcanzada al escribir los *Discorsi*. Como posible respuesta, Strauss podría alegar que la toma de partido supone ya una comprensión completa del todo; esto es, tanto de las repúblicas como de las monarquías. Pero eso simplemente retardaría un poco la objeción, puesto que se estaría admitiendo de manera tácita que la toma de partido es posterior a la comprensión, y por consiguiente, no le es inherente. Por otra parte, si en efecto Maquiavelo muestra una clara preferencia por el régimen republicano, ¿por qué se presenta entonces tan oscura la relación entre ambas obras?<sup>14</sup>

Como Horkheimer, Strauss otorga un papel preponderante al papel que juega la historia en el pensamiento de Maquiavelo, pero difiere de su colega alemán en la forma como entiende esa relación. No se trata pues de la fuente de donde el florentino extrae los hechos sobre el comportamiento de los hombres para arribar a las leyes de una ciencia política, sino de la autoridad sobre la que hay que fundar los nuevos modos y órdenes propios del programa pagano de la Modernidad. Es la *lex* que autoriza la restauración del paganismo y el laicismo, y por ello no teme en señalar que la *Historia de la fundación de Roma* es para Maquiavelo su Biblia, o mejor dicho, su *contra* Biblia, pero siendo el mismo Maquiavelo el nuevo Moisés, y no Livio. Sin embargo, si tales analogías deben tomarse en serio surgen de inmediato ambigüedades y contrasentidos cuando se revelan las supuestas enseñanzas secretas del florentino.

Más adelante, por ejemplo, Strauss advierte las diferencias enunciativas entre ambas obras al tomar en cuenta sus respectivos destinatarios, y llega a la conclusión de que, en algunos casos, es fac-

14. De lo que señala enseguida se colige que la elección no es en absoluto clara y puede incluso usarse en su contra: “Además no es verdad que en los *Discursos* considere sus temas solo desde el punto de vista republicano; en numerosos pasajes de este libro considera el mismo tema así desde un punto de vista republicano como desde el punto de vista principesco”. (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 20 y 21 [23]). Pero también considérese el siguiente comentario: “El libro de Maquiavelo sobre los principados y su libro sobre la república son igualmente republicanos: la alabanza de la república que se expresa en el libro sobre las repúblicas no es contradicha por ninguna alabanza de los principados en ninguno de los dos libros” (282 [343]).

tible sostener que Maquiavelo haya sido más franco en *El Príncipe* que en los *Discorsi*. Pero si bien se entiende los motivos por los cuales el comportamiento verbal asumido no puede corresponder a la voz de un caballero, de un santo o de un profesor de moral, no es claro como ese cambio de registro pueda ser indicativo de sinceridad y cómo en relación con los amigos se puede en comparación ser menos franco, si por ejemplo, comparamos el capítulo sobre las conjuraciones de los *Discorsi* con su análogo en *El Príncipe*, pues si en el primero faltara a la verdad ¿cómo se podría sostener entonces la preferencia del florentino por la república? Por si fuera poco, Strauss sostiene más adelante, cuando afirma que los *Discorsi* sugieren que Maquiavelo imita a Jesús, y no a Moisés, el profeta inerme,<sup>15</sup> pues dichos discursos “están dedicados a príncipes en potencia”.<sup>16</sup> Esto es aun más extraño si recordamos que al ofrecer las claves para leer a Maquiavelo, Strauss aconseja leerlo del mismo modo como el florentino lee a Tito Livio, al atribuirle una autoridad incuestionada, pero sin advertir lo que esto supone para su comentario previo, y si como dice, Livio es su Biblia, ¿por qué entonces tendría que ser menos franco al comentar una obra con semejante autoridad? De nueva cuenta, Strauss deja de lado un rasgo importante del humanista italiano en el plano político: su declarada insinceridad, su capacidad para pasar de un bando político a otro, como de hecho pretende hacerlo Maquiavelo por medio de *El Príncipe*, que como ha dicho Viroli (2004), representa la solicitud de empleo más extensa y magistral de la historia de la humanidad.

De hecho, un análisis detallado de la forma como Strauss se ocupa del discurso franco, y por ende, verdadero, parece echar por tierra su método de lectura entre líneas y en capas, puesto que en tanto profeta inerme, los textos de Maquiavelo son portadores de un mensaje, de una propaganda cuyo destino es la posteridad, y sin embargo, se transmite de manera oculta, con el objeto doble de librar la

15. Si lo que tiene en común Maquiavelo con Moisés es su papel de profeta, pero como se trata de un profeta desarmado, se asemeja más a Jesús, ¿para qué establecer la primera analogía? Puede consultarse: Strauss *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos* 59.

16. Aunque en realidad, Maquiavelo se refiere a los que merecen ser príncipes, sin que esto suponga que logren serlo. Cf. la dedicatoria de los *Discorsi*.

censura y llegar solo a aquellos hombres sabios capaces de descifrar el mensaje. Es decir, si efectivamente son los lectores futuros los únicos habilitados para conocer el verdadero sentido del pensamiento de Maquiavelo, ¿qué caso tiene discurrir sobre la franqueza del discurso de *El Príncipe* en función de su destinatario inmediato? Y si se echa a andar el mismo recurso de la sospecha sobre las omisiones, ¿qué grado de franqueza le habría otorgado a *La historia de Florencia* si ha sido dedicada a Clemente Séptimo, santísimo y beatísimo padre?

Pero de nueva cuenta, Strauss se halla en desventaja ante la evidencia histórica sobre los motivos que pudieron llevar a Maquiavelo a ocultar sus propias convicciones, pues como comenta James Hankins:

El hombre de la Italia renacentista no tenía que sobrellevar la carga del culto a la sinceridad, tan típico de la sociedad democrática de nuestros tiempos. La sinceridad, para él, era un tropo como cualquier otro, y resultaba más importante que un discurso cumpliera con la propiedad, la elegancia y la eficacia aunque no se ajustara estrictamente a la verdad. De hecho, las reglas del decoro reclamaban la *celatio* (encubrimiento) o *suppressio* de la verdad e incluso la *suggestio* de algo falso en un contexto retórico conveniente. (“El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno” 162-163).

Como diplomático y cortesano, Maquiavelo dominaba todos estos recursos retóricos y sabía cuánto podía conseguir haciendo buen uso de ellos. ¿Cómo distinguir entonces la *celatio* o *supressio* con fines mundanos del ocultamiento de doctrinas que buscan trascender las épocas para alcanzar objetivos ignotos? Por otra parte, Foucault ha dicho, en sus lecciones sobre la *parrhesía*, que la relación entre el *príncipe* y su *consejero* en confrontación con el par *democracia* y *ciudadano*, representa uno de los temas más importantes de la filosofía política de la antigüedad.<sup>17</sup> Sin embargo, cuando se ocupa de Ma-

17. [...] “el gran debate político del pensamiento antiguo entre la democracia y la monarquía no se da simplemente entre democracia y poder autocrático. La confrontación es, en cambio, entre dos pares: el par [con] una democracia en que la gente se levanta para decir la verdad (por consiguiente, si se quiere: democracia y orador, democracia y ciudadano que disfruta del derecho de hablar y lo

quiavelo y *El Príncipe*, esa relación pierde relevancia al ser desplazada por la nueva idea sobre el arte de gobernar.

Antes de cerrar este breve examen de las *Meditaciones* Straussianas, quiero detenerme, aunque sea un momento, en un par de temas importantes que se encuentran íntimamente entrelazados. El primero de ellos, de orden antropológico, consiste en afirmar la maleabilidad del ser humano; es decir, para Maquiavelo los hombres no son ni buenos ni malos en sí mismos, y por consiguiente, su conducta puede y debe ser moldeada de acuerdo con la educación y la habituación. Es cierto que el hombre se deja conducir por motivos egoístas pero el egoísmo no es tampoco algo malo en sí mismo, ya que habrá gente que se vea movido a hacer el bien por motivos egoístas (como adquirir reputación y gloria). Sin embargo, a juicio de Strauss esto significa que para Maquiavelo el hombre no siente una inclinación natural hacia su ser social, y, por consiguiente, “no posee un fin natural propiamente dicho; es decir, no tiene una inclinación natural hacia la perfección de la naturaleza que le es peculiar, la naturaleza del animal racional y social” (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 280 [340]).

El segundo tema es el propósito mismo de la filosofía política tal y como Strauss sostiene que se halla plasmada en las doctrinas de Maquiavelo. Si como sostiene, la filosofía política clásica se funda en “la más alta virtud”, en la naturaleza más noble del ser humano; esto es, el hombre en estado contemplativo, de tal suerte que los asuntos propiamente políticos se sitúan en el lado mundano del ser humano, siendo entonces la condición de lo político el abrirse o cerrarse a la vida filosófica, para Maquiavelo, por el contrario, la filosofía política pierde su carácter irrealizable al entrar de lleno a la polis, guiando a los hombres no por los más altos ideales de la perfección humana, sino de acuerdo a como estos actúan, de manera no filosófica, no racional, no social. Esto es posible dada su maleabilidad, la cual puede trabajarse y moldearse a conveniencia por todos los métodos que éste aconseja en sus libros. Sin embargo, de nueva cuenta se

ejerce), mientras que el otro par está constituido por el príncipe y su consejero. Y el enfrentamiento entre estos dos pares, es a mi parecer el meollo de una de las grandes problemáticas del pensamiento político de la antigüedad” (Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* 206).

presenta aquí un problema sobre quiénes y de qué manera les será lícito llevar a cabo esa nueva *paidéia* filosófica, ¿quién, sin estar él mismo previamente moldeado puede ser consciente de la tarea que tiene frente a sí? Para escapar a dicha aporía Strauss parece recurrir a una suerte de naturalismo darwiniano que en realidad recuerda más a Louis Agassiz, que al propio Darwin: “La buena sociedad en el nuevo sentido es posible siempre y en todas partes, puesto que los hombres de suficiente cerebro pueden transformar al pueblo más corrompido, a la más corrompida materia, en otra incorrupta mediante la juiciosa aplicación de la fuerza necesaria” (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 297 [361]). Pero no es así, puesto que Strauss sostiene que la “infinita maleabilidad” del hombre no autoriza a los filósofos a hablar de “evolución”; por el contrario, el hecho de que los hombres sean educados por medio de la coacción en un sinnúmero de variedades significa “la rebelión del hombre contra la naturaleza”. Sin embargo, esta respuesta deja intocada la aporía puesto que Strauss sostiene que Maquiavelo asume la existencia de grandes hombres, o cerebros, encargados de hacer realidad la emancipación del hombre de su naturaleza, y es a esa clase de hombre a quien va dirigida esa “retórica sutilísima” que presumiblemente constituyen las doctrinas secretas de Maquiavelo.

#### OBSERVACIONES FINALES

Es momento de señalar algunas cuestiones finales a partir de lo que se ha dicho aquí. En primer lugar, es hasta cierto punto plausible plantear una objeción seria a mi sugerencia de adecuar la disyuntiva toponímica en el marco de su interpretación de Maquiavelo, en tanto no es posible igualar las virtudes políticas y filosóficas de Atenas con Roma. Certo, pero el problema teológico-político en la interpretación del florentino tiene como modelo, o antecedente obvio, *De civitate Dei* de Agustín; incluso podría decirse sin temor a equivocarse, que la interpretación de Strauss es agustiniana en sentido inverso, si se tiene presente la explicación que ofrece Agustín de la caída de Roma. Es posible rechazar tal atribución sobre la base de la ausencia



de mención o referencia a Agustín y su obra, pero la omisión es en sí misma reveladora de pertinencia.

Quizá esto se vuelve más transparente en relación con la tesis de Horkheimer que aparentemente rechaza con respecto al papel de Maquiavelo como precursor o fundador de la ciencia política. Ya había hecho mención antes que uno de los argumentos de Strauss consistía en negar la presunta neutralidad de la ciencia tal y como la entiende Weber. Sin embargo, al final de sus meditaciones, el lector se topa con la inesperada alusión a la “aparente inhumana neutralidad de Maquiavelo” (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 282 [343]). Es, como añade de inmediato, “inhumana” desde la posición del mismo Maquiavelo, para quien la toma de partido es ineludible en cuanto el asunto en cuestión le concierne. Para superar la paradoja, paradoja que atañe tanto a Maquiavelo como a él mismo, sostiene que dicha neutralidad se explica en la medida que la defensa de las repúblicas no pueda ser absoluta, del mismo modo como el rechazo de las tiranías tampoco puede ser definitivo, cuando las primeras se alejan y las segundas se aproximan al bien común. Persiste, empero, el reconocimiento explícito por parte de Strauss de la insuficiencia de este comentario para superar la contrariedad:

Hemos visto que la aparente recusación por Maquiavelo de la “vía neutral” es de hecho una recomendación de imparcialidad crítica, y, por lo tanto, de lo que podríamos llamar la más alta forma de neutralidad. De acuerdo con esto, no considera que sea un defecto defender con razones cualquier opinión y en particular, por lo tanto, lo mismo la opinión favorable a las repúblicas como la opinión favorable a la tiranía. La dificultad, sin embargo, perdura (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 283 [344]).

Quienes conocen las reiteradas críticas de Strauss a la tesis weberiana de la neutralidad de la ciencia política, reconocerán aquí una piedra de toque que pone a prueba la lectura entre líneas y de allí que, siguiendo a Lefort, sea posible también atribuir a la interpretación straussiana de Maquiavelo un doble discurso, un doble forro de significados, en tanto que el mismo Strauss esté “necesitado” de una

lectura “inteligente” que resuelva sus contradicciones “aparentes” y revele su verdadero sentido. Pero de igual forma, es posible atribuir a Strauss una suerte de síndrome de Estocolmo intelectual con respecto a Maquiavelo. En cualquiera de ambos casos, persisten otras dificultades cuando se escudriña en algunas de las declaraciones desconcertantes vertidas en su correspondencia privada; en particular aquellas en donde declara de forma abierta su ateísmo<sup>18</sup> y su anhelo por una Alemania bajo el ideal de aquella Roma imperial, pero también en su rechazo a ser considerado un conservador, y aún más, un conservador en el sentido moderno.

A pesar de sus diferentes orientaciones políticas, tanto Horkeimer como Strauss muestran un acuerdo llamativo en —al menos— dos rasgos sobresalientes con respecto al pensamiento de Maquiavelo: el primero de ellos es con respecto a la idea negativa que ambos se han hecho de la ciencia, sin importar por el momento si el primero le atribuye ese tipo de saber mientras el segundo se lo niega. El segundo, consiste en que ambos incurren en varias ocasiones en el anacronismo y la prolepsis, que a los ojos escudriñadores de historiadores como Skinner y Pocock, dejan muy mal parados estos ejercicios hermenéuticos sobre la figura de Maquiavelo.

18. Según Scholem, en una carta a Benjamin del 29 de marzo de 1935, el ateísmo de Strauss se había hecho patente ya en su primer escrito importante sobre Maimónides (Scholem, *Correspondencia con Walter Benjamin, 1933-1940* 160), lo cual impone una lectura particular sobre el papel del filósofo como alguien que se aparta de la ley revelada para dar pie a su propia reflexión. Pero tal aseveración no es otra cosa que “la vieja premisa judía según la cual ser judío y ser filósofo son dos cosas incompatibles” (Strauss “How to begin to study *The guide of the perplex*” xiv). Y es, desde luego, de esa vieja premisa de donde deriva también la disyuntiva toponímica.

OBRAS CONSULTADAS \*

- Abromeit, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt school*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Aramayo, Roberto R. *La quimera del rey filósofo. Los dilemas del poder o el frustrado idilio entre la ética y lo político*. Taurus, Madrid, 1997.
- Ardito, Alissa M. *Machiavelli and the modern state. The Prince, The Discourses on Livy, and the extended territorial republic*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- Barthas, Jérémie. "Machiavelli in political thought from the edge of revolutions to the present". *The Cambridge companion to Machiavelli*, comp. J. M. Najemy. Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 257-273.
- Bragué, Remi. "Atenas, Jerusalén, la Meca: la comprensión 'musulmana' de la filosofía griega de Leo Strauss", versión de Dolores Amat, *Leo Strauss, el filósofo de la ciudad*, comp. Hilb. Prometeo, Buenos Aires, 2011, 101-128.
- Fichte, Johann G. "Sobre Maquiavelo como escritor y pasajes de sus obras", versión castellana, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, estudio preliminar y traducción de Faustino Oncina Coves. Tecnos, Madrid, 1986, 68-140. Publicación original 1807.
- Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, versión de Horacio Pons. FCE, Buenos Aires / México, 2009.
- . *Defender la sociedad*, versión de Horacio Pons. FCE, Buenos Aires / México, 2000.
- Hankins, James. "El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno", *Introducción al humanismo renacentista*, ed. Jill Krayer, versión de Luis Cabré. Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 159-187.
- Harbour, William R. *El pensamiento conservador*, versión de Juan

\* Todas las traducciones al español de las obras que no cuentan con su respectiva versión en nuestro idioma son mías.

- Carlos Gorlier y Bibiana Tonnelier. Grupo Editorial Latinoamericano, Buenos Aires, 1985.
- Hilb, Claudia (comp.). *Leo Strauss, el filósofo de la ciudad*. Prometeo, Buenos Aires, 2011.
- . *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. FCE, México / Argentina, 2005.
- Horkheimer, Max. “Los inicios de la filosofía burguesa de la historia”, *Historia, metafísica y escepticismo*, tr. de Ma. del Rosario Zurro. Alianza, Madrid, 1982, 15-118.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de investigación social (1923-1950)*, versión de J. C. Curutchet. Taurus, Madrid, 1974.
- Lenzner, Steven. “Leo Strauss and the conservatives”. *Policy Review*, 75-82. 2003
- Maquiavelo, Nicolás. *Epistolario 1512-1527*, traducción, edición y notas de Stella Mastrangelo. FCE, México, 2013.
- . *El Príncipe* (EP), versión de Antonio Hermosa Andújar, Gredos, Madrid, 2011.
- . *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (DPD), estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rashella, Losada, Buenos Aires, 2004.
- . *Historia de Florencia* (HF), prólogo, traducción y notas Félix Fernández Murga. Alfaguara, Madrid, 1979.
- Lefort, Claude. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, traducción de Pedro Lomba. Trotta, Madrid, 2010.
- Pangle, Thomas L. *Leo Strauss: An introduction to his thought and intellectual legacy*. The John Hopkins University Press, Baltimore, 2006.
- Platón. *Apología. Diálogos 1*, versiones de J. Calonge, E. Lledo, C. García Gual, Gredos, Madrid, 1985.
- . *República, Diálogos IV. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid: Grados, 1986.*
- Scholem, Gershom. *Correspondencia con Walter Benjamin, 1933-1940*, versión de Rafael Lupiani. Trotta, Madrid, 2011.
- Skinner, Quentin. *Maquiavelo*, Versión de Manuel Benavides. Alianza, Madrid, 1984.

- “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, ed. E. Bocardo Crespo. Tecnos, Madrid, 109-125, 2007.
- Smith, Steven B. “Leo Strauss: The outlines of a life”, *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. S. B. Smith. Cambridge University Press, Cambridge, 13-40, 2009.
- Strauss, Leo. Review of Leonardo Olschki’s *Machiavelli the scientist*. *Social Research*, 13: 121-124, 1946.
- *Natural right and history*. Chicago University Press, Chicago, 1953.
- *Thoughts on Machiavelli*. The Free Press, Illinois, 1958.
- Comment [on “The Weber thesis reexamined” by Winthrop S. Hudson]. *Church History* 30: 100-102, 1961.
- “How to begin to study *The guide of the perplexed*”, en la traducción inglesa de *La guía de perplejos*, de Maimónides, vol. I, versión, introducción y notas de Shlomo Pines. The University of Chicago Press, Chicago / London, xi-lvi, 1963.
- *Meditación sobre Maquiavelo*, versión de Carmela Gutiérrez de Gamba, Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1964.
- “Maquiavelo”, *Historia de la filosofía política*, eds. Strauss y Clopsey según la tercera edición ampliada, versiones de Leticia García, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. FCE, México, 1993, 286-304.
- ¿Qué es filosofía política?, tr. de Amando A. de la Cruz. Guadarrama, Madrid, 1970.
- *Estudios de filosofía política platónica*, introducción de Thomas L. Pangle, versión de Amelia Aguado. Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- ¿Qué es filosofía política? *Y otros ensayos*, presentación, selección y traducción de Juan García Morán Escobedo. Alianza, Madrid, 1914.
- Vico, Giambattista. *Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente ampliada por el mismo autor, introducción, versión y notas de J. M. Bermudo. Planeta De Agostini, Madrid, 1996. Edición original de 1744.

VÍCTOR M. HERNÁNDEZ MÁRQUEZ

Viroli, Maurizio. *La sonrisa de Maquiavelo*, versión de Atilio Penti-  
mali. Folio, Barcelona, 2004.

Wiggshaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*, versión de Marcos Roma-  
no Hassán. UAM / FCE, México, 2009.

## POR QUÉ HOBBS TENÍA RAZÓN: HOBBS COMO FUNDADOR DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO

Gustavo Herón Pérez Daniel

*En mi la culpa ajena se castiga, y soy el malhechor ¡ay! Prisionero, y quieren que de mí la fama diga: dichoso el que jamás ni ley ni fuero, ni el alto tribunal ni lasciudades, ni conoció del mundo el trato fiero; que por las inocentes soledades recoge el pobre cuerpo envil cabaña, y el ánimo enriquece con verdades.*

Fray Luis de León, *En una esperanza*.

### EXPLICACIÓN INICIAL

Este trabajo se originó a partir de una única y llamativa posibilidad: ¿Y si Hobbes tenía razón en su pensamiento? ¿Y si muchas de las críticas que se han hecho a su pensamiento se referían más bien al absolutismo, a una época, más que a su filosofía misma? Con esto no trato de hacer una apología innecesaria de la que el mismo Hobbes repelaría. Tampoco creo que Hobbes diera un paso en falso. No soy de esa clase de aficionados a la filosofía que defienden causas perdidas y después se van a su casa a dormir tranquilamente.

La verdad es que creo que Hobbes tuvo la razón en un considerable número de asuntos; y se le debe conceder al menos una oportunidad de ser escuchado, y valorar todas sus ideas desde sus distintas obras. Vale la pena defender la plausibilidad de algunos de sus planteamientos, y para ello haremos un viaje de tres paradas. En el proceso de exponer las ideas de Hobbes, también quisiera plantear la viabilidad de sus ideas para quienes no lo hayan leído antes.

Comenzamos nuestra ruta hobbesiana, partiendo de uno de los textos menos citados en el corpus del filósofo: *De corpore (El cuerpo)*. En esta obra angular, Hobbes propone parámetros para el pensamiento y plantea una epistemología que toma en cuenta el lenguaje

como detonante del pensamiento y de la reflexión filosóficos. Ahora que se piensa y se vive la extinción del pensamiento y de la verdad, hoy que se habla del individuo asediado, bien vale la pena detenerse en uno de los pensadores modernos que defendió al individuo y sus formas de conocer (Bauman, *Vida líquida* 27).

En segundo término, nos detenemos a plantear algunos de los principios filosóficos de Hobbes sobre la política. Vemos la construcción de las reflexiones partiendo de un genuino interés por preservar la vida y la paz. Ante un mundo como el que vivimos, donde se normaliza la violencia y se diluye la discusión política, pensamientos como el de Hobbes se vuelven centrales:

El ámbito público ha perdido el poder de la iluminación que formaba parte de su naturaleza original. En los países del mundo occidental, en el que, desde el declive del mundo antiguo, se ha considerado la de emanciparse de la política como una de las libertades básicas, un número cada vez mayor de personas hacen uso de esa libertad y se apartan del mundo y de sus obligaciones (Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad* 4).

La trivialización de la política, la desinformación y la violencia cotidiana, nos hacen querer regresar a los principios filosóficos del pensamiento hobbesiano, donde el beneficio de la paz como pacto social, se vuelve más contemporáneo que nunca.

En tercer término, mostramos, desde la filosofía habermasiana contemporánea, que el papel que juega el pensamiento de Hobbes, le convierte en un referente del pensamiento político liberal moderno. Cuando se hablaba de Hobbes, se recordaba la vieja frase griega del hombre como lobo para el hombre, pero en un mundo hiperviolento como en el que habitamos hoy, bien vale la pena volver a plantearnos la importancia del orden, la paz y la vida para nosotros.



I. VIDA Y MATERIA DE HOBBS. LOS PANES CON MANTEQUILLA, LAS NOTAS, EL LENGUAJE Y EL CUERPO

Una labor compleja sería el escribir una historia de la filosofía, partiendo de los problemas de la vida de cada filósofo; se trataría de, en lugar de relatar detalladamente una vida, sería necesario, más bien, pensar la filosofía como efecto vital vinculado a anécdotas e incidentes humanos que acompañan a los filósofos. Entonces, sería muy relevante poder iniciar la escritura sobre un filósofo, haciendo frente a la posibilidad de conocer los pensamientos y las decisiones de una vida, como elementos propios de un sistema. Aunque ello no siempre aporta toda la posible significatividad de un filósofo y sus conceptos (Miller, *Vidas sujetas a escrutinio* 15).

Haciendo para este trabajo un esfuerzo inicial parecido, el Dr. Carlos Mellizo, filósofo y traductor madrileño especialista en Hobbes, Profesor Emérito de la Universidad de Wyoming, nos hace en su edición al español del *Leviathan* para Editorial Alianza, una serie de descripciones humano-filosóficas de Hobbes. Ahí nos describe una versión personal o íntima del filósofo; por ejemplo, habla de “amplia frente y mostacho amarillento que de modo natural se rizaba hacia arriba, lo cual era signo de su agudo ingenio”. También nos cuenta que Hobbes era risueño y de gran humor, no le gustaba parecer demasiado serio. Al tener los ojos cafés, generaba un cierto brillo que le daba un semblante todavía más interesante cuando se ponía a hablar y argumentar. Se sabe que poseía pocos libros (pues solamente la gente rica de la época poseía el dinero, el tiempo y el espacio para tener grandes bibliotecas), y generalmente trabajaba con una media docena de volúmenes, en los que siempre estaban en su escritorio de trabajo de Homero y Virgilio; también le gustaba mucho Jenofonte (Mellizo, 2002, 13).

Se sabe, nos cuenta el Profesor Mellizo que a Hobbes le gustaba leer, pero más ponerse a pensar, de ahí la frase que solía decir: “Si yo hubiera leído tanto como otros hombres, nunca habría tenido más conocimiento que ellos”. También sabemos que le gustaba el pan con mantequilla, jugar tenis y los masajes. A Hobbes le gustaba vivir al estilo de la gente adinerada, pues su día a día era más o menos así:

A partir de los treinta años su dieta era muy moderada y regular. Se levantaba alrededor de las siete, y se desayunaba con pan y mantequilla; luego paseaba, meditando, hasta las diez. Después apuntaba en notas los resultados de sus pensamientos, que redactaba por la tarde. Se le servía almuerzo a las once en punto, porque no podía esperar hasta las dos. Su estómago no lo toleraba. Después de comer se fumaba una pipa de tabaco, e inmediatamente después se echaba en la cama, con la faja suelta, y dormía una siesta de media hora. Por la tarde ponía por escrito sus pensamientos de por la mañana. Además de su paseo diario, jugaba al tenis dos o tres veces al año (lo hizo hasta que cumplió los 75), y luego se echaba y le daban friegas (Mellizo 14).

Hobbes nació en Wesport el 5 de abril de 1588. Su padre abandonó a su familia cuando era pequeño. Un tío materno es el que se encargará de orientar al joven Hobbes en las letras y el conocimiento clásico. A los catorce años matriculan a Hobbes en Magdalen College de Oxford y una vez egresado de ahí, fue recomendado para trabajar con la familia Cavendish, donde fue tutor privado de condes, príncipes y reyes hasta su muerte. Ello le permitió, en lo general, vivir para ser un intelectual noble de su época: viajar, discutir y conocer a los pensadores y libros contemporáneos. Su período de gran escritura y pensamiento fue de 1630 a 1660. Fallece el 9 de diciembre de 1679, en Derbyshire, a los 91 años.

Si bien algunos detalles jugosos de la vida de Hobbes nos pueden dar un poco de luz e interés sobre su personalidad y su pensamiento, nos sigue quedando la duda sobre la pertinencia política de sus ideas y el vínculo con su época. La filosofía política de Hobbes forma parte de una filosofía de la naturaleza y del hombre que fue muy discutida en el siglo XVII, “hobbesiano” en ese contexto quería decir “materialista”. Porque efectivamente Hobbes pensaba que toda sustancia debía ser material y todo pensamiento una acción corporal. En contrapunto con Descartes, Hobbes defendía el pensamiento como un agregado de nombres entre sí unidos por la palabra “es” (Belaval, *Racionalismo, Empirismo e Ilustración. Historia de la filosofía*, Tomo 6 64). En este sentido, creemos que vale la pena detenernos

en la importancia de la epistemología “materialista” hobbesiana, para de ahí poder comprender su pensamiento político.

El texto de Hobbes que más define y hace énfasis en las reflexiones generales sobre el pensamiento se llama *De corpore* (El cuerpo). *Primera Sección de los Elementos de Filosofía*, publicado en 1655. Es un texto en que el proyecto de Hobbes debía equipararse a *Los Principios de Filosofía* de Descartes, donde Hobbes intentaba en una magna obra explicar el mundo filosóficamente hablando. En 1636 el filósofo decidía escribir una trilogía filosófica que consistiera en el Cuerpo, el Hombre y el Ciudadano, bajo el título “Elementos de Filosofía”, emulando a Euclides, con sus “Elementos de Geometría”. Las convulsiones de la época le obligan a publicar primero la parte que se refería al Ciudadano. Y es hasta 1655, cuando finalmente el libro es publicado por vez primera.

El texto comienza avisando que el interés de Hobbes es por “la razón humana natural”; se orienta hacia el estudio de esta razón, el orden, la causa y los efectos. La Filosofía es algo que se encuentra dentro de cada individuo, pero que no está configurada como tal; por lo que se precisa que la razón ordene y disipe la confusión, generando nombres para cada cosa. Se intentará entonces trazar un método para que esto funcione:

Y el orden de la creación era: la luz, la separación de la noche y el día, el firmamento, los astros, las cosas sensibles, el hombre; después, tras la creación, los mandamientos. Por lo tanto, el orden de contemplación será: la razón, la definición, el espacio, los astros, la cualidad sensible, el hombre; después, cuando el hombre se hace adulto, el ciudadano (Hobbes, *El cuerpo*. Primera Sección de los *Elementos de Filosofía* 163).

Ese será el mapa de la primera obra filosófica de Hobbes. Para quien sin duda el punto de partida será la razón y sus definiciones, para después trazar una ruta hacia su pensamiento sobre el espacio. Hacia el final trazará con ellos la importancia de sus reflexiones sobre la política. Este método es el que a él le ha funcionado. La sabiduría es algo que por sí mismo debe considerarse valioso:

Incluso los que se afanan en conseguir riquezas aman la sabiduría, pues disfrutan de sus tesoros como si fueran un espejo en que poder ver y contemplar su sabiduría. Ni los que quieren dedicarse a los negocios públicos buscan otra cosa que un lugar donde desarrollar su propia sabiduría. Y los amantes de placeres sensuales desprecian la filosofía sólo porque desconocen cuán gran placer proporciona el perpetuo y poderosísimo abrazo del mundo hermosísimo con el alma. Finalmente, puesto que el espíritu humano aborrece el tiempo vacío tanto como la naturaleza el espacio vacío, aunque sólo sea para que no importunes a hombres ocupados o te veas obligado por un ocio excesivo a frecuentar para tu daño la compañía de hombres holgazanes, te recomiendo la filosofía, con la que podrás llenar tu ocio agradablemente (Hobbes 164).

En esta primera defensa de la filosofía, Hobbes, propone la noción de filosofía como espejo en el cual observarse. También la idea de que la filosofía como sabiduría es algo que puede incrementarse y acumularse, como una riqueza. La filosofía “abrazo” amorosamente a quien la práctica, conciliando al mundo de manera hermosa con los individuos. De igual forma la Filosofía sirve para evitar el vacío y el ocio excesivo y llenar lo que se encuentra vacío.

Hobbes comienza definiendo la Filosofía como sinónimo de conocimiento adquirido por medio de la razón. También define la Filosofía por lo que no es, de ahí que comienza diciendo que la “sensación” (*sensio*), no es la filosofía. Tampoco la filosofía es memoria, puesto que ella no incluye la razón, sólo la inmediatez. La Filosofía tampoco es prudencia, pues esta se refiere solamente a lo que ya hemos experimentado o conocido. Para ejemplificar la noción de racionalidad Hobbes compone la idea de que el hombre “es un cuerpo animado racional”. Ello se desprende de un ejemplo en el que Hobbes argumenta que la razón al “ver desde lejos” algo ese algo en un principio sería “un cuerpo”, que al estar en movimiento se le atribuiría que estaría “animado”; al escucharlo hablar se pensaría entonces que es “racional”. El pensamiento filosófico hobbesiano, entonces utiliza explicaciones espaciales para argumentar el saber filosófico. También habla de sumar y restar, es decir de matemáticas, como elementos de argumentación.

## POR QUÉ HOBBS TENÍA RAZÓN

De lo anterior se desprende que Hobbes concibe el conocimiento filosófico con similitudes con la física de la época, pero también con la capacidad de mostrar la posible utilidad de la filosofía misma. En este sentido Hobbes señala que la filosofía no tiene valor para el triunfo personal, sino para que tenga un punto de acción:

Pero no creo que valga la pena llevar a cabo todo el trabajo que requiere la dedicación a la filosofía para que uno goce y triunfe calladamente, para sí mismo, cuando logre superar una dificultad de las cosas difíciles o descubrir verdades muy escondidas. Ni considero que nadie deba esforzarse mucho solo para que otro sepa que él sabe, si piensa que no va a conseguir nada más a partir de ahí. La ciencia está en función del poder, el teorema (que según los geómetras es la investigación de una propiedad) está en función de los problemas, es decir, en función del arte de construir. En resumen, toda especulación se halla en función de alguna acción o de alguna obra (Hobbes 173).

En este punto Hobbes habla de que es precisamente la Filosofía la que hace falta para que la gente evite la guerra; la ignorancia de la filosofía es la que provoca la guerra y su destrucción. Y por eso Hobbes se pregunta cuál es el origen de la ignorancia sobre el conocimiento filosófico; haciendo un balance en comparación con el conocimiento geométrico, Hobbes ve en la geometría, sabiduría, pero en la filosofía solamente palabrería, donde el objetivo de la filosofía se vuelve solamente “ostentación de su elocuencia y de su ingenio”. Muchas veces la filosofía es más utilizada para “designios criminales”, que para lograr el bien. Bajo esta óptica, el sujeto de la filosofía es el cuerpo, que pueda compararse con otros cuerpos, o sea algún cuerpo con alguna propiedad.

Gracias a esta definición inicial, Hobbes identifica aquellos campos del conocimiento en los que la filosofía ya no tiene cabida o de los que está excluida. El primero de ellos, la teología, pues no hay forma de establecer ningún racionamiento entendido como “generación”; en ese sentido también quedan fuera las consideraciones sobre los ángeles, pues carecen de cuerpo y por ello de razonamiento. También queda excluida la historia, pues solamente se remite a la

experiencia o a la autoridad, pero no es razonamiento. También se excluye cualquier ciencia de inspiración divina. También queda fuera la astrología y las demás adivinaciones, por ser falsas. También se excluye el culto a Dios, pues es un asunto de fe, más no de ciencia.

Para el funcionamiento del conocimiento Hobbes habla de la necesidad de las “notas”, es decir esos elementos que ayudan a saber cosas sensibles en las que la memoria y el pensamiento ya habían trabajado. Pero la importancia de las “notas hobbesianas” radican en la posibilidad de que sean conocidas y transmitidas a los demás, al transmitir nuestras notas, se convierten, según Hobbes, en “signos”. Las notas son personales, los signos son para el uso de los demás. Cuando se unen varias palabras que sean signos del pensamiento se llama “oración”. También existe “el nombre” es una palabra de manera arbitraria para que funcione como nota poder transmitir pensamientos a otros; los nombres entonces son arbitrarios y los filósofos los utilizarán para significar sus ideas. Los nombres al ser colocados en una oración son signos de los conceptos, pero nunca serán las cosas mismas.

Los nombres pueden ser positivos y negativos; los nombres positivos son los que refieren a la semejanza, a la igualdad o identidad; los negativos son los diversos y los diferentes. Los negativos y los positivos son contradictorios entre sí. De ahí la falsedad de la frase “ser o no ser”, pues con el nombre se elimina esa confusión. También Hobbes habla de los “fantasmas”, es decir, nombres de cosas que ya no están ahí.

En este sentido, cobra importancia cuál sería el método adecuado para pensar filosóficamente. El método se refiere a una investigación breve de los efectos y las causas conocidas. Conocer algo significa conocer científicamente cuántas son sus causas, en qué sujeto están, en qué y cómo hacen ese efecto. La ciencia, según Hobbes, lo que intenta es conocer el por qué; otro tipo de conocimiento distinto es el que busca simplemente saber qué son las cosas, mediante la imaginación, la sensación y la memoria:

Los primeros principios de la ciencia son, pues los fantasmas (las ideas) de los sentidos y la imaginación, de los que sabemos por na-

## POR QUÉ HOBBS TENÍA RAZÓN

turalidad que son; pero para saber por qué existen o de qué causas se originan hace falta razonamiento, que consiste en la composición y en la división o resolución. Por lo tanto, todo método por el que investigamos las causas de cosas es o compositivo o resolutorio, o en parte compositivo y en parte resolutorio. El resolutorio suele llamarse analítico y el compositivo, sintético (Hobbes 234).

Según Hobbes, el conocimiento de “*lo que es*” se describe un principio que parte de la totalidad de la idea; en contrapartida el conocimiento de las causas, o sea el científico, tiene como antecedente en que son más conocidas las causas que la totalidad. Por ello Hobbes sostiene que primero hay que conocer las partes para alcanzar el todo. La ciencia y las causas son los elementos propios de la filosofía, donde Hobbes marca sus principales objetivos:

Lo que los filósofos buscan o bien la ciencia en general o indefinida, es decir, saber tanto como puedan, sin proponerse ninguna cuestión determinada; o bien encontrar la causa de algún fenómeno determinado o, al menos, algo determinado, como cuál es la causa de luz, del calor, de la gravedad, de una figura propuesta o de otras cosas parecidas; o bien en qué sujeto se halla un accidente propuesto; o bien cuáles son los accidentes que, entre otros muchos, llevan principalmente a generar un efecto propuesto; o bien de qué modo se deben unir las causas particulares propuestas para producir un efecto determinado (Hobbes 235).

De esta manera se plantean distintas acciones filosóficas importantes. Por un lado, pondera el saber por sí mismo. El saber, por la simple curiosidad, ya es considerado un tipo de conocimiento filosófico. También la filosofía debe conocer las causas de los fenómenos de la naturaleza, en este caso la luz y el calor. La Filosofía, según Hobbes, también debe ayudar a reflexionar qué sucede cuando los individuos están dentro de los fenómenos como tales. También debe ayudarnos a entender los distintos sucesos registrados, unirlos y utilizarlos para explicar determinado asunto. Hobbes nos dice que cuando pensamos algo, aunque no estemos en búsqueda de algo concreto,

debemos proceder analíticamente, hasta que descubramos algo, entonces es cuando se debe proceder sintéticamente.

Una vez que ya se logró pensar, con este método hobbesiano, lo que sigue es intentar transmitir lo descubierto, de ahí la importancia de tomar “notas”, pero para enseñar se requiere demostrar, y en ello va que al menos sean dos personas y un discurso filosófico. En este sentido, enseñar se convierte en ir siguiendo las huellas de la propia investigación, es desandar lo andado, pero no desde las primeras impresiones, sino solamente cuando ya se había encontrado algo valioso:

Por lo tanto, el método de demostración es sintético en su totalidad y consiste en el orden del discurso que parte de las proposiciones primeras o más universales, comprendidas por sí mismas, y avanza por medio de la continua composición de proposiciones en silogismos, hasta que la verdad de la conclusión buscada haya sido entendida por el que aprende (Hobbes 244).

De la demostración, en el pensamiento hobbesiano sigue la definición. La definición posee diferentes propiedades. La primera propiedad se refiere a que una vez definido un pensamiento, se precisa entonces eliminar la equívocidad, ello implica “determinar el significado del nombre definido”, separándola de otros significados similares. En ese sentido, la segunda propiedad se refiere a que la definición pretende la universalidad, en tanto imagen que directamente llega a la mente. Las definiciones, no se discuten, puesto que operan solamente bajo la relación maestro y alumno; el objetivo de la definición es que las cosas sean claras para poder transmitir los pensamientos; en caso de que no sean claros, no deben considerarse principios, es decir dignos de transmitirse.

El cuarto principio se refiere a que la Filosofía es compositiva, es decir, posee una complejidad en la que muchos de los nombres son manejados y dados por sentado. Pero el quinto principio hace referencia precisamente a que la Filosofía puede llegar a cambiarse en tanto cada pensamiento fue hecho para que funcionara dentro de una doctrina determinada. En ese sentido los pensamientos no pueden expresarse en un solo término, tanto el sexto como el séptimo



principios nos alertan: la definición de algo no debe contenerse en la misma definición, puesto se contradice con el principio de la parte y el todo (algo no puede ser al mismo tiempo parte y todo).

A manera de síntesis y desarrollando los argumentos centrales, en buena parte de todo lo anterior, propio de esta obra de Hobbes, se puede rescatar una idea compleja de una filosofía del lenguaje, que posee una teoría de las denominaciones; pues solamente a través del lenguaje se accede a lo universal. Por ello en nosotros mismos solamente existe lo singular, pero para poder pensar necesitamos el lenguaje; el lenguaje es al mismo tiempo posibilidad de verdad, pero también de error. La ambivalencia se puede observar en lo político, e incluso llega a decir “el lenguaje no hace al hombre mejor, sino sólo más poderoso”. Por ello a veces el pensamiento filosófico debe poner énfasis en las distintas partes del discurso.

Por eso ante el análisis de la función del verbo “ser”, que por lo general es un conectivo de unión entre el signo y la proposición, tiene tendencia a considerarse a sí mismo como el objeto del que se habla. Este es, según Hobbes, el error metafísico clásico. Pues lo que en realidad sucede: la trasposición del ser como signo lingüístico al ser como hombre es para Hobbes la clave de los delirios metafísicos. El error de querer nombrar la esencia de las cosas, es un error desde Aristóteles, producto de una ilusión producida por el lenguaje. Bajo la óptica de Hobbes es necesario que la Filosofía escape de estas ilusiones, buscando las verdaderas categorías del pensamiento real, esas que escapan a la ilusión del discurso. De lo que se trata entonces es de fundar una óptica fundamental de lo real, en donde para Hobbes hay dos puntos centrales: el cuerpo y el accidente.

En este punto se marca realmente la diferencia entre Descartes y Hobbes, pues mientras el primero lleva de inicio una duda sistemática, Hobbes se decide por un procedimiento para poder establecer qué es lo que depende de nosotros y qué es lo que depende de lo real fuera de nosotros. Aquello que subsiste fuera de nosotros es el cuerpo; los accidentes son lo que hace que un cuerpo actúe sobre otros. Los accidentes en realidad son movimiento; el movimiento es el accidente universal. El movimiento alcanza a la física, pero también a la ética y a la política. Entonces, el pensamiento “materialista” de Hobbes

alcanza para pensar críticamente la física aristotélica, la fisiología, la naturaleza y las concepciones político-teológicas. Hasta aquí la parte inicial de la vida y el contexto hobbesianos, pues es momento de pasar al ámbito político, propio del presente trabajo.

## 2. DE CÓMO SE CONSTRUYE LA POLÍTICA EN HOBBS

Haciendo una transición entre su pensar complejo que parte del lenguaje, se puede pensar a Hobbes no sólo como un filósofo materialista, sino como uno de los iniciadores del pensamiento político moderno. Leo Strauss, sintetiza el pensamiento político de Hobbes en cinco argumentos-movimientos centrales:

1. La Monarquía como forma más natural del Estado hacia la idea de la Monarquía artificial más perfecta.
2. El reconocimiento de la obligación natural como la base de la moralidad, la ley, y el Estado hacia la deducción de estos mismos elementos como productos de una demanda natural.
3. El reconocimiento de una autoridad sobrehumana, que se mueve hacia el reconocimiento de una autoridad exclusivamente humana del Estado.
4. Partiendo del estudio de los Estados del pasado, hacia la construcción de la visión libre de los Estados del futuro.
5. Reconocimiento del honor como principio hacia el miedo a la muerte violenta como principio (Strauss, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis* 179).

Lo que sostiene Strauss y otros analistas del pensamiento hobbesiano, es que la capacidad descriptiva y prescriptiva de su filosofía se sustentaba en el ideal euclidiano de Hobbes. Estaba convencido de que, partiendo de algunas pocas verdades autoevidentes, se puede construir el conocimiento mediante la deducción. Es decir, que, planteando varios axiomas simples, se puede llegar a conocer la complejidad del mundo social.

## POR QUÉ HOBBS TENÍA RAZÓN

A veces comienza estableciendo sus axiomas o definiciones y las reúne después para derivar nuevas verdades sobre el mundo. Describe este proceso “sintético” de pensamiento como “saber de las consecuencias de los nombres”. Otras veces comienza observando los fenómenos y volviendo a las proposiciones básicas de las que pueden deducirse mediante el proceso sintético. Esto se denomina como el método “analítico” de pensamiento (Campbell, *Siete teorías de la sociedad* 94).

Siguiendo esta forma de pensar a Hobbes, hay que comprender su teoría del Estado Absolutista como un desarrollo de dos supuestos fundamentales. El primero que el bien mayor es la vida, y lo más lógico es la búsqueda de su preservación. El segundo, no existe la justicia ni la injusticia naturales, pues no hay valores absolutos, pues solamente existen como fruto de acuerdos y convenciones establecidas por las personas, y por lo mismo pueden ser conocidos por otras personas y hasta de manera *a priori*. Entonces, dos de las verdades más desarrolladas por Hobbes son el egoísmo (preservación de la propia vida) y el convencionalismo (los acuerdos pertenecientes a un grupo de gente).

Otra forma de entender la filosofía política de Hobbes, desarrollada ampliamente por Strauss y Campbell, es verlo como contrapunto de Aristóteles. A diferencia de Aristóteles, Hobbes habla de que cada hombre es distinto a los demás y por lo tanto está separado de ellos (átomos de egoísmo); no existe el consenso natural o espontáneo. Se necesita crear el consenso, se necesita el Estado, pero como algo artificial no como algo natural. Por eso, partiendo también de la reivindicación de la importancia de la razón, como elemento que permitiría descubrir las leyes naturales necesarias para preservar y fortalecer la propia vida. En el *Leviatán*, Hobbes descubre al menos 19 leyes naturales.

Revisando algunas de ellas nos podemos dar cuenta del paso de la acción a la aplicación moral, por ejemplo, la primera de sus leyes naturales es la preservación de la paz; todos los hombres deben esforzarse por alcanzar la paz. La segunda ley hace referencia a que los individuos estén dispuestos a abdicar de su derecho a todo, en busca

de la paz colectiva. La tercera ley, se refiere, por tanto, al cumplimiento del pacto. La cuarta ley se refiere a la devolución de los beneficios recibidos. La quinta se refiere a la sociabilidad o capacidad de cada uno de adaptarse a los demás. La sexta habla de capacidad de perdón. La séptima habla de que las venganzas no deben contemplar tanto el pasado, sino más bien el futuro, para evitar la crueldad. La octava ley se refiere a que no hay que expresarse mal de otros. La novena ley se refiere a la necesidad del reconocimiento del valor de los demás. La décima habla de que nadie debe adjudicarse un derecho que no esté dispuesto a adjudicarlo a los demás. La undécima se refiere a quien se convierta en juez, debe intentar ser justo.

La existencia de las leyes no garantiza la constitución de una sociedad, hace falta la existencia de un poder que las garantice y obligue a los individuos a respetarlas. Se necesita de un individuo o un grupo de individuos (asamblea) que ayuden a garantizar el funcionamiento social. El pacto lo establecerían los ciudadanos entre sí, y de ahí que el soberano permanezca fuera del pacto, pues al ser depositario de las renunciaciones de poder de cada individuo, es el único que conserva sus derechos originarios:

El único camino para erigir un poder común que logre defender a los hombres de las agresiones extranjeras y de las injurias recíprocas —asegurándoles así que puedan alimentarse y vivir satisfechos con su propia industria y con los frutos de la tierra— reside en conferir todos sus poderes y toda su fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres que pueda reducir todas sus voluntades mediante la pluralidad de voces a una sola voluntad; esto equivale a designar a un hombre o asamblea de hombres para que represente a su persona, de modo que cada uno acepte y reconozca así mismo como autor de todo aquello que defiende el representante de su persona, de lo que haga o de lo que cause, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes, sometiendo todas sus voluntades a la voluntad de él y todos sus juicios al juicio de él (Hobbes, *Leviatán* 172).

El poder del soberano o de la asamblea es absoluto, deducido del pacto social. Es un poder irrevocable, por encima de la justicia; pero que se responsabiliza en cuestión de opiniones, juzgando. Todo

el poder debe centrarse en sus manos, hasta el eclesiástico. Se habla entonces del Leviatán, es decir un dios mortal que es el estado:

Cuando esto se lleva a cabo, a la multitud que se une así en una persona se le llama “Estado”, en latín “civitas”. Así se origina aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con mayor reverencia) aquel dios mortal al que debemos —bajo el Dios inmortal— nuestra paz y nuestra defensa. En efecto, mediante la autoridad que cada individuo ha concedido al Estado, es tan grande y la potencia que le han sido conferidas y cuyo uso posee, que el terror que provoca es suficiente para conducir las voluntades de todos hacia la paz interior y hacia la ayuda recíproca en contra de los enemigos externos (Hobbes 172).

El pensamiento político de Hobbes le otorga un peso muy importante al gobierno y en su momento a la figura del monarca. Pero también traza un camino racional de una moralidad de la paz, en medio del pensamiento político.

### 3. DE CÓMO HABERMAS VE HOY LAS IDEAS HOBBSIANAS: HOBBS EL VERDADERO PADRE DEL LIBERALISMO

En uno de sus primeros trabajos Habermas, (escrito en 1963 con fines pedagógicos), reflexiona sobre la teoría clásica de la política, haciendo un contraste entre las ideas de Aristóteles y las de filósofos modernos como Vico y Hobbes. En este texto se plantea la diferencia entonces entre sabiduría (práctica) y la parte teórica (filosofía). La filosofía política se convierte en filosofía social, ya no en sabiduría. En esta diferenciación se plantean al menos tres argumentos:

- a) La política antigua aristotélica estaba vinculada a la doctrina de la vida buena y podría ser considerada como continuación de la ética.
- b) La política antigua se construía como empresa pedagógica, no como saber objetivo. Se inclinaba hacia la formación del carácter.
- c) La política antigua aristotélica se concebía como un saber práctico, no filosófico en sentido científico (Habermas, *Teoría y praxis* 49 yss).

Desde este punto de vista, para Hobbes, contrario al saber aristotélico de la política, el género humano tiene que aprovechar los impulsos de la técnica, sobre todo la técnica política del Estado. Hobbes apuesta a la propia creación de la política, al momento de la indagación de la esencia de la justicia, sus leyes y sus pactos; solo conocemos algo cuando realmente lo podemos producir; es decir, se sigue el ideal científico contemporáneo de la ciencia y el control de la naturaleza.

A partir de una lectura minuciosa del capítulo 29 del Leviatán, Habermas nos induce a pensar que para Hobbes, la nueva filosofía política y social moderna que se propone construir, está vinculada con el orden social, entendido como orden estatal. En este sentido, epistemológicamente hablando, el conocimiento debe ser capaz de construir argumentos filosófico-sociales y de poder usarlos, más allá del tiempo, independientemente de la época o las circunstancias que lo rodeen. Estos argumentos o pensamientos deben ir adquiriendo un carácter técnico; se trata de encontrar la forma de calcularlos, de poder conocer las reglas, las relaciones y las disposiciones que lo rodean. En este mismo sentido, la filosofía política hobbesiana lo que busca es pensar los asuntos político-sociales como un asunto “material”, es decir, independiente de la moral, de lo que se trata es de construir circunstancias para que los hombres puedan volver su conducta calculable; se reemplaza la idea de la filosofía política como sabiduría práctica por el de la búsqueda del orden correctamente elaborado.

El cambio en el pensamiento político moderno, del cual Hobbes es uno de sus pioneros, se refiere entonces a que la política ahora debe construirse buscando el orden; ya no es un asunto del comportamiento virtuoso, ahora hay que comprender el “tráfico social”. En esto Habermas equipara los planteamientos hobbesianos con las ideas de Weber, como anticipación. Pero sobre todo plantea que las ideas políticas de Tomás de Aquino, Moro y Maquiavelo, anteceden a los planteamientos modernos de Hobbes:

Los intentos de investigar bajo un aspecto técnico y cada uno por sí desmoronados elementos de la filosofía social tomista —*dominium* y *societas*— siguen siendo abstractos. Maquiavelo ignora la tarea his-

## POR QUÉ HOBBS TENÍA RAZÓN

tórica del desarrollo de una esfera de la sociedad civil; y Moro ignora los hechos políticos que nacen de la competencia entre estados soberanos. Hobbes está libre de esta ceguera complementaria de sus antecesores; pues se le presenta la tarea sistemática de una reconstrucción iusnaturalista de la soberanía, puesto que, en la Inglaterra del siglo XVII —a diferencia de Maquiavelo de Florencia de comienzos del XVI— la suprema protestas del soberano puede verla tan sólo en su conexión funcional con una *societas* que se ha emancipado civilmente (Habermas 63).

Para Habermas, Hobbes es quien aprovecha el pensamiento de sus antecesores, Moro y Maquiavelo, para marcar una línea, un antes y un después, alrededor del conocimiento político. Es quien trata de imitar a Galileo y crear una especie de “mecánica de la técnica o del pensamiento político”. Se trata de seguir la lógica de una episteme de la época: conseguir el conocimiento para producir los mismos procesos naturales, de manera idéntica a cómo los produce la naturaleza misma. En palabras de Habermas: “En esta medida, la teoría alcanza como un nuevo criterio de su verdad (junto al carácter lógico concluyente), la certeza del técnico: conocemos un objeto en la medida en que lo podemos hacer” (Habermas 67).

Habermas centra su reflexión sobre Hobbes en explicarlo como un filósofo que da respuesta a las interrogantes de su época. Se pueden plantear entonces tres argumentos simples hobbesianos:

- a) Que la soberanía del poder Estatal se puede conocer mediante la deducción de sus necesidades de obtener por la fuerza la validez del sistema contractual.
- b) Que este sistema contractual se conoce mediante la deducción de la posibilidad de hacer factible una convivencia en paz y en orden.
- c) Que el interés general que priva en la sociedad por el orden y la paz, se deduce en la reflexión de la comprensión de la supresión de la contradicción que existe en el estado natural.

En este sentido, cobra fundamental importancia la idea de que el Estado natural en Hobbes, es percibido como corrompido y mal-

vado, y va de la mano con la noción hobbesiana de una construcción causal de una ley natural interpretada a la manera contextual mecanicista. En este sentido, la fuerza que intenta regular la maldad política percibida se refiere a la competencia penal: el castigo o la posibilidad de una muerte violenta. Por lo tanto, de lo que se habla en Hobbes, es de que el contrato social y de dominio de un Estado dado, no son sólo instrumentos de racionalización, sino también están vinculados con la naturaleza humana misma, es decir que la justicia es lo mismo que un nexo causal. Habermas ve en esta posición con claridad uno de los aciertos o fundamentos del pensamiento político moderno en Hobbes:

Hobbes acepta textualmente estas determinaciones; pero substituye tácitamente el sujeto jurídico. En lugar del animale social en el sentido aristotélico-cristiano, pone un animal *politicum* en el sentido de Maquivelo, para entonces pasar fácilmente a mostrar que precisamente la aceptación de este derecho, y sobre todo la aceptación del derecho de todos a todo, tan pronto como se aplica a una horda de lobos libres e iguales debe tener como consecuencia el sangriento estado de un desgarramiento recíproco.

Habermas sostiene que Hobbes es ante todo un “fiscalista”, puesto que sus aseveraciones se vinculan con los aparatos sensoriales, con los instintos, con las acciones de carácter animal; o sea con la parte física de la humanidad que, bajo esta óptica, está causalmente determinada, o sea físicamente determinada. En ello Habermas ve una gran contradicción, pues si es a partir de la causalidad de la naturaleza humana, donde debe surgir en ella misma los medios o normas para lograr restringir las fuerzas que permitan su legislación o regulación, o sea la naturaleza restringiéndose a sí misma. La pregunta que sale de esta contradicción es, una que se formulará por siglos: ¿Cómo del desorden, puede surgir el orden? ¿Cómo, del estado natural de pugnas continuas, de lobo vs lobo, va a poder surgir una renuncia a los instintos, y por lo tanto una ley para todos? La contradicción de semejante postura genera un tipo específico de argumentación de la que el mismo Habermas da cuenta:



## POR QUÉ HOBBS TENÍA RAZÓN

Si, como Hobbes supone, los mandatos de la razón natural, esto es, las leyes de la naturaleza en sentido normativo, proceden necesariamente de una coerción de los deseos naturales, es decir de leyes naturales en sentido causal —mecanicista, entonces la problemática se encuentra precisamente en interpretar causalmente esta misma necesidad— sólo cabe conceptualarla, como se mostrará, como una necesidad práctica. Hobbes, que bajo las presuposiciones mecanicistas de la teoría de la ciencia contemporánea, tenía que rechazar como absurda una necesidad experimentada a partir de contextos de la praxis, sólo esquiva la dificultad mediante una equivocidad casi metodológica en el uso del término “ley natural” (Habermas 67).

De ahí que Habermas vea en Hobbes al verdadero padre fundador del liberalismo, basado al menos en cuatro aspectos importantes. 1) Se refiere a que Hobbes defendía la paz como elemento de la “vida buena”, es decir una forma de vida cómoda, basada en disfrutar la propiedad libremente disponible. 2) En Hobbes las leyes como factor protector de la seguridad de la propiedad, es decir como elemento de bienestar. 3) Las leyes, en Hobbes, por lo tanto garantizan la libertad, al mismo tiempo que una igualdad formal de derechos y deberes. 4) Bajo esta óptica el Estado debe tener cuidado de generar las menos leyes posibles, para no obstaculizar la naturaleza humana misma, se trata de que los gobiernos puedan conservar la paz interior y proteger a los ciudadanos para que puedan aumentar su riqueza y disfrutar sublibertad.

Pero la libertad tiene un precio teórico también que se asume dentro de los argumentos de Hobbes, en este sentido, el asunto del “poder absoluto”. Este poder se justifica para que la paz pueda ser impuesta y ello impida que continúe la guerra de todos contra todos. La razón de estado es absolutista, es decir presupone la decisión de tener el poder absoluto como algo necesario. La sanción se convierte en un catalizador de explicación-justificación de la fuerza del estado:

Las normas de la razón natural revierten de nuevo a la mecánica de los deseos naturales de la que antiguamente habían sido derivadas. Se les debe procurar obediencia por medio de sanciones que están

calculadas sobre la física de la naturaleza humana: las leyes se convierten en esta medida en mandatos en el sentido de una motivación coercitiva susceptible de calcularse psicológicamente. Al final el poder de la sanción obtenido a la fuerza por las leyes de la naturaleza en sentido causal, rige, en efecto, de nuevo sobre las leyes de la naturaleza en sentido normativo, y también en su nombre (Habermas 75-76).

La lectura habermasiana de Hobbes intenta destilar un asunto puntual para los intereses de la Escuela Crítica, la posibilidad de trazar en la historia del pensamiento político, la necesidad de pensar el poder desde la dicotomía teoría/praxis, misma que se torna fundamental para el pensamiento frankfurtiano. De ahí que Habermas nos plantee que Hobbes es uno de los primeros pensadores políticos modernos que se fue alejando de la Filosofía política como sabiduría práctica, y que defendió el pensamiento político más bien como parte de una concepción “física” del pensamiento: una protociencia del comportamiento político de corte más “teórico”. De ahí se desprende el que considerara a Hobbes como producto de su época y que la producción de su pensamiento estuviera vinculada más bien a la posibilidad de crear un pensamiento político similar una “física político galileana absolutista”, preocupado más por los asuntos de “una fricción social”, que por dificultades principescas.

Habermas, también critica el pensamiento lógico hobbesiano, al intentar hablar de “la falacia naturalista” de Hobbes, donde este pretendía deducir enunciados obligatorios a través de premisas fácticas. Habermas encuentra culpable a Hobbes de inferir obligaciones políticamente apodícticas a partir de lo que se considera la condición fáctica del ser humano. Lo que Habermas le concede a Hobbes es la posibilidad de trazar originalmente los principios de lo que después se llamaría liberalismo: la búsqueda del bienestar civil, defendiendo la propiedad privada y las leyes que la garantizan. Pero con ello también el riesgo que conlleva el validar el poder absoluto y la soberanía cedida para el bienestar de unos cuantos.

COROLARIO

Así que ya lo podemos ver, Hobbes tenía razón en que la filosofía es una forma de construir la belleza de la vida y reflexionar alrededor de ella. Hobbes poseía una fe en el individuo racional, más allá de las religiones o de los grupos políticos. Le preocupaba que la verdad fuera sencilla y desde ahí construir un edificio del pensamiento político moderno. Lo que aspiraba a fomentar era la posibilidad de negociar y pactar para que la paz fuera posible, sobre las enormes diferencias y egoísmos de cada individuo. No pensaba que la gente fuera simplemente lobos y carniceros, también buscaba, en la medida de lo posible, el conocimiento discursivo filosófico y la restauración de la felicidad honorable.

Hobbes no adoraba al demonio de los mil rostros (Leviatan), sino prestó atención constante al papel que pudiera jugar el Estado para generar el bienestar civil. Prestó atención a lo político, para poder construir una ciencia moderna, que no fuera sólo sabiduría de pequeños grupos privilegiados, sino objeto de discusión y controversia. Su interés por el Estado era perfectamente compatible con sus convicciones morales de construcción de la paz. Al igual que Ibn Jaldún, Vico y Marx, Hobbes consideró que la historia era una forma de comprender lo que podríamos ser, es decir un laboratorio social de lo posible. Entre sus enseñanzas figuraba el papel del lenguaje y la importancia de las leyes para el funcionamiento adecuado de la sociedad. Las leyes que Hobbes describía como puntos de partida de su edificio teórico, nos parecen hoy asombrosamente avanzadas: fue de los primeros pensadores modernos en considerar el perdón como elemento fundamental de la política (sexta ley). También defendió el derecho de considerar a los demás (novena ley). Si alguna de estas dos leyes se consideraran más a menudo, tal vez no habría tantos asesinatos y muertos en nuestro Estado y en nuestro país en general.

OBRAS CONSULTADAS

- Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa, Barcelona, 1990.
- Bauman, Zygmunt. *Vida líquida*. Paidós, México, 2015.
- Belaval, Yvon (coord.). *Racionalismo, Empirismo e Ilustración. Historia de la Filosofía*, Tomo 6. Siglo XXI, México, 2007.
- Campbell, Tom. *Siete teorías de la sociedad*. Cátedra, Madrid, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis. Escritos de filosofía social*. Altaya, Madrid, 1994.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, edición y traducción de Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 2002.
- . *El Cuerpo. Primera Sección de los Elementos de Filosofía*, edición y traducción de Bartomeu Forteza. Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Miller, James. *Vidas sujetas a escrutinio. De Sócrates a Nietzsche*. Tajar Editoriales, Santiago de Chile, 2015.
- Palti, Elías J. *Una arqueología de lo político*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2018.
- Skinner, Quentin. *Hobbes y la libertad republicana*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2010.
- Straus, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.
- Warburton, Nigel. *La caverna de Platón y otras delicias de la filosofía*. Editorial Crítica, Barcelona, 2002.

## EL CONTRACTUALISMO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU Y KANT

Eduardo Fernández

El contractualismo va a comprender a todas las teorías políticas que consideran que el origen de la sociedad se basa en un contrato o pacto entre sus integrantes, por lo que se les adjudica este término nombre por la obra política más relevante de Rousseau, *El Contrato Social*.

Las tesis contractuales se remontan a la antigua Grecia con las propuestas de los sofistas y de los epicúreos, transitan por la Edad Media con un enfoque religioso para popularizarse en la Edad Moderna sobre todo por la aportación de los filósofos políticos. Por otra parte, desde un punto de vista reducido, se considera como contractualismo a la escuela filosófica que tuvo lugar en Europa en los siglos XVII y XVIII. Entre sus más ilustres representantes están Hobbes, Locke, Rousseau y Kant.

El contrato en términos generales es usualmente utilizado como una relación jurídica obligatoria entre dos o más personas (físicas o morales) a través del cual son establecidos los derechos y deberes recíprocos, los cuales deben ser cumplidos pues de lo contrario se estipula una sanción.

Norberto Bobbio considera que en el contractualismo el discurso se da en tres niveles: el de quienes opinan que el paso del estado natural al estado de sociedad es histórico; el de aquellos que toman al estado natural como una hipótesis lógica para fundamentar racionalmente al estado y, la postura de los que consideran al contrato social como “un instrumento de acción política para imponer límites a quien detenta el poder” (*Diccionario de política* 351).

El estado de naturaleza es uno de los elementos primordiales en el discurso contractualista pues sería la condición primaria de la que saldría el ser humano cuando pactara asociarse con otros congéneres para constituir una sociedad y establecer las premisas para el fundamento racional del poder, en lugar del fundamento divino que predominó en la Edad Media.

La mayoría de los contractualistas coinciden con Hobbes en que el estado de naturaleza está caracterizado en forma negativa debido a la ausencia de un poder capaz de controlar a todos los miembros de un grupo con el monopolio legal de la fuerza. Por ello el estado de naturaleza es para ellos un estado de igualdad y de libertad, en el cual no existen súbditos ni soberanos, por lo que debido a diversas razones esgrimidas por cada uno de ellos los hombres deben pasar de un estado natural a un estado civil.

En relación al contenido de dicho pacto Bobbio distingue entre los contractualistas rigurosos que lo contemplan racionalmente sujeto a la arbitrariedad de los contrayentes y aquellos que lo ubican ligado a la realidad jurídica y política, esto es, entre quienes afirman que será la razón la que prevalecerá y los que imperará. En el primer grupo ubica a Hobbes, Locke, Rousseau y Kant (Bobbio 361).

El filósofo italiano y sus colaboradores señalan como el primer documento en la Edad Moderna que muestra al contractualismo como hecho histórico y novedoso al pacto suscrito por 42 puritanos separatistas en el buque Mayflower en las costas de Cape Cod en el año 1620. Con este pacto se formó una nueva comunidad política, el poblado de Plymouth, el cual se autogobernó hasta 1683 con una democracia directa basada en asambleas generales en las que participaban todos los colonos.

Añade Bobbio que otro documento histórico con enfoque contractualista fue con el que concluyó la revolución inglesa de 1688, redactado en 1689 cuando el Parlamento eligió al rey Guillermo con condiciones precisas en lugar de las establecidas en el antiguo derecho divino. Es el *Bill of rights* que limita el poder del rey constituyendo un contrato entre el monarca y el pueblo representando por el Parlamento, el cual fue llamado como “declaraciones de los derechos pues el término contrato les pareció demasiado revolucionario” (Bobbio 363). Dicho pacto prevalece en esencia en Gran Bretaña, modificado solo por adecuaciones de acuerdo a las necesidades políticas de cada época, como lo es ahora el polémico *Brexit*.

Las propuestas de los contractualistas en la sintaxis de su discurso pueden coincidir pero no así sus soluciones políticas por lo que se pueden distinguir tres enfoques: el absolutista de Hobbes, el liberal

de Locke y Kant, así como el democrático de Rousseau. Para una mayor distinción de sus aportaciones al contractualismo se analizarán algunas de las principales hipótesis sobre la materia aportadas por estos filósofos políticos.

#### DEL ESTADO DE GUERRA AL DIOS MORTAL: HOBBS

Thomas Hobbes encuentra en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio, la segunda para obtener seguridad y la tercera para ganar reputación. En las tres se hace uso de la violencia y de la fuerza.

Infiere el filósofo inglés que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice, se hallan en un estado de guerra de todos contra todos en el cual cada hombre es enemigo de los demás. Es un estado en el cual existe un continuo temor y peligro de una muerte violenta por lo que “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (*Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* 103).

La condición del hombre es deplorable en un estado de guerra de todos contra todos, en la cual cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa por lo que mientras persista ese derecho natural no puede haber seguridad para nadie. De ello resulta una regla general de la razón de acuerdo a la cual “cada hombre debe esforzarse por la paz” (107), incluyendo esta regla el poder defendernos a nosotros mismos por todos los medios.

De la anterior ley natural se infiere la segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, a renunciar a ese derecho y a satisfacerse con la misma libertad que se les conceda a los demás hombres. Mientras uno mantenga su derecho a hacer lo que le plazca los hombres se encontrarán en un estado de guerra por lo que para salir de esta condición debe cada hombre renunciar a su libertad natural.

La mutua transferencia de derechos es el contrato por medio del cual los hombres superan su estado natural de guerra y logran una vida más armónica. Para ello los hombres transfieren mutuamente

a un hombre o asamblea de hombres su derecho de gobernarse a sí mismos, por lo que de esta forma la multitud se une en “una persona que se denomina Estado, en latín *Civitas*”. El estado es definido por el Hobbes como una persona instituida por cada uno como autor con el objeto de asegurar la paz y la defensa común. Es la generación del Leviatán, del “dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa”(141).

Al titular de esta persona, o sea el Estado, la denomina el soberano y por ende va a tener el poder supremo mientras los demás hombres son súbditos. El carácter absolutista del soberano se perfila con los derechos que le otorga Hobbes: no pueden renunciar los súbditos al pacto inicial, el poder soberano no puede ser enajenado, nadie puede protestar en contra de él y los actos del soberano no pueden ser acusados y castigados por los súbditos.

Además el soberano es juez de los medios de paz y de defensa así como de utilizar los que considere necesarios para conservar la paz y la seguridad, eso sí, “evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero” (145). El soberano no solo puede legislar, juzgar y ejecutar sino también hacer la guerra y la paz.

Los derechos del soberano son indivisibles por lo que no puede transferirlos y menos cederlos. El filósofo inglés rechaza la crítica de que los reyes vayan a tener más poder que sus súbditos siendo que tienen menos poder que todos ellos juntos. Argumenta que si por “todos juntos” se comprende una persona asumida por el soberano, entonces el poder de todos juntos coincidirá con el poder del soberano por lo que considera como absurda la expresión citada.

Hobbes está consciente de que estos derechos omnipotentes del soberano podrían objetarse pues dependerían de la voluntad caprichosa o pasiones de aquel o aquellos que tuvieran un poder tan ilimitado. Afirma que es común pensar por quienes viven sometidos por la monarquía que es un defecto de la misma así como los que están bajo una gobierno democrático atribuyen los inconvenientes a esa forma de gobierno. Considera que el poder en todas sus formas es el mismo si es capaz de protegerlos y es preferible a que el pueblo esté expuesto a las calamidades y miserias que acompañan a una guerra civil.

La diferencia de gobiernos para Hobbes se deberá a quién o



quiénes constituyan la persona representativa de todos. El gobierno es monarquía cuando el representante es un hombre, democracia o gobierno popular cuando es una asamblea conformada por todos los que quieran conformarla y aristocracia cuando la asamblea es constituida por solo una parte de la comunidad. Añade que existen otras denominaciones de gobierno en las historias y libros de política que no son realmente otras formas de gobierno sino solo las mismas formas malinterpretadas.

De esta manera, afirma, quienes están descontentos con la monarquía la denominan tiranía, a los que desagrada la aristocracia la llaman oligarquía y aquellos que se sienten agraviados por la democracia la consideran anarquía, la cual significa “falta de gobierno”. Objeta que nadie cree que la falta de gobierno sea una nueva forma de gobierno y por la misma razón tampoco puede creerse que el gobierno sea de un tipo cuando agrada y de otro cuando los súbditos estén inconformes o sean oprimidos por los gobernantes (151).

#### LOCKE: EL PASO DEL ESTADO NATURAL A LA SOCIEDAD CIVIL

El filósofo inglés John Locke coincide con Hobbes en que se debe partir del estado natural para comprender el poder político así como cuál es su verdadera fuente. También está de acuerdo de que en el estado natural todos los hombres son libres e iguales, pero a diferencia de Hobbes afirma que nadie debe dañar al otro pues se debe acatar la ley natural que busca la paz y la conservación del género humano. En caso de que alguien no respete esta ley natural cualquier hombre puede castigar al transgresor pues dice que sería vana la ley natural si no hubiese nadie con poder para hacerla ejecutar.

Sin embargo, agrega que ante el hecho de que los hombres sean sus propios jueces en sus causas podría provocar la parcialidad en su favor y el de sus amigos, por lo que para evitar además las pasiones y las venganzas afirma que Dios debió fijar un poder que lo evitase por lo que considera que el poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de naturaleza. Señala que el estado de naturaleza no se termina por un pacto cualquiera sino por el único

pacto creado al ponerse de acuerdo para formar una sola comunidad y un solo cuerpo político.

El estado de guerra para Locke es un estado de odio y destrucción, pero no es el estado natural y agrega que “ha habido quien los ha confundido a pesar de que se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz... lo está del de odio” (*Ensayo sobre el gobierno civil* 45), en clara referencia a Hobbes aunque no cita su nombre. Añade que la falta de un juez común coloca a todos los hombres en un estado de naturaleza pero es la fuerza ilegal en contra de alguna persona la que origina el estado de guerra. Sin embargo señala que una vez que haya cesado el ejercicio de la fuerza dejará de existir el estado de guerra.

Locke comenta que las personas unidas bajo una misma ley y autoridad, la cual decide las disputas, así como el castigo para los transgresores, ya viven en una sociedad civil. El estado será el que fijará tales castigos, así como el poder de la paz y la guerra, los cuales estarán destinados a la defensa de las propiedades de los miembros de la sociedad.

El filósofo inglés señala que cuando un grupo de hombres se reúne en sociedad renunciando al poder de ejecutar la ley natural cediéndolo a la comunidad, se constituye una sociedad política o civil y autoriza a esta sociedad para hacer las leyes en su nombre y ejecutarlas. Es este hecho lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los coloca en la sociedad civil, o sea establecer un juez con autoridad el cual será el poder legislativo (o los magistrados que el mismo señale).

La monarquía absoluta (propuesta por Hobbes) es para Locke incompatible con la sociedad civil debido a lo cual “no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil” (111). Añade que la finalidad de la sociedad civil es evitar los inconvenientes que se producen en el estado de naturaleza cuando cada hombre es juez de sí mismo, para lo cual establece una autoridad. Critica que a partir de un príncipe absoluto, el que reúne al poder legislativo y al ejecutivo sin participación de nadie, no habrá juez al cual apelar para remediar y compensar el daño que este príncipe haya causado. Tal sujeto, sea cual sea el nombre utilizado, se encuentra en un estado de naturaleza con los súbditos y el género humano, aunque la diferencia es que los

súbditos en el estado de naturaleza disponen de la libertad para juzgar sus derechos y defenderlos.

De acuerdo a Goldwin la oposición de Locke a la monarquía absoluta se debe sobre todo porque considera que se basa en el principio de que nadie nace libre, por lo que en contraposición afirma que la doctrina política del filósofo inglés se fundamenta en el principio de “todos los hombres nacen libres” y por consiguiente “todo gobierno está limitado en sus poderes y existe sólo por el consentimiento de los gobernados” (Leo Strauss y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política* 451).

Ahora bien, Locke establece que al ser los hombres libres e iguales por naturaleza ninguno puede ser sacado de tal condición y sometido al poder de otros “sin que medie su propio consentimiento”, el cual “se otorga mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad” (119). El fin de esta asociación sería tener una vida más cómoda, segura y pacífica así como disfrutar con tranquilidad de los bienes salvaguardados contra aquellos que no pertenezcan a dicha comunidad.

Locke plantea que todos los que consienten formar un cuerpo político bajo un gobierno aceptan la obligación de someterse a la resolución de la mayoría, reiterando que el inicio y constitución de una sociedad política no es otra cosa que el consentimiento de hombres libres para formar mayoría e integrarse en tal sociedad. Aclara el filósofo que el simple hecho de someterse a las leyes de un país y vivir en él no lo hace miembro de su sociedad civil, enfatizando que nada puede hacer a un hombre súbdito o miembro de un estado “sino su ingreso en el mismo por compromiso positivo, promesa expresa y pacto” (142).

La forma de gobierno ideal para el filósofo inglés es lo que llama “democracia perfecta”, la cual funciona cuando la mayoría emplea el poder para dictar leyes para la comunidad y éstas son ejecutadas por funcionarios nombrados por tal mayoría. También la facultad de hacer leyes puede quedar en pocos hombres selectos en cuyo caso sería una oligarquía y cuando se coloca el poder en las manos de un solo hombre entonces será una monarquía, la cual puede ser hereditaria o electiva. Aclara que al utilizar la palabra comunidad no se refiere a

una democracia ni a otra forma de gobierno sino a una comunidad independiente a la que “los latinos llamaban *civitas*, que es a la que mejor corresponde nuestro vocablo inglés *commonwealth*”(152).

Locke va a recalcar que la ley fundamental y primera es el establecimiento del poder legislativo, pero es la ley natural primera y básica la que debe regir o sea la salvaguardia de la sociedad y de todos sus integrantes hasta donde lo permita el bien público. Sin embargo no deja de subrayar que el poder legislativo es el poder máximo de la comunidad política, el cual es “sagrado e inmutable”.

#### EL CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU

El contractualismo deriva su nombre del contrato social propuesto por Rousseau, aunque antes haya sido considerado por otros filósofos el hecho de que la creación de la sociedad civil se debe a un pacto o contrato, como lo plasmaran en su filosofía política tanto Hobbes como Locke.

El pensador ginebrino se aboca a tratar de resolver el tradicional problema de encontrar una forma de asociación que proteja y defienda con la fuerza común a la persona y bienes de cada uno de sus asociados, pero de tal manera que “cada uno de estos, uniéndose a todos, solo obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, *El contrato social* 14).

Las cláusulas de este contrato las reduce Rousseau a solo una, la cual consiste en la enajenación total de los derechos de cada asociado a favor del común, misma que justifica afirmando que al darse cada uno la condición es la misma para todos por lo que nadie tendría interés de hacerla onerosa para los demás. Agrega que al darse cada cual a todos no se da a nadie en particular, por lo que al no haber socio sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que uno cede, se va a ganar en este cambio el equivalente de lo que se pierde, así como una fuerza mayor para conservar lo propio.

Rousseau especifica la esencia del pacto social en una sola cláusula: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo también a cada miembro como parte indivisible del todo” (15).

Para el filósofo la persona pública, resultado del contrato social, tomaba antiguamente el nombre de *civitas* y ahora es denominada como república o cuerpo político. Agrega que sus miembros lo llaman estado cuando es pasivo, soberano al ser activo y potencia cuando se compara con sus semejantes. Los asociados a su vez se identifican colectivamente como “pueblo”, en forma particular como “ciudadanos” y como “súbditos” al estar sometidos a las leyes del estado. Cada individuo estará obligado en dos aspectos, uno como miembro del soberano para los particulares y otro como miembro del estado para el soberano.

La dualidad del particular la ejemplifica Rousseau en que por un lado es parte del soberano al integrar la voluntad general y por el otro es súbdito del soberano por lo que tendrá que acatar las leyes que de este emanen. Y si bien se puede obligar a todos los súbditos a obedecer al soberano, por así haberlo decidido ellos mismos, en cambio no puede haber ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el propio contrato social.

El pueblo como cuerpo político o soberano de acuerdo a la visión del pensador de origen suizo jamás podría obligarse ni aún respecto a otro, como sería el someterse a otro soberano ya que “violiar el acto en virtud del cual existe, sería anonadarse, y la nada no produce ningún efecto” (18).

Por otra parte, según Rousseau, el poder soberano no tiene necesidad de ofrecer garantías a los súbditos pues considera imposible que el cuerpo vaya a querer perjudicar a sus miembros. De esta forma intenta superar el absolutismo o poder total del soberano propuesto por Hobbes, pero también abre la posibilidad de que el pueblo constituido en asamblea se pueda a su vez convertir en una tiranía, como ha sucedido en algunas etapas de la historia humana.

El talante autoritario del soberano no deja de reflejarse en la aseveración del ginebrino de que a quien rehúse obedecer la voluntad se le obligará por parte de todo el cuerpo, lo cual desde su punto de vista significaría que se “le obligaría a ser libre” pues tal es la condición del ciudadano al entregarse a la patria pues se libera de toda dependencia personal. Además al transitar el hombre del estado de naturaleza al estado civil sustituirá el instinto con la justicia por lo

que sus actos tendrán una moralidad que antes no tenían al reemplazar el deber al impulso físico y el derecho al apetito.

Rousseau afirma que el hombre si bien pierde su libertad natural con el contrato social, en cambio lo que gana es la libertad civil y la propiedad. A la libertad civil se le agregaría la libertad moral, la única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí mismo, pues el impulso del apetito es esclavitud mientras que la obediencia a la ley que uno se ha impuesto es libertad.

Otro de los aspectos polémicos del contrato social es que el estado sea dueño de todos los bienes de sus miembros ya para el filósofo la propiedad pública de hecho es más fuerte e irrevocable, sin ser por ello más legítima. Indica que el derecho del primer ocupante no llega a ser un verdadero derecho hasta después de que se establezca el derecho de propiedad. Sentencia que respetamos lo ajeno no tanto porque es de otros sino porque no es nuestro.

Rousseau concluye su capítulo sobre el soberano (y anticipadamente lo tratado en todo su libro) con la observación de que en lugar de destruir la igualdad natural el pacto fundamental la sustituye por una igualdad moral y legítima que supera la desigualdad física natural de los hombres, los que “pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, se hacen iguales por convención y por derecho” (24). Para el filósofo la soberanía es inalienable e indivisible pues la voluntad es general o no lo es y como el soberano es un ente colectivo solo puede ser representado por sí mismo.

Ahora bien, señala, los políticos al no poder dividirla en su principio lo hacen en su objeto, en fuerza y voluntad que corresponden al poder legislativo y al poder ejecutivo así como en poder de tratar con el extranjero, al cual llamaba Locke poder federativo. Por consiguiente, Rousseau afirma que tales divisiones hacen del soberano “un ser quimérico, formado de diversas partes reunidas lo mismo que si formasen un hombre con varios cuerpos”. Ejemplifica que es parecido a lo que hacen los charlatanes en Japón, los cuales “despedazan un niño en presencia de los espectadores, y arrojando después en el aire todos sus miembros el uno después del otro, hacen caer al niño vivo y unido enteramente” (27).

La voluntad general para ser verdadera debe serlo tanto en su

objeto del mismo modo que en su esencia o sea que debe salir de todos para aplicarse a todos. Recalca el pensador que el pacto social establece tal igualdad que todos están obligados bajo las mismas condiciones y por ello deben disfrutar de los mismos derechos. Reitera que todo acto de soberanía es un acto auténtico de la voluntad general por lo que obligará a favorecer igualmente a todos los ciudadanos.

Rousseau considera que un acto de soberanía no es una convención del superior con el inferior, como lo había precisado Hobbes, sino una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros y es legítima porque tiene como base el contrato social por lo que es equitativa al ser común a todos, útil porque solo tiene como objeto el bien común y sólida al contar con las garantías de la fuerza pública y del supremo poder.

Con el propósito de deslindar su contrato social del propuesto por Hobbes señala como falso que haya alguna renuncia verdadera por parte de los particulares, agregando que su situación es preferible a la que tenían antes pues en lugar de una enajenación logran un cambio ventajoso al pasar de un modo de vida incierto a otro con mayor seguridad bajo un derecho que la unión social hace “invencible”. La vida que consagra el ciudadano al estado estará protegida por éste por lo que al exponerla en defensa de su patria solo le devuelve lo que ha recibido del mismo. Con fervor patriótico asevera el filósofo que, cuando el Príncipe arenga a que el ciudadano muera por el estado, lo debe hacer pues solo bajo esta condición ha vivido con seguridad “y su vida ya no es un beneficio de la naturaleza, sino también un don del estado” (36).

Juan Jacobo Rousseau afirma que el fin de todo objeto de legislación se debe reducir a dos objetos: la libertad y la igualdad. La primera porque toda sujeción particular es una fuerza que se le quita al cuerpo del estado y la igualdad porque sin ella no hay libertad. La igualdad consiste en que el poder esté exento de toda violencia y se ejerza de acuerdo con las leyes. En cuanto a la riqueza la igualdad consistiría en que “ningún ciudadano sea tan opulento que pueda comprar a otro, ninguno tan pobre que se vea precisado a venderse”.

No deja de aceptar que dicha igualdad podría ser considerada como una quimera especulativa (que después seguirían los revolu-

cionarios franceses), la cual objeta argumentando que por la misma razón que la fuerza de las cosas se inclina a destruir la igualdad “es necesario que la fuerza de la legislación tienda siempre a mantenerla” (56). Rousseau agrega que los objetos generales de toda institución deben modificarse en cada país según las relaciones que nacen por su situación local y por el carácter de los habitantes, coincidiendo con el enfoque geopolítico de Montesquieu, al cual le reconoce que “ha demostrado con una multitud de ejemplos el arte con que el legislador dirige la institución hacia uno de estos objetos” (57).

Rousseau no deja de exponer cuáles son las formas de gobierno como antes lo hicieran sus antecesores contractualistas. Así da el nombre de democracia a la forma en la cual el soberano encomienda como magistrados a todo el pueblo o a la mayor parte, de tal manera que haya más ciudadanos magistrados que ciudadanos comunes. La aristocracia es cuando el soberano coloca al gobierno en un pequeño número de ciudadanos por lo que habrá más ciudadanos particulares que magistrados. También incluye a la monarquía, a la que considera la más común, la cual consiste en que se concentre todo el gobierno en un solo magistrado del cual todos los demás reciben el poder.

El filósofo político critica que en todos los tiempos se ha dado la disputa sobre cuál debería ser la mejor forma de gobierno “sin considerar que cada una de ellas es la mejor en algunos casos y la peor en otros” (71), con lo cual coincide de cierta manera con Hobbes y Montesquieu. Así señala que si en los distintos estados el número de magistrados está en razón inversa al de los ciudadanos, entonces el gobierno democrático convendría a los estados pequeños, el aristocrático a los medianos y el monárquico a los grandes. Rousseau afirma que si hubiera un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente, señalando que “un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”. Apoya en cambio la tesis platónica de que los sabios gobiernen a la muchedumbre “siempre que haya la seguridad de que la gobernarán según el proyecto de ésta, y no según el suyo” (76), como lo recomendara en su momento Aristóteles.



LA INSOCIABLE SOCIABILIDAD DEL HOMBRE: KANT

Immanuel Kant considera que el medio que utiliza la naturaleza para lograr el desarrollo de sus disposiciones es el antagonismo en la sociedad hasta que éste se convierte en la causa de un orden legal. Explica que entiende por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, o sea su inclinación por una parte a formar una sociedad y por otra la resistencia constante que amenaza con disolverla. Tal disposición reside en la naturaleza humana por lo que el hombre así como tiene inclinación a ser parte de la sociedad también tiende al aislamiento porque tiene resistencia de sus congéneres cuando pretende aplicar la cualidad social de hacer todo lo que le plazca y a no tolerar esta facultad en los demás. Tal resistencia la califica de positiva pues despierta las fuerzas del hombre y lo lleva a superar su inclinación a la pereza por lo que trata de lograr una posición entre sus congéneres, la cual no puede soportar pero tampoco prescindir de ella.

El filósofo alemán infiere ante esta contradictoria condición humana que “el mayor problema del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una sociedad civil que administre el derecho en general” (Kant, *Filosofía de la historia* 48). La tarea suprema que le ha asignado la naturaleza a la especie humana es crear una sociedad en que estén unidas la libertad bajo leyes exteriores con una constitución civil justa. Será la necesidad la que obliga al hombre a entrar en este estado de coerción al no poder los hombres convivir en un estado salvaje de libertad. La cultura, el arte y el orden social son para él frutos de la insociabilidad humana, la que tiene que disciplinar y desarrollar por completo los gérmenes de la naturaleza.

Kant afirma que el hombre es un animal que al vivir con sus congéneres requiere de un señor ya que abusa de su libertad pues, aunque como ente racional desea una ley que limite la libertad de todos, su inclinación animal egoísta lo inclina a no respetarla. Por consiguiente el hombre requiere de un señor que le obligue a obedecer una voluntad válida para todos.

Se pregunta Kant de dónde se escoge tal señor y se contesta que de la misma especie humana, más tal señor a su vez necesitará otro señor pues también es un animal. El problema consiste en encontrar a

un señor justo, ya sea que se le busque en una persona o en un grupo de personas. Por lo tanto considera esta tarea como la más difícil de todas, contemplando su solución perfecta como imposible pues “con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho” (51). Añade que la idea impuesta por la naturaleza de lograr una constitución posible requerirá de una vasta experiencia histórica y sobre todo de una buena voluntad que la acepte, por lo que considera que sería difícil que coincidan estos factores y si lo hacen sería tarde después de continuos intentos.

El pensador germano señala que el problema de instituir una constitución civil perfecta dependerá a su vez del problema de la legal relación exterior entre los estados. Al igual que las personas opina que los estados se encuentran en “una desembarazada libertad” y por lo tanto cada uno de ellos espera de los otros el mismo mal que obligó a los individuos a formar parte de una sociedad civil legal.

Ahora bien, el poder escapar del estado sin ley y entrar a una unión de naciones solo lo podría lograr un estado (por muy pequeño que sea) al pertenecer a una gran federación de naciones. Kant la considera como la única salida ineludible de la necesidad en que se colocan mutuamente los hombres y los estados para dejar su “brutal libertad” y buscar la seguridad en una constitución legal. Asevera que tal idea es la única salida ineludible aunque parezca una “divagación calenturienta” y “haya sido tomada a chacota, como tal, en un Abate de St. Pierre y en Rousseau” (53). Tal medida forzará a los estados a tomar la misma resolución tomada por los hombres: dejar la libertad brutal y buscar la seguridad en una constitución legal.

El filósofo considera que la libertad bárbara de los estados los lleva a las devastaciones propias de la guerra que solo podrán ser superadas cuando se forme un estado civil mundial o cosmopolita. Antes de darse el último paso, el de la constitución de una liga de naciones, afirma que la humanidad padecerá los peores males bajo la engañosa apariencia de bienestar por lo que considera que “no estaba equivocado Rousseau al preferir el estado de los salvajes si se olvida la última etapa que nuestra especie tiene todavía que remontar”. Agrega que la ciencia y el arte nos ha hecho “cultos en alto grado”, civilizados, pero “para que nos podamos considerar como moralizados falta mucho todavía” (56).

Kant admite que los mayores males para los pueblos civilizados se derivan de la guerra, no tanto de la presente o la pasada sino de la futura para la cual las naciones multiplican sus armas y ejércitos. Asevera que la guerra sigue siendo un medio ineludible debido al nivel cultural de la humanidad y solo después de haber logrado una cultura completa “podría ser saludable, y hasta posible, una paz perpetua” (86).

El logro de una paz permanente será el propósito del siguiente ensayo político de Kant titulado precisamente *La paz perpetua*. Esta breve y trascendental obra la redactó el filósofo alemán después del tratado de paz celebrado en Basilea en 1795. Propone una serie de condiciones para lograr la paz y erradicar la guerra entre las naciones, lo cual se lograría aplicando los tres artículos definitivos que define en su tratado: 1) la constitución en todo estado debe ser republicana, 2) el derecho de gentes debe fundarse en una federación de estados y, 3) el derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad.

La enseñanza política de Kant de acuerdo a Pierre Hassner se puede considerar como “una doctrina del estado basada en el derecho (*Rechtstaat*) y en la paz eterna” (Leo Strauss y Joseph Cropsey 549). La paz perpetua será el bien político supremo kantiano y *de facto* el perseguido por los contractualistas para conservar la vida y la propiedad.

El contractualismo es una propuesta moderna basada en los derechos naturales así como en la capacidad del hombre para crear una sociedad civil por medio de la cual el hombre pueda superar el estado natural y vivir bajo el resguardo de un estado. Con sus lógicas limitantes de acuerdo a la época, es sin lugar a dudas un gran avance político pues basa en las facultades racionales humanas lo que antes subordinaba a la naturaleza o a la divinidad. El ser humano según esta corriente filosófica va a adquirir la responsabilidad de plantear sus fines y medios con libertad e igualdad, por lo cual se pueden considerar sus propuestas como positivas aportaciones para la filosofía política contemporánea.

OBRAS CONSULTADAS

- Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfranco. *Diccionario de política*. Siglo veintiuno editores, México, 1998.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- . *La paz perpetua*. Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1963.
- Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. Editorial Linotipo, Bogotá, 1979.
- Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.). *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

## HERMANN COHEN: HACIA UNA (ÉTICA) POLÍTICA DESDE EL PROFETISMO

José L. Evangelista-Ávila

*Los profetas no eran filósofos, pero sí políticos [...] Reconocieron todavía otro problema en el Estado, además del internacional: que la división en pobres y ricos era el gravísimo peligro que amenazaba la estabilidad del Estado. “El pobre se volvió para ellos el símbolo del sufrimiento humano”.*

Hermann Cohen

### I. INTRODUCCIÓN. OLVIDO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA, OLVIDO DE COHEN

A mediados del siglo XX, Leo Strauss señaló cómo “[...] la filosofía política está en decadencia o, quizá, en estado de putrefacción si es que no ha desaparecido por completo” (*¿Qué es filosofía política?* 21).<sup>1</sup> Para sustentar su señalamiento, comparó la producción entre los representantes de las filosofías en boga y la destinada a la filosofía política. El autor encontró que la última se encontraba en notoria desventaja.

Acorde a los parámetros de Strauss, las últimas décadas apuntan a un remontar de la filosofía política que atestiguará quien asome a la producción académica al respecto. Sin embargo, todavía en referencia a aquella comparación, el autor referido como baluarte de la filosofía política, permanece velado. Hermann Cohen poco ha logrado posicionarse, en la filosofía política y en la historia de la filosofía en general. Al menos de manera directa, pues su influencia permea en

1. Según el “Prólogo” de la obra, la primera versión publicada data de abril de 1955, mientras que su origen remite a una serie de lecturas impartidas por el autor entre diciembre de 1954 y enero de 1955 en la Universidad hebrea de Jerusalén.

diversos autores de primer orden (a través de Rosenzweig, su presencia ha transitado las sendas abiertas en ética a partir de Levinas y en política por la línea benjamineana, por mencionar dos vertientes). En el caso específico de la lengua española, sus planteamientos quedan en el resguardo de referencias que, en su mayoría, pretenden remitir a algún grado de erudición antes que al análisis.

Sin pretender una reivindicación definitiva de Hermann Cohen como filósofo político en lengua española, sí es preciso declarar un afán por traerlo al diálogo académico tras un olvido significativo. Para ello, en el presente se intentará atravesar la propuesta de Cohen por algunas notas tomadas de Hannah Arendt a modo de criterio de demarcación de la filosofía política de las últimas décadas. Más que una atención directa al trabajo de la autora, se remitirá solo a uno de sus ensayos (“La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”) como base para ubicar la propuesta de Cohen. En este sentido, se atenderán de manera sucinta diversos puntos de la obra del autor para atravesar de la identidad a un apuntar al cosmopolitismo, todo ello a través de una concepción que aproximará la propuesta del autor a la reflexión ética-política.

Como última nota, Hermann Cohen será abordado principalmente a partir de su obra *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*.

## II. POLÍTICA E IDENTIDAD

Casi en paralelo al señalamiento de Leo Strauss, Hannah Arendt brindó su conferencia “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”. En este trabajo, leído originalmente en 1954 en la Asociación Americana de Ciencias Políticas, la autora dio cuenta de otro panorama, uno inscrito en el interés filosófico por el pensamiento político cuyos referentes, situados en la posguerra, excluyen la consideración de Hermann Cohen (muerto en 1918).

En su trabajo, Arendt realizó una panorámica crítica sobre el interés político de diversos autores y corrientes, destacando dos rasgos que han cifrado tanto la situación de su tiempo como la tradición

filosófica: 1) El desentendimiento filosófico por la reflexión política, a la cual se considera como una reflexión, en el mejor de los casos, de segundo orden y se llega como resultado de la incertidumbre por el que hacer filosófico y la vida de sus autores;<sup>2</sup> 2) El reconocimiento del quehacer filosófico en la política es sumido en la inseguridad que concluye, en especial en el caso existencialista, en un intento “de escapar de la filosofía a la política” (“La preocupación...” 527).

Ambos casos apuntan a la preocupación de la filosofía por sí (y por sus creadores) en diversas notas: afirmar la soledad del pensamiento en la incertidumbre por la seguridad propia o el escape a una práctica para la salvación individual. Levinas (*Totalidad e infinito* 68) ha planteado el carácter egológico de la filosofía, de modo que no resultará problemático señalar una extensión de la misma al considerar a la política y la filosofía política como otras formas, acaso más puntuales, de egología.

Bajo estos señalamientos y con la nota de la historicidad, la autora alzó su crítica a las aproximaciones filosóficas signadas por un renacimiento del tomismo y el existencialismo, para luego insistir en la construcción de posibilidades o, como indicará en su toma de distancia del vocabulario de las filosofías de la existencia, “prerrequisitos” (Arendt, “La preocupación por la política...” 537 y ss.), que permitan a una nueva forma de comprender la filosofía política con miras a una “auténtica filosofía política” (538).

En cualquier caso, aunque Arendt aboga por la reflexión política, la sitúa en su relación con la filosofía con cierto grado de contradicción, pues: “Pertenece a la naturaleza de la filosofía el ocuparse del hombre en singular, mientras que la política no podría siquiera concebirse si no fuera porque los hombres existen en plural” (535) o, en líneas suprimidas, pero presentes en una versión anterior del texto, “[...] todos los problemas de la filosofía política comienzan donde la filosofía tradicional, con su concepto del hombre en singular, se detiene” (535; en una nota al pie).

2. Declaró la autora: “[...] el puro horror de los acontecimientos políticos contemporáneos, junto con las aún más horribles eventualidades que puede depararnos el futuro, se halla detrás de todas las filosofías a que hemos aludido” (“La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” 537; en *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*).

La preocupación política de los filósofos, tanto como las preguntas y respuestas que Arendt sintetiza en su trabajo, pueden signarse por una nota que resulta propia, ya no de la filosofía política en cuanto lo es de la filosofía en general: la filosofía se constituye como una filosofía de la identidad. No obstante, también es preciso reconocer que la consideración de la autora sobre la filosofía centrada en la identidad es una perspectiva que niega la propuesta de otros autores quienes comenzaban a plantear una alternativa a este modo de hacer filosofía.

Con independencia de las adhesiones teóricas arendtianas, el desentendimiento de la política es otra expresión del desentendimiento del otro propio de la tradición filosófica. En estos “olvidos” podemos cifrar “la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la *polis* y hacia la esfera de los asuntos humanos en su totalidad” (525). Señalemos cómo esa búsqueda de protección y libramiento de los asuntos humanos para dedicarse a la actividad filosófica es reflejo de la protección y libramiento de los otros que supone una identidad, no sólo idéntica a sí misma, sino en una censura explícita a los otros que, como la política, resultan excluidos y adjetivados como hostiles. En la reflexión política resultante podemos ubicar cómo la *polis* deviene una forma de identidad ampliada de los ciudadanos o, por el contrario, los ciudadanos como extensión de la identidad de la *polis* y, en última instancia, del cosmos. Estos rasgos auxilian a explicar la subordinación aristotélica de la ética a la política.

Arendt también nos recuerda cómo el origen de la filosofía política se mantiene ligado a una identidad vulnerada y violentada que se pone a la defensiva contra aquello allende sus fronteras.<sup>3</sup> Para extender esta línea hemos de considerar cómo a la constitución de la filosofía política le va, junto a su identidad y en la medida que se alza, la constitución de una topografía de la violencia: al atravesar las fronteras de la *polis* se encuentran los bárbaros y la Gorgona; fuera de la identidad está la violencia del otro; y, en la exterioridad de la filosofía, la cicuta. En el entrecruce de la triada de filosofía-política, identidad y topografía de la violencia se consolida una tradición de

3. En palabras de la autora: “El acontecimiento que inauguró nuestra tradición de pensamiento político fue el juicio y la muerte de Sócrates, la condena del filósofo por parte de la *polis*” (515).



pensamiento político igualmente violento en sus raíces, constitución y frutos, violencia que suele concretarse frente al otro.

### III. UN ANTECEDENTE (¿DIALÓGICO?) A LA LECTURA POLÍTICA DE COHEN.

En la lectura de Arendt, la propuesta de Jaspers posee un lugar especial por su énfasis en la comunicación, pues declara “hasta donde yo sé, Jaspers es el único filósofo que ha protestado contra la soledad” (533). Rasgo esencial para plantear la posibilidad política y su reflexión, pues supone la pluralidad que la tradición filosófica ha negado.

La propuesta de Cohen, en su toma de distancia de la filosofía kantiana, presenta la inclusión de la pluralidad, del otro y de una “protesta contra la soledad” de retomar las palabras de la autora. Esta confrontación con lo que autores posteriores señalarán como totalidad, aparece en el tránsito y vínculos de la ética con la política de Cohen que aquí intentaremos señalar, incluso si el neokantiano no logró apreciar del todo la importancia de esta inclusión. La veta de esta confrontación es la cimiento judía del autor pues, como reconocerá su discípulo Franz Rosenzweig, “nosotros [en la tradición judía] sabemos que la esencia de la verdad es estar partida” (*La estrella de la redención* 486).

La última etapa del pensamiento de Cohen expresa sin recelo sus influencias judías más que el (neo)kantismo por el cual se le suele ubicar en tanto representante de la Escuela de Marburgo. Los conceptos de religión y correlación son uno de los puntos de transición entre ambas pautas, pues expresan, por encima de las orientaciones de la consciencia kantianas, el vínculo entre las mismas y con aquello que excede la consciencia, es decir, el otro y Dios, sentido en el cual Reyes Mate indicó:

El neokantismo no se fijaba en el nada despreciable detalle de que antes de que la razón los engendrara como objetos de conocimiento, ya estaban allí. O, mejor, sólo podían ser alumbrados racionalmente porque ya estaban allí  *fácticamente*. Ahora sí, ahora Cohen da un

salto hacia atrás, hacia el origen y en el lugar de apostarse en los alrededores de la razón lo hace en los del ser. Y en vez de obsesionarse con las “condiciones de posibilidad del conocimiento”, santo y seña del idealismo trascendental, se pone a la escucha de las realidades pre-reflexivas. Además de lo que el hombre diga o se invente sobre el hombre o sobre Dios o sobre la naturaleza, bueno es escuchar lo que ese Dios diga sobre el hombre; lo que la naturaleza, sobre sí y sobre el hombre, sobre el mundo y Dios. Esa es la *correlación* (“Presentación” XVI [cursivas en el original]).

Al (re)considerar estas “realidades pre-reflexivas”, Cohen supone una relectura de la filosofía. Así, tanto como en Kant las exigencias surgidas y expuestas por la voluntad involucran una relectura de las exigencias de la razón pura, según se aprecia en el tránsito entre sus dos primeras críticas, en Cohen, tras el análisis sobre sí del sujeto, resta considerar una relectura de las exigencias venidas de esas “realidades pre-reflexivas”. La razón práctica no ha de dar cuenta sólo de la aspiración al bien (lo que en Cohen tiende al misticismo) y la voluntad pura, desentendida del otro, sino de la generación de las condiciones que permitan un actuar incluyente. La correlación da cuenta de las estructuras que permitan asumir la presencia del otro, no sólo de sí, y con ello permite reconsiderar el matiz ético de un pensamiento político o, a la inversa, la nota ética de un pensamiento político.

Sin considerarse una nueva orientación de la consciencia, el concepto de religión, subordinado a la ética, involucra una peculiaridad en la correlación (Cohen, *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía* 18). Para Cohen, mientras la reflexión se encuentre limitada al quehacer del sujeto consigo mismo y las condiciones de una “metafísica de las costumbres” al modo kantiano, presentará una “deficiencia radical, congénita a la concepción ética del ser humano” (*La religión de la razón* 10), pues “este método fracasa, no puede sino fracasar, ante el nuevo problema que plantea el Tú, mientras que, por otra parte, el concepto de individuo exige este Tú” (12). Profundizar en lo anterior nos permitiría proponer a Cohen como un antecedente del pensamiento dialógico que cobrará vigor a partir de Martín Buber y Emmanuel Levinas en el siglo XX, sin embargo, interesa

aquí señalar la tendencia de su propuesta habrá de derivar hacia una vertiente política, como se verá a partir de su defensa del profetismo y su crítica al panteísmo.

Si bien Arendt plantea que el “diálogo puro se halla más cerca de la experiencia originaria del pensar [...] Por el mismo motivo, contiene menos experiencia específicamente política que casi cualquier otra relación de nuestra vida cotidiana ordinaria” (534), su percepción se limita por la consideración misma de esa “experiencia originaria del pensar”. Con ella soslaya la posibilidad del tiempo (Rosenzweig), de la relación ética (Levinas) y la atención a la (condición de) pobreza que supone Cohen. Con ello, la autora hace retornar al sujeto (a la subjetividad) sobre una discursividad capaz de englobar a los involucrados y, en el supuesto “encuentro personal entre un Yo y un Tú” (534), extrae a los interlocutores del tiempo, de la ética y del sufrimiento como condiciones de su proceso de subjetivación que abrirían la posibilidad política; remite, de este modo, al pensar según ha propuesto su maestro alemán y, con ello, a la tradición griega de la identidad que le impide concebir la política con un quehacer filosófico cifrado y reducido por la identidad, el temor y la búsqueda de seguridad.

Indiquemos, así sea de paso, que una filosofía de la identidad tiende, como parece obvio, a la búsqueda de una identidad y un primer principio, origen único, ἀρχή, pero también, sin ser ya tan claro, a vincularse, cuando no en hacerse dependiente, del temor a perder esa conquista. En el último rasgo, la filosofía de la identidad depende de la reflexión sobre la muerte (propia), mientras que la filosofía política, como una extensión de ese temor y en dependencia con la muerte, se hace deudora de una reflexión sobre la guerra civil como ruptura de esta “identidad ampliada”. Cohen toma distancia de este pensar, pues una filosofía o actividad que cifre en la muerte su horizonte de sentido o la centralidad de su proceder, linda con el misticismo. En palabras del autor:

[...] la pobreza, no la muerte, es la que constituye el auténtico enigma de la vida humana. El auténtico, porque su solución exige veracidad y porque sólo es comprensible desde la veracidad, mientras que la muerte es un enigma que sólo la mística puede resolver. Pero

la mística carecería de veracidad, aun en el caso de que contuviera verdad (*La religión...* 103).

Más que un mero exordio por el pensamiento del otro, es preciso abordar su posibilidad pues, como ha señalado Arendt, considerar al otro es lo que permite la posibilidad de una reflexión política que no sea un agregado secundario de la reflexión. En ese sentido, tanto como la identidad se torna problemática, también una alteridad radical lo hace al plantear el problema de la comparación necesaria del otro frente al tercero, propio de la política, según el planteamiento levinasiano. De presentarse, la reflexión política se encontrará en el linde de una apertura al otro, oquedad propia, que ubicaría la posibilidad del otro en el individuo, no obstante, sin atentar contra su alteridad.<sup>4</sup> En el caso de Cohen, la constitución de la subjetividad del individuo atraviesa por el reconocimiento del otro, no obstante, toma distancia de la mera identidad en su crítica a la extensión de sí que ha mediado a la tradición filosófica. De ahí la importancia de atender a las condiciones de pobreza del otro, signo del acceso al otro y de la condición propia, de índole ética y política.

#### LA CRÍTICA ÉTICA (¿POLÍTICA?) AL PANTEÍSMO-COMPASIÓN

Cohen crítica al panteísmo y su vínculo con la compasión. Sea en general, como en su vínculo con la compasión, remite a la *Stoa*, a Spinoza y Schopenhauer en quienes encuentra la compasión como una extensión del sujeto en tanto expresión de un panteísmo subyacente,

4. Jean-Luc Nancy plantea el ser-con como una alternativa asentada en la propuesta heideggeriana, pues “el ser-con (el *Mitsein*, el *Miteinandersein* y el *Mitda-sein*) Heidegger lo declara con total claridad esencial a la constitución del *Dasein* mismo. Sobre esta base, debería quedar absolutamente claro que el *Dasein*, igual que no es «el hombre» ni «el sujeto», tampoco es «uno», único y aislado, sino siempre y solamente el uno, cada uno, del uno-con-otro” (*Ser singular plural* 42) y “hubo en el Heidegger de *Ser y tiempo* la idea de que el ser-con es absolutamente primordial. Que no hay ser y después ser-con. Sin embargo, esa es la idea que menos elaboró. Y ahí está toda su evolución política” (*La verdad de la democracia* 86).

centrada en el sujeto, sin consideración del otro como *otro*. Deslindada de su valor social, la compasión concluye para la *Stoa* en la *apathía* (106), en Spinoza en un vínculo indisoluble con la envidia (107) o, como se revela con especial énfasis en Schopenhauer, “la compasión tiene por misión revelarme que en realidad el otro soy yo mismo. Por lo tanto, al tener compasión con el otro, más bien la tengo sólo conmigo mismo” (108).<sup>5</sup> Más que al descubrimiento del prójimo, estas concepciones lo ocultan bajo un manto metafísico: “sólo la ignorancia, guiada por una metafísica errónea [...] degrada la compasión a mero reflejo” (14).

La compasión ajena al panteísmo, en tanto descubre al prójimo, descubre en igual medida al yo, ambos en su dimensión social, atados a la pobreza y a las condiciones que han dado lugar a ellas, aunque de ellas ha de hacerse responsable el yo. Cohen escribió:

[...] me he vuelto para mí mismo el verdadero arquetipo de la fragilidad humana. Ya no volveré a sucumbir a la fatídica idea de que el Tú sufre por sus pecados, idea que embotaría irremediamente mi propia compasión; ahora estoy imbuido de la idea de que no conoceré ninguna maldad humana tan profunda ni claramente como la mía propia (17).

Con lo anterior, Cohen plantea dos rasgos significativos, por una parte, la separación de la utilidad del sufrimiento del otro, por la otra la centralidad en la responsabilidad propia y su significación como principio de acción. En ambos casos, el sufrimiento deviene un principio de acción. En este punto, la centralidad de una reflexión filosófica se encuentra mediada por la consciencia del mal, no la muerte sino “por aquel otro sentido del mal que representa la *pobreza*. *La pobreza es la principal representante de la desgracia humana*” (103).

La pobreza, remitida a las condiciones que la generan, supone la inclusión de una multiplicidad concreta, situada en las circunstancias específicas que han de atenderse. Al señalar la negativa “a sucum-

5. En *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Reyes Mate sigue a Cohen en el abono a estas críticas (223 y ss.)

bir a la fatídica idea de que el Tú sufre por sus pecados” y que “no conoceré ninguna maldad humana tan profunda ni tan claramente como la mía propia”, hay una negativa a una teodicea que justifique el padecer del otro y un llamado a la responsabilidad del yo en la generación de las condiciones de pobreza. En el conocimiento de la maldad propia y su colaboración en la producción de las condiciones por las cuales sufre el otro, se explicita el vínculo de la ética-política de la propuesta coheniana.

Las líneas que preceden a la cita previa, séanos permitido recuperarlas pese a su extensión, ponen de manifiesto el punto en el cual Cohen toma distancia de la tradición filosófica:

[...] *la muerte* es un mal metafísico, y que los místicos cavilen sobre su causa o posible derrota. Este no es un tema para moralistas y, por tanto, tampoco para la verdadera religiosidad. Otra cosa ocurre con la *enfermedad*, pues esta pertenece al capítulo de la cuestión social. Pues la prosperidad o la adversidad social son las que se relacionan prácticamente con la diferencia ética. Como ésta no es indiferente, así tampoco pueden ser indiferentes la prosperidad o la adversidad social.

Y ésta es la gran proeza del profetismo y en ella se manifiesta su íntima correlación con la moral auténtica: que no se entrega a especulaciones sobre el sentido de la vida ante el enigma de la muerte, sino que hace pasar a un segundo plano toda la problemática de la muerte y por tanto también de la *otra vida*, cuyo significado ético no se le oculta en absoluto, para poner en el primero aquel sentido de la vida que es cuestionado por aquel otro sentido del mal que representa la *pobreza*. *La pobreza es la principal representante de la desgracia humana* (103)

La representación teórica más honesta de la tradición filosófica vinculada a la identidad y permeada en su trasfondo por la unión mística entre lo humano y lo divino es el panteísmo. Fruto de este modo de pensar, surge “la equivalencia entre conocimiento teórico y ético [...] y tampoco reconoce la diferencia que existe entre acción y mero conocimiento” (84). El impulso del Yo no ha de dirigirse a la

unión mística con Dios cuya expresión sería la ascética religiosa o del sabio, sino que ese impulso, amor, ha de convertirse en principio de acción frente a la (condición de) pobreza del Tú.

Abordar la política es, para Cohen, abordar el profetismo. “La literatura nacional [judía] comienza con la *historia* nacional y con los mitos y sagas que la rodean. Y la historia se convierte gradualmente en *política*. El profetismo lleva a cabo este proceso de transformación” pues, asegura líneas más adelante, “el profetismo es la *patria natural* de la política” y, pregunta de modo retórico, “¿En qué consiste lo propio del profetismo? En la indisolubilidad de religión y política” (19).

Ahora bien, ¿dónde se ubica lo distintivo del profetismo? Líneas arriba se ha indicado la oposición de Cohen a una teodicea que justifique el sufrimiento del otro y el convertir el amor a Dios en un principio de acción para transformar las condiciones de pobreza, en este sentido, el autor plantea cómo “lo *peculiar* del profetismo” (101-102) y su “superioridad moral” proceden de la forma en que concibe el bien, el mal y su conexión con la moral. La tradición filosófica a que remite supone una autonomía entre el mal y la moral, un aislamiento que produce una ética en la cual el sujeto atiende a los actos propios, es decir, de la buena voluntad (propia) sin considerar antes las condiciones del otro.

Antes que la diferencia entre el bien y el mal centrada en el plano subjetivo o la muerte, el profetismo atiende esta diferencia “completa y exclusivamente en función de las contradicciones sociales que desquician el equilibrio de la sociedad” (102). Bien y mal son ubicados en la “diferencia social”, por lo cual la acción moral se encontrará en un plano ético, encaminado a la modificación de las condiciones de pobreza del otro, antes que en la conformación de sí. La ética, como será también con la política, ya no puede “significa[r] aquí [...] el sentido que la palabra tenía cuando hizo su aparición en las escuelas filosóficas griegas, ‘doctrina de la felicidad’” (Agamben, *La potencia del pensamiento* 268).

Ahora bien, la tendencia del profetismo a lo social y político, conducen en igual medida al Yo, al Tú comprendido como prójimo y posteriormente como extranjero o noájida, y al pecado en tanto pauta de individuación.

DEL YO AL EXTRANJERO Y NOÁJIDA: UNA SUBJETIVIDAD  
ÉTICA-POLÍTICA

Frente a la tradición filosófica, especialmente de corte moderno, Cohen realiza una inversión en la conformación de la subjetividad. Antes que el “descubrimiento” del tú como un epifenómeno posible de un yo previamente conformado, nuestro autor considera que es el encuentro con el otro lo que “me puede llevar a mí mismo también a cobrar consciencia y conciencia de mi Yo” (11). La distinción entre consciencia y conciencia es significativa. La posibilidad de la subjetividad del Yo aparece en el vínculo en que se da una respuesta ética al tú, es decir, y siguiendo las palabras de Reyes Mate, “la individuación nos viene del otro, del Tú; accedemos a la propia individualidad cuando respondemos a la pregunta que nos dirige el otro sobre su situación” (Presentación XVIII).

La correlación, como condición de posibilidad para el surgimiento del Yo a través del Tú, plantea el problema de la pluralidad que ha de superar la abstracción de la misma para conformar a los dos anteriores (Yo y Tú). Para salir de la condición abstracta, Cohen reconsidera el pecado. El sufrimiento concreto del otro le distingue de la masa amorfa de la abstracción, con lo cual el congénere comienza a convertirse en un prójimo, en un Tú al cual se da respuesta. El Yo, por su parte, comienza a devenir tal en la medida en que es capaz de responder éticamente ante el sufrimiento del otro, es decir, al reconocer sus condiciones, su pobreza, y el vínculo que le une al sostenimiento de ese padecer. En el reconocimiento del sufrimiento y pobreza del otro, como del pecado propio, la pluralidad adquiere los principios de individuación y el congénere abstracto deviene el Tú que sufre por situaciones específicas, mientras que el Yo se conforma como quien da respuesta al “otro sobre su situación” en el reconocimiento de la participación en aquello que lo aqueja. Es preciso que se adquiera la individualidad, propia y la del prójimo, en la pluralidad.

En el sufrimiento aparece la individualidad y se abre la posibilidad de una compasión ajena al egoísmo y la reducción panteísta de la identidad. En el mismo sentido, por el sufrimiento se incorpora la corporalidad en el cuidado de las condiciones y de la pobreza. “Se



descuida el alma cuando se descuidan los trabajos del cuerpo” (15), por ello:

[...] el sufrimiento también es dolor. Pero el sufrimiento del espíritu no es el dolor animal, pues el animal carece de sociabilidad [...] Sólo el sufrimiento social es sufrimiento espiritual. Todas las co-implicaciones de la consciencia, hasta las cognoscitivas, están involucradas en el sufrimiento. He aquí el gran sentido del sufrimiento social: que la conciencia cultural completa se pone en estado de compasión (104).

Entonces inicia la humanidad en lo humano, en el amor y compasión sociales que atienden a la pobreza del otro (113). Sin embargo, el descubrimiento del prójimo todavía depende de “la comunidad de sangre y tribu” (Cohen, *El prójimo* 10), por lo cual el cumplimiento a cabalidad del mandamiento se encuentra en el amor al extranjero (*cf.* *La religión de la razón...* 112; *El prójimo* 23-24, 61 y ss.; Deut., 10, 19). Solo al descubrir al prójimo en el sufrimiento del extranjero la compasión queda purificada del egoísmo y el pensamiento de misticismo. El extranjero, noájida, se convierte en “ciudadano” (*El prójimo* 46), “no era un creyente y, sin embargo, era reconocido como ser humano moral [...] que en cuanto persona moral sea considerado de igual valor que el judío” (47).

Sin el prójimo, ni la pluralidad, los caminos de la reflexión se encuentran estancados en la identidad y, con ello, la filosofía política imposibilitada en su seno mismo. “Los griegos no llegaron al concepto de prójimo. Y su filosofía clásica, su poderosa y profunda ética, no condujo a la idea de humanidad [...] Nuestra defectuosa idea de humanidad ha heredado de ellos el concepto de bárbaro” (61). En este punto, pensar la política encuentra sus límites en la filosofía de la identidad. Extender el planteamiento de Cohen, sin duda, nos permite una proximidad con la crítica arendtiana a la que hemos pasado revista.

## VI. RECONOCIMIENTO COMO ACTIVIDAD POLÍTICA

Las cautelas de Arendt frente al reconocimiento del Yo y el Tú, todavía demasiado marcadas por su formación filosófica en una filosofía de la identidad con la que busca romper en su reflexión política, no dan cuenta de las posibilidades abiertas por la propuesta de Cohen en el tránsito hacia la dimensión política en el reconocimiento del prójimo extranjero por oposición al bárbaro, como tampoco da cuenta de la acción y pluralidad que planteó el autor en dicho tránsito. En general, la autora da poca cuenta de una lectura de Hermann Cohen. Por otra parte, al indicar los cimientos desde los cuales construir una reflexión política, Arendt suma dos principios venidos de la tradición kantiana de la que, como nuestro autor, bebe su propuesta.

Arendt considera que la propuesta moral kantiana es una filosofía política por atribuir a los hombres las “facultades legisladoras y judiciales” propias del “hombre de Estado” al comprometer al hombre de buena voluntad con “la actividad legisladora” regulada por “la idea de género humano” (532), con ello, hay una condición cosmopolita de la reflexión, rasgo que para ella Kant comparte con Jaspers. Notas que la preocupación política real debe recuperarse.

La demarcación planteada por Cohen y que atraviesa del congénere al extranjero y al noájjida, pasando por el Tú y el prójimo, además de dotar al Yo de las facultades del “hombre de Estado” en la legislación propia, las direcciona hacia la acción social. Un paso más, según la propuesta kantiana, hacia la constitución cosmopolita en la medida en que se invierte no sólo en la mejora de sí y de su “buena voluntad”, sino en favor del otro. Sin embargo, Cohen parece ir más allá. Al otorgar y situar como mandato la capacidad del reconocimiento del extranjero en los individuos, les sitúa en el nivel del Estado en el plano de las relaciones con otras naciones. El ciudadano coheniano, más que el kantiano, legisla sobre sí, para sí, para el otro y no sólo en la identidad nacional, sino también hacia el plano internacional. Esta connotación no es accidental a los sujetos pues en ello les va la constitución propia de su subjetividad en una doble dirección, por la conciencia y la consciencia, por lo cual la subjetividad es también ética y política, no sólo cifrada en una identidad supuestamente epistémica.

Esta configuración de la subjetividad se amplía al Estado y encuentra en los individuos la base de la apuesta por las relaciones internacionales de los Estados a la cual tiende la lectura del profetismo de Cohen. El problema del Estado no es únicamente el internacional y, como expresó Kant, las cualidades y condiciones de los individuos han de ampliarse a las naciones. La “insociable sociabilidad” kantiana (*Idea para una historia universal en clave cosmopolita* 333) que se proyecta en los Estados atraviesa por un estadio bélico que, si atendemos a Cohen, encontraría mayores posibilidades de superación desde el reconocimiento del otro y la puesta en juego de la subjetividad propia que esto supone.

En el reconocimiento del extranjero y noájida Cohen ubica el inicio de la internacionalización de los Estados, mientras que en el combate a las condiciones que generan la pobreza encuentra la cimiento para las posibilidades de un mesianismo intrahistórico que, al modo de un ideal regulativo kantiano, sirva como guía para la generación de espacios sin pobreza ni sufrimiento.<sup>6</sup> Sin embargo, el abordaje de estos temas queda como motivo de un trabajo posterior, pues, como reza nuestro epígrafe, “además del problema internacional: [...] la división en pobres y ricos era el gravísimo peligro que amenazaba la estabilidad del Estado” (17-18). El primero, abordaje más tradicional de la filosofía política referida al Estado, propone reflexiones más habituales en la filosofía política, mientras que, en el segundo y avanzado a su tiempo, Cohen supone la posibilidad de reconsiderar la filosofía política en su matiz ético en dirección a lo que en la actualidad ubicamos la ética-política. Con ello se abre la posibilidad de presentar a Cohen en un panorama de reflexión contemporánea.

6. Sin ahondar en el mesianismo, señalemos una nota de Cohen al respecto: “[...] creemos que la idea mesiánica es la culminación, así como la piedra de toque de la religiosidad, y que la convicción religiosa significa religiosidad mesiánica. Lo que en última instancia está en juego en la cuestión social es el derecho del hombre a acceder a la auténtica cultura moral y espiritual de la humanidad” (*Mesianismo y razón* 78).

VII. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Cuando Leo Strauss considera la división de la filosofía política a partir de las soluciones clásicas y modernas, sus parámetros parecen dejar de lado a Hermann Cohen a quien ya había citado como baluarte de la filosofía política. Como tradiciones clásicas indica a aquellas propuestas que enfrentan, en su plena originalidad, el problema de la política, mientras que las modernas serán las que, aunque dependientes de las clásicas, se asuman desde una ruptura con las mismas. Las primeras parecen encontrarse identificadas, principalmente, con las fuentes griegas; mientras que las segundas provendrán de Maquiavelo y sus herederos. Señalamos, no obstante, que parece dejar de lado a Cohen por las características propias de este autor. La propuesta de Cohen resulta *sui generis* a los parámetros de Strauss. A diferencia de los intentos de solución modernos, Cohen no plantea una ruptura con la tradición, por el contrario, parece apostar por la reivindicación del profetismo judío como veta original de la reflexión política. No obstante, en este giro hacia el profetismo bíblico toma distancia de los intentos de solución clásicos griegos, no sólo por su dependencia con una tradición existente, como sería el caso de los modernos, sino por su referencia a esa fuente poco o nada atendida que es la tradición judía. En palabras de Irene Kajon, Cohen “interpreta el judaísmo y su rol en la modernidad” (*El pensamiento judío del siglo XX* 34).

La separación de la fuente religiosa de la filosófica, como si no hubiese planteamientos morales y éticos más que en la segunda, lo mismo que la separación entre moral o ética y política, ha traído beneficios bajo ciertos aspectos. No obstante, también en esa división Cohen encontró, de un lado, la fuente de prejuicios y, del otro, un manantial para la reflexión filosófica en lo que, actualmente, podríamos denominar ya no sólo como filosofía política sino como ética-política (30 y ss.). Sobre esta base, Cohen apuntó a “la falta de oposición entre la ética y la política, carácter básico de la antigua constitución israelita” (*Mesianismo y razón* 45).

Antes de finalizar, quisiera apuntar dos límites en la consideración de Cohen respecto a la teodicea. Si bien se niega a justificar el sufrimiento del otro mediante una teodicea y en ello cimienta notas

importantes para su reflexión ética y política, también es cierto que Cohen supone una teodicea en, por lo menos, dos sentidos. El primero de ellos, bastante común a la modernidad, es la vinculación entre el progreso y la realización de la historia y política, cuyo vínculo se clarifica ya en la kantiana *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* donde los pesares bélicos, al modo de la insociable sociabilidad, darán por resultado la posterior confederación de Estados. El otro sentido apunta a situar a Israel como vehículo de los sufrimientos del mundo en lo que se alcanza el mesianismo como espacio para la moral y el espíritu humano (que podría anteceder al derecho a tener derechos si asumimos el lenguaje arendtiano). Cohen asume que “Israel sufre por los idolatras en la conciencia de aquel poeta profeta, así Israel sufre hasta el día de hoy como representante de las faltas y defectos que siguen obstruyendo la realización del monoteísmo” y un “sufrimiento vicario de Israel” (207), aspectos de notoria controversia tras la Shoah y que, como señalara Arendt en el texto que hemos seguido, “su validez se mantendría en la medida en que el ‘mal radical’ [...] no había tenido lugar” (537; se ha modificado la redacción de la cita). La lectura de Cohen nos plantea cómo, a final de cuentas, “la política es para él ciertamente la política exterior, la política internacional, pero en primera línea la política social” (*La religión de la razón...* 102) con lo cual el vínculo ético no es sólo un matiz posterior y accidental, sino el núcleo de una política atravesada por la ética y una subjetividad vertida en la condición ética y moral del reconocimiento del extranjero y la lucha por generar las condiciones para eliminar la pobreza, condición *sine qua non* de todo sufrimiento.

#### OBRAS CONSULTADAS

- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento: Ensayos y conferencias*, tr. Giulio Schiavoni. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2007.
- Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Col. Esprit No. 54, tr. Agustín Serrano de Haro. Caparrós Editores, Madrid, 2005.

- Cohen, Hermann. *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*. Col. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico. No. 194, tr. José Andrés Ancona Quiroz. Anthropos, Barcelona, 2010.
- . *El prójimo*. Col. Huellas. Memoria y texto de creación. No. 6, tr. José Andrés Ancona Quiroz. Anthropos, Barcelona, 2010.
- . *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Col. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico. No. 142, tr. José Andrés Ancona Quiroz. Anthropos, Barcelona, 2004.
- . *Mesianismo y razón: Escritos judíos*. Col. Estudios y reflexiones, tr. Marcello G. Burello *et al.* Prometeo/Lilmod, Buenos Aires, 2012.
- Kajon, Irene. *El pensamiento judío del siglo XX*. Col. Estudios y reflexiones No. 14, tr. Carolina Kohan y Pablo Dreizik. Lilmod, Buenos Aires, 2007.
- Kant, Emmanuel. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, en: *Kant III*, Col. Grandes Pensadores, tr. Roberto R. Aramayo. Gredos, Barcelona, 2014.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Col. Hermeneia, No. 8, tr. Daniel R. Guillot, 6ta. ed. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.
- Mate, Reyes. *Memoria de Occidente: Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Col. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico. No. 97. Anthropos, Barcelona, 1997.
- . “Presentación”, en: Cohen, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Col. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico. No. 142, tr. José Andrés Ancona Quiroz. Anthropos, Barcelona, 2004.
- Nancy, Jean-Luc. *La verdad de la democracia*, tr. Horacio Pons. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- . *Ser singular plural*, tr. Antonio Tudela Sancho. Arena Libros, Madrid, 2006.
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Col. Hermeneia No. 43, tr. Miguel García-Baró, 2da. ed. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.
- Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía?* tr. Amado A. de la Cruz. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970.

## HEIDEGGER, LA POLÍTICA Y *LOS CUADERNOS NEGROS*

Ángel Xolocotzi Yáñez

### INTRODUCCIÓN

Uno de los primeros textos biográficos sobre Martin Heidegger fue la monografía publicada en 1973 por Walter Biemel, la cual llegaría a ser muy apreciada por el filósofo de la Selva Negra.<sup>1</sup> En la introducción a tal texto su autor indica claramente la concepción que motiva la exposición del libro: en algunos casos, conocer la vida puede dar elementos para ver el origen de la producción de una obra; sin embargo “en el caso de Martin Heidegger esta expectativa decepcionará. Aquí no será la vida mediante la cual podamos saber algo de su obra, sino que *su obra es su vida*” (Biemel, *Heidegger* 7; cursivas mías). Más adelante hace expresa la necesidad de entender la vida de Heidegger al servicio de su obra, razón por la cual cae en una burda simplificación:

Excepuando el tiempo en Marburgo de 1923 a 1928, Heidegger vivió y trabajó en Friburgo o en Todtnauberg. Los pocos viajes que realizó estuvieron al servicio de su producción y ante todo fueron viajes para conferencias. El error político de 1933 duró sólo poco tiempo, ya en 1934 dejó su cargo como rector electo (7).

Algo de verdad hay en lo señalado por Biemel, pero también demasiada generalización. Si ya el intento de tematizar la vida únicamente al servicio de la obra implica un reduccionismo inaceptable, dejar pasar por alto el hecho de que Martin Heidegger también fue hombre de carne y hueso, podría conducirnos a la creación de ídolos

1. Eso se deja ver en la carta de Martin Heidegger a Hannah Arendt en donde compara la publicación del texto de Biemel con el de Pöggeler: “Tienes razón: el libro de Biemel es valiente y excelente; muy distinto del libro de Pöggeler sobre mi ‘camino del pensar’. Ha cosechado mucha aprobación. Abre el camino de mi preguntar y lo mantiene abierto, sobre todo al final” (*Correspondencia* 226; 29 de julio de 1973).

para dos sectas antagónicas: una que valora sólo la obra y desprecia los acontecimientos vividos, y otra que destaca sólo la vida dejando de lado la obra. De aquí que para algunos, Heidegger represente toda una figura de la filosofía, mientras que para otros, cuya fama depende de la publicación de libros y panfletos en su contra, tanto él como su pensamiento merezcan ser despreciados y abandonados. Prácticamente la discusión al respecto se centra en la relación que tuvo el filósofo de Friburgo con la política, concretamente con el nacionalsocialismo.

En el fondo, la pugna remite a una serie de cuestiones que ligan su filosofía con ideología. La violencia interpretativa que aquí está en juego gira en torno a la apresurada desacreditación de la filosofía de Heidegger en términos de ideología nazi, y a la ingenua advertencia sobre el peligro que representa siquiera acercarse a su obra. Mientras que Victor Farías sospecha que cada inclinación, cada movimiento llevado a cabo por Heidegger contiene un rasgo autoritario, antisemita y antidemocrático, Julio Quesada no duda en afirmar que a los heideggerianos españoles (y quizás también los latinoamericanos) les “une lo metafísicamente idéntico: el antiamericanismo y una más o menos simulada judeofobia” (*De camino al holocausto* 19). Pero eso no es todo, de acuerdo con Emmanuel Faye, la obra de Heidegger es un peligro real porque se trata ni más ni menos que de “la destrucción de la filosofía y la erradicación del sentido humano” (*La introducción del nazismo* 527). Por ello aboga por “impedir su difusión en la filosofía y su enseñanza” (523).

Sin embargo, no deja de asombrar que esta supuesta “destrucción de la filosofía” e “historia del nazismo” haya sido una de las fuentes más prolíficas de la filosofía continental en el siglo XX y lo que va del XXI. Baste hacer un breve listado de aquellos que encontraron en Heidegger a un gran pensador, muchos de ellos judíos. De modo directo: Gadamer, Löwith, Jonas, Arendt, Anders, Strauss, Marcuse, Levinas, Zubiri, Fink, Patocka, Kaufmann, Bröcker, Weischedel, Biemel, Ritter, Astrada, Kamlah, Ulmer, Rombach, Struve. De modo indirecto Derrida, Foucault, Sartre, Rorty, Vattimo, Ricoeur, Volpi. Pero no nos dejemos sorprender por semejante lista de autores renombrados, puesto que, de acuerdo con Quesada, no se trata más que de una serie de filósofos burlados o engañados: “Empiezo a creer



que Heidegger les ha tomado el pelo a todos los que se lo han dejado tomar, yo el primero” (*De camino al holocausto* 117). Resulta harto difícil de digerir la idea de que cabezas tan agudas se hayan dejado engañar. Autores como Quesada y Faye hacen ver a Heidegger como una especie de genio maligno, cuya maldad ha convertido a la filosofía en ideología y a los filósofos en los engañados a tal grado que a través de Heidegger son “los principios del hitlerismo y del nazismo los que se introducen en las bibliotecas de filosofía de todo el mundo” (*La introducción del nazismo* 521).

### EL CASO HEIDEGGER

La remisión a Farias, Faye y Quesada muestra elementos en torno a una polémica que ha mantenido abierta la discusión entre filosofía y política a la luz de la cuestión de Heidegger y el nacionalsocialismo. Como bien se sabe, Heidegger fue rector de la Universidad de Friburgo del 21 de abril de 1933 al 28 de abril de 1934. En mayo de 1933 ingresó al partido nacionalsocialista y permaneció miembro hasta el final de la guerra. La discusión respecto de su papel como filósofo y su intervención política salió a la luz por lo menos desde 1946, al concluir la Segunda Guerra Mundial, cuando Karl Löwith publicó desde Japón un artículo en *Le temps modernes*, revista dirigida por Sartre. Ahí Löwith hablaba de “las implicaciones políticas de la filosofía existencial” de su maestro. Tales aseveraciones desataron la discusión en la cual participaron en los siguientes números de la revista tanto Alphonse de Waelhens como Eric Weil. Unos años después, en 1953, se reavivó la discusión a partir de la reseña de la lección de Heidegger “Introducción a la metafísica” que databa de 1935 y había sido redactada por el joven Habermas en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. La discusión giraba en torno a algunos renglones en donde Heidegger habla de la verdad y grandeza internas del movimiento nacionalsocialista.<sup>2</sup> Entre 1959 y 1964 se publican varios libros que

2. Una revisión actual de lo planteado por Habermas puede leerse en Demmerling, “Erneut gelesen: Heideggers *Einführung in die Metaphysik* und Jürgen Habermas’ Heidegger-Kritik von 1953”.

destacan diversos aspectos de la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo. Quizás el más relevante es la documentación presentada por Guido Schneeberger en 1962 en donde publica documentos hasta ese momento desconocidos. Eso bastó para desatar la polémica, especialmente en Francia, en donde Francois Fedier, ex alumno de Jean Beaufret, el gran amigo de Heidegger, abanderó la defensa, principalmente mediante la revista *Critique*. A pesar de varias publicaciones posteriores, quizás una de las más esperadas al respecto fue la aparición de la famosa entrevista del *Spiegel* después de la muerte de Heidegger en 1976. Unos años después, en 1983, se publica nuevamente el discurso del rectorado y se añade el texto de anotaciones del mismo Heidegger en torno a ese periodo. Eso motivará la investigación por parte del historiador Hugo Ott, quien documentará la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo en diversos artículos que finalmente serán compilados en su texto de 1988 *Heidegger, de camino a su biografía*.

Sin embargo, un año antes aparecía en Francia el texto *Heidegger y el nacionalsocialismo* del chileno Víctor Farías. Se trata de un trabajo pseudointelectual que se apoya en gran medida en lo investigado por Ott, sin darle el crédito correspondiente. La premura de su publicación era precisamente por ganar protagonismo y novedad, si bien el manuscrito de Farías estaba concluido en 1985, el material documentado surgía en su mayor parte de las investigaciones de Ott, sin darle la autoría respectiva. El libro de Farías, que en 2009 se publicó en una segunda edición ampliada, muestra más bien un camino fantasioso con múltiples conclusiones injustificadas.<sup>3</sup> El trabajo

3. Una tesis central de Heidegger es que todos nuestros comportamientos están determinados afectivamente. Siempre hay un temple que dirige el quehacer correspondiente, incluyendo la pretendida neutralidad en la investigación científica y documental. La propia narración de Farías sobre las motivaciones para realizar la investigación mencionada deja ver el carácter afectivo que permeó tal trabajo, ya que en el fondo yacía una ira contra su referencia filosófica. Farías se doctoró en Freiburg y, de acuerdo con Ott, buscó traducir algunos textos de Heidegger, quien en aquella época vivía aislado y evitaba presentaciones en público. Cuando Ott inició su investigación sobre Heidegger y publicó algo de ello, Farías se puso en contacto con él y le solicitó mayor información. Ott, ignorando el consejo de su esposa, envió a Farías material inédito. Farías apresuró su publi-

de Farías busca mostrar que en Heidegger hay un racismo espiritual que lo liga indiscutiblemente con el nacionalsocialismo y a partir del cual puede entenderse su pensamiento. En este sentido, la filosofía de Heidegger se apoya en la ideología nacionalsocialista. Evidentemente estas tesis revivieron la discusión al respecto y a lo largo de las décadas siguientes se amplía la participación de seguidores y detractores en múltiples direcciones. No sólo toman parte filósofos de la talla de Gadamer o Derrida, sino que en algunas regiones se configuran bloques más o menos delimitados a favor o en contra, como ha sido el caso de Francia. Precisamente ahí será donde a partir de 2005 se renueve la discusión con la publicación del libro de Emmanuel Faye *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. A diferencia de Farías, a Faye no le interesa tanto “estudiar el compromiso político de Martin Heidegger cuanto analizar la cuestión de los fundamentos sobre los que reposa el conjunto de su obra” (15). Eso lo llevará a señalar que la obra de Heidegger no contiene filosofía, sino que es un trabajo de divulgación de los fundamentos del nazismo (8). Por ello, señala Faye en sus conclusiones, que “una obra de esta naturaleza no puede continuar figurando en las bibliotecas de filosofía: debería ser reubicada en los fondos de historia del nazismo y del hitlerismo” (523).

Así como Farías, Faye revivió la discusión en torno a Heidegger, pero ahora a un nivel que resumía cuestiones tratadas ya en múltiples sentidos y que remitían nuevamente no sólo a la relación entre filosofía y política, sino entre la vida y la obra de los filósofos. En su conclusión, Faye resume esto de la siguiente forma: “Un autor que, tanto en sus escritos como en sus actos, destruyó toda moral, recusó

cación en 1987, en Francia para así anticiparse al libro de Ott que aparecería un año después en Alemania. El testimonio del propio Farías en torno a su interés por Heidegger lo recogió Rudolf Augstein, quien llevó a cabo la entrevista del *Spiegel* con Heidegger en 1966: “Al pedirle Heidegger [a Farías] que tradujera *Sein und Zeit* al español, Farías respondió diplomáticamente: si quiero leer a Platón, aprendo griego. Si quiero leer a Heidegger, aprendo alemán. Heidegger le alabó por la ‘profundidad’ de esta respuesta. Las lenguas románicas no tienen la capacidad de penetrar en la esencia de las cosas. Se sintió como sobre un volcán, dice Farías en la actualidad. Esta división en clases le resultó repugnante. Decidió estudiar el pasado político de Heidegger” (56). Una versión más estilizada se encuentra en González Varela (*Nazismo y política del ser* 16).

el entendimiento y la razón, arruinó a la metafísica confundiéndola con el ‘nihilismo’ y relacionó la ‘verdad del ser’ con un principio racista no merece el calificativo de ‘filósofo’”(526).

Lo que aquí resume Faye es algo problematizado a lo largo de décadas a raíz de este caso, el llamado “caso Heidegger”. Las preguntas al respecto se han dispersado con múltiples matices: ¿Cómo debe entenderse la relación entre vida y obra? ¿En dónde yace el parámetro de congruencia? ¿Todo filósofo debe ser ejemplar en su vida? ¿Hasta dónde son permisibles los límites? ¿Todo lo que el filósofo escriba o diga debe ser tomado al mismo nivel de sus planteamientos filosóficos? ¿Debe darse una diferenciación epocal al respecto? ¿Los planteamientos filosóficos determinan la vida del filósofo o la vida determina los planteamientos filosóficos? ¿Qué valor debe otorgarse a elementos históricos concretos en una filosofía determinada? ¿Acaso la filosofía es completamente independiente de los acontecimientos o está determinada por ellos? ¿Acaso hay que afirmar el inicio de *El mito de Sísifo* de Camus en su referencia a Nietzsche respecto de la predicación con el ejemplo por parte de los filósofos?<sup>4</sup> Estas y muchas preguntas más han estado en la discusión sobre Heidegger a lo largo de miles de páginas.

La gama interpretativa abarca tantas posibilidades en este caso que encontramos posturas que van desde la experiencia de un *affaire* hasta el gran error pasando por la constancia de una falta, tal como lo interpreta Lacoue-Labarthe (*La ficción de lo político* 38). Incluso había intenciones apologéticas guiadas principalmente por el hijo no biológico de Heidegger, Hermann Heidegger, que llegaban a proponer la idea de que la intervención de Heidegger representaba una especie de “resistencia espiritual” que buscaba evitar males mayores (véase González Varela, *Nazismo y política del ser* 33).

El camino de estas interpretaciones ha estado marcado principalmente por el carácter de bandos opuestos congregados más bien por cuestiones personales que científicas. Por un lado, se trataba de defender a Heidegger frente a todo ataque ignorando el papel y el

4. Así lo señala Camus: “Y si es cierto, como pretende Nietzsche, que un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se advierte la importancia de esa respuesta, puesto que va a preceder al gesto definitivo” (15).

nivel de sus compromisos; por otra, se trataba de “acabar” con Heidegger sustrayéndole incluso el sustantivo de filósofo.

Sin embargo, y apoyándome en los términos del mismo Heidegger, aquí se trata de una historia, pero se ha dado el inicio de otra. Esta nueva historia deja ver, en primer lugar, que el agrupamiento en bandos privilegiaba un lado del asunto y negaba el otro: los seguidores optaban por la obra; mientras que los detractores se atenían a la vida. El otro inicio de esta historia no pretende ser unilateral, sino compensar la vida y la obra en su intrínseca correspondencia. En segundo lugar, se trata de una lectura de carácter científico y no tanto de rabietas personales a partir de ciertas preferencias. La historia intelectual del siglo XX ha mostrado ya de sobra que no es necesario justificar el papel de Heidegger como filósofo. Basta revisar las grandes propuestas para ver ahí su huella. Sólo si se acepta la tesis de Faye, se estaría hablando de la transmisión de los fundamentos del nazismo en todas las propuestas que se apoyan en Heidegger, como Gadamer, Derrida, Foucault, Arendt, Levinas, Jonas, entre otros, y al parecer esto es absurdo. A menos que se pretenda entender a Gadamer, Levinas o Foucault de forma ajena a la tradición, como nuevos Tales de Mileto, sin tradición previa. Sin embargo, ya que estamos determinados por la historia epocal, conviene más bien reconocer tal destino y acceder a un nuevo inicio interpretativo que cuente con la documentación requerida para la tematización respectiva. En sentido estricto, esta nueva vía abre por primera vez la investigación sobre Heidegger, ya que previamente sólo se daba ésta en forma parcial.

Tal investigación ha sido posible debido principalmente a la publicación de fuentes como son los textos contenidos en la *Gesamtausgabe* y en la *Briefausgabe*. Ya desde hace varios años han salido algunas interpretaciones que de forma documentada abordan el asunto: en 2010 el texto de Zaborowski, en 2011 el texto de Grosser; a partir de 2011 la publicación de una primera crónica de la vida y obra de Heidegger por mi parte (*Heidegger y el nacionalsocialismo, Los demonios de Heidegger, Una crónica de Ser y Tiempo, Fundamento y abismo*). También ha sido central la publicación de un volumen doble sobre el tema en el *Heidegger-Jahrbuch* (2009). El gran reto de esta nueva historia se haya en erradicar aquella vieja idea de que con lo publicado hasta el

momento ya se tiene lo esencial de lo que dijo e hizo Heidegger. Esta aseveración es tan ingenua que ni siquiera ella misma alcanza a ver sus alcances: ¿Qué significa lo publicado hasta el momento? ¿Lo publicado en alemán o las traducciones con las que contamos? ¿Se sostiene científicamente la interpretación de toda una obra, inconclusa en su publicación, a partir de unos cuantos renglones?

Precisamente un acontecimiento fundamental en esta dirección lo constituye la aparición de los *Cuadernos negros* de Heidegger, cuya publicación inició en 2014 en la editorial Klostermann bajo la edición de Peter Trawny.<sup>5</sup> Ya en 2003 Von Herrmann, el principal editor de la *Gesamtausgabe*, me había indicado en una entrevista que estos cuadernos ocupaban un lugar especial en el corpus de la *Gesamtausgabe*. Así indica von Herrmann la importancia de estos textos:

Lo que aquí hay es una densificación pensativa con respecto al lenguaje de lo que pensaba y escribía en el transcurso de décadas. No es solamente una forma estilística diferente, ahí menciona muchas cosas que tal como las escribió no escribiría en ninguno de los otros ensayos, ni siquiera en los grandes. Por eso es que estos nueve volúmenes son de mucha importancia. Sólo cuando estos volúmenes sean publicados y cuando uno se los haya apropiado leyéndolos y reflexionándolos, es cuando se tendrá una imagen final del pensador Martin Heidegger (*Fenomenología viva* 162).

Al igual que su editor, Peter Trawny, considero también que estos textos son imprescindibles para la lectura futura de la obra de Heidegger en general. Evidentemente esta publicación proporciona elementos fundamentales para repensar la relación vida-obra y el consecuente compromiso político por parte de Heidegger. A continuación, haré referencia a algunos aspectos centrales de los *Cuadernos negros* y su importancia para la nueva comprensión de Heidegger con la política, de manera concreta, su intervención en el nacionalsocialismo.

5. La importancia de esta publicación ha sido señalada de múltiples formas. Véase Farin y Malpas, *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*; Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*.

EL PAPEL DE LOS CUADERNOS NEGROS

Los míticos *Cuadernos negros* comprenden 34 cuadernillos con cubiertas enceradas de color negro en los que Heidegger redactó una serie de apuntes entre 1931 y 1976.<sup>6</sup> Hasta el momento se han publicado los cuadernillos que datan de 1931 hasta 1950: 19 “Reflexiones” y “Observaciones”, que abarcan los años transcurridos entre 1931 y 1948; 5 “Observaciones” y 2 “Cuadernos cuádruples”. Restan tres volúmenes que contienen 2 “Vigilias”, 1 “Nocturno”, 2 “Guiños” y 4 “Provisionales”.<sup>7</sup> Aunque en los últimos años aparecieron otros dos cuadernos, “Megistón” y “Palabras fundamentales”, por el momento no están contemplados dentro del proyecto de la *Gesamtausgabe* (véase GA 94: Überlegungen II-VI 531).

Hasta hace poco se pensaba que los “Cuadernos negros” constituían una especie de diario filosófico, una bitácora pensante que nos proporcionaría la clave de lectura de la obra heideggeriana en general. Sin embargo, Heidegger nos vuelve a sorprender porque en realidad se trata de un estilo *sui generis*, en el que se van mezclando reflexiones filosóficas de mucha claridad y anotaciones de carácter cosmovisional sobre lo que ocurría en aquel momento. Así pues, a lo largo de las miles de páginas publicadas hasta ahora encontramos una gran cantidad de reflexiones y observaciones en torno al rumbo que tomó su filosofía después de *Ser y tiempo*, así como algunas precisiones sobre su segunda obra fundamental: *Aportes a la Filosofía*. Pero junto a esta riqueza filosófica también encontramos algunas observaciones contundentes sobre el nacionalsocialismo y, a partir de 1938, sobre el judaísmo. No obstante, muchas de sus posturas y aseveraciones no están libres de prejuicios. Eso se muestra claramente por lo menos en

6. Una versión previa del presente apartado fue publicado en el capítulo “Heidegger, los escritos y las publicaciones” en Xolocotzi, *Heidegger. Lenguaje y escritura*.

7. La publicación de los *Cuadernos Negros* ha tenido una peculiar historia de expectativas y frustraciones. Pese a ello, tanto los apoderados de la obra de Heidegger, Hermann y Arnulf Heidegger, como los encargados de la editorial Klostermann, han mantenido a Peter Trawny a cargo de la edición de los diferentes volúmenes, que hasta principios de 2019 suman seis volúmenes (GA volúmenes 94 a 99) y restan únicamente tres (GA volúmenes 100 a 102).

12 citas, en las que a partir de 1938, Heidegger deja ver cierta ingenuidad en su concepción del judaísmo.

Como bien señala el editor alemán de los textos, Peter Trawny, no hay evidencia de que haya leído los “Protocolos de los sabios de Sión” y, por consiguiente, la difundida tesis de una conspiración mundial judía. Sin embargo, ya que una parte de los discursos de Hitler difundían los estereotipos ahí planteados, Heidegger simplemente los asimiló y buscó relacionarlos con una problemática filosófica en diversos momentos de su obra. Hablamos aquí de la asociación entre “el cálculo” como modo de pensar de la época contemporánea y la cosmovisión judía, que de acuerdo con Heidegger, es un mero calcular. De este modo, la crítica a la historia de la ontología y, concretamente, a la modernidad, será ligada al judaísmo: “Una de las figuras más ocultas de lo *gigantesco* y quizás la más antigua es la dura historicidad del cálculo, del empuje y de la mezcla confusa, mediante lo cual se funda la ausencia de mundo del judaísmo” (GA 95: Überlegungen VII-XI 97).

Poco antes de la publicación de los *Cuadernos negros*, Trawny advirtió que este tipo de afirmaciones antisemitas “contaminaban” la obra tardía de Heidegger (*Heidegger und der Mythos der jüdischen* 12). En Europa la respuesta a esta afirmación no se hizo esperar y la *reactivación* del “caso Heidegger” tampoco. Críticos y traductores franceses tales como G. Guest, F. Fédier y E. Faye, interpretes alemanes como el biógrafo R. Safranski, el sucesor de la cátedra de Heidegger G. Figal y el profesor K. Held han escrito y participado en programas radiofónicos y televisivos para discutir el asunto. De igual manera, la prensa internacional ha tomado parte en el debate, recurriendo a frases y citas hace tiempo publicadas, en las que el filósofo expresa abiertamente su postura ante el nacionalsocialismo y el judaísmo.<sup>8</sup>

8. En la prensa internacional se ha dado ya una discusión en muy diversos órdenes. Entre lo publicado se encuentra el texto de Eric Aeschmann en *Le Nouvel Observateur* en donde relata la polémica surgida entre François Fédier, Hadrien France-Lanord y Peter Trawny. Asimismo, Donatella di Cesare, Vice-presidenta de la *Heidegger Gesellschaft*, accedió a una entrevista que fue publicada en *La Repubblica*. Jürg Altweg hizo públicas sus observaciones en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* y posteriormente apareció la réplica de Peter Trawny, editor de los *Cuadernos negros*, en la revista *Die Zeit-Online*. El editor principal de la



Es innegable que el “caso Heidegger” ha sido una constante en la filosofía y la cultura desde hace varias décadas, y que ha dado pie a puntos de vista tan diversos como irreconciliables, pero ¿de verdad es importante regresar al tema? Como ya señalamos, hay quienes niegan todo valor filosófico a la obra heideggeriana, basándose en la interpretación de su pensamiento bajo los auspicios de intereses políticos y compromisos ideológicos. Por otro lado, también hay quienes se desentienden por completo de los sucesos biográficos a la hora de adentrarse en el estudio de la obra en general, como si la indagación en la vida de un pensador de nada sirviera para entender su filosofía.<sup>9</sup> En cualquiera de los casos, el punto de partida es el mismo: el problema de las múltiples relaciones que se puedan extender entre vida y obra de un autor. Así, quienes defienden la subordinación de la obra a los avatares de vida, afirman que Heidegger permaneció siendo un nazi hasta el final de sus días y de sus obras (Farías, Faye, Quesada), mientras tanto, los que enfatizan la tajante independencia de ambas, sostienen que Heidegger siempre mostró una especie de “resistencia espiritual” contra del régimen político de su tiempo (Hermann Heidegger).

Desde ambas perspectivas la posibilidad del diálogo parece remota. La falta de información ha sido el motor de esta cerrazón y polarización de lecturas. No obstante, el panorama interpretativo por fin comienza a expandirse, más allá del rechazo o la aceptación del posible nazismo en la filosofía heideggeriana. Gracias a la publicación de textos representativos como los *Cuadernos negros*, ahora contamos con herramientas sólidas que nos permiten adquirir un juicio fundado y diferenciado en torno a Heidegger y su relación con

*Gesamtausgabe*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, también ha participado en la discusión al publicar un comentario en el suplemento cultural de la revista italiana *Avvenire*.

9. En este punto se recurre frecuentemente a lo que el mismo Heidegger señalaba, es decir, que debe mantenerse una separación entre la vida y la obra de un filósofo. Como ejemplo baste la indicación hecha en la lección *Schelling y la libertad humana*: “Donde quiera que la obra de un pensador, o trozos y rastros de ella, nos son legados por la tradición, ‘la vida’ de un filósofo carece de importancia para el dominio público. Por otra parte, a través de una biografía no logramos saber jamás lo peculiar de una existencia filosófica.” (GA 42: *Schelling* 7).

el nacionalsocialismo en múltiples aspectos. Quizá por ello, ninguna otra obra filosófica había suscitado tanto interés mediático como esta publicación. Algunos incluso han llegado a pensar que la discusión entorno al “caso Heidegger” finalmente será clausurada. Todavía es muy pronto para afirmar o negar esta expectativa, pero lo que sí nos queda claro es que estos textos junto con los discursos del rectorado y los epistolarios íntegros —cuya edición comprenderá alrededor de 45 volúmenes—, traerán consigo nuevas interpretaciones en torno a la humana condición de un filósofo que aprueba o cuestiona, por lo menos en un nivel personal, los acontecimientos cotidianos y los sucesos sociales y culturales; al mismo tiempo que da forma a su pensamiento en torno al ser.<sup>10</sup>

De hecho, los seis volúmenes ya publicados nos brindan los elementos suficientes para derribar la imagen de un Heidegger apolítico y rural que desatendía las circunstancias de su tiempo, con tal de llegar a tematizar el sentido histórico del ser en general. Con todo, la figura del Heidegger político que nos deja ver en sus páginas no es de lo más afortunada, ya que también deja ver las libres asociaciones y los saltos injustificados que de vez en cuando lo llevan a comprometer su pensamiento con una serie de propuestas ideológicas sin más ni más. La consideración de la “meta-política” como única posibilidad de dar continuidad a la metafísica es el más claro ejemplo de ello (GA 94: Überlegungen II-VI 115 124).

Efectivamente, uno de los puntos álgidos de estos cuadernos se halla en el paso de la ontología fundamental al pensar histórico del ser, así como la configuración del “primer inicio” del pensar en Grecia, su ocaso y la necesidad de “otro inicio” para la filosofía venidera. Aunque ya desde 1929 Heidegger había planteado la necesidad de inaugurar el camino de tránsito hacia el otro inicio mediante la elaboración de una “metafísica del Dasein”, a partir de 1932 abogará por la conversión de dicha metafísica en una “metapolítica del pueblo histórico” (GA 94: Überlegungen II-VI 124).<sup>11</sup> Este paso de la meta-

10. El listado completo de la *Briefausgabe* de Heidegger puede consultarse en Xolocotzi *et al.*, *Heidegger. Del sentido a la historia* 170-ss.

11. La publicación de la *Gesamtausgabe* ha modificado la vieja forma de estruc-

física a la política será, precisamente, la pauta que permita asociar la búsqueda filosófica del “otro inicio” del pensar con el nacionalsocialismo y con el pueblo alemán: “Pensando de forma puramente ‘metafísica’ consideré en los años 1930-1934 al nacionalsocialismo como la posibilidad de un tránsito hacia el otro inicio y así lo interpreté” (GA 95: *Überlegungen VII-XI* 408).

En el fondo, ésta será su idea de nacionalsocialismo; un nacionalsocialismo que desencaja con el real, a tal grado que se verá orillado a renunciar a la rectoría de la Universidad de Friburgo tan solo diez meses después de haberla asumido (Xolocotzi, *Heidegger y el Nacionalsocialismo* 138). En última instancia, la confrontación de su visión filosófica con la ejecución política y social del nacionalsocialismo será la razón por la cual Heidegger decida permanecer al margen de su época “en el frente invisible de la Alemania espiritual y secreta” (GA 94: *Überlegungen II-VI* 155). De aquí en adelante comenzarán a incrementarse las críticas al principio de raza y, sobre todo, a la idea de una “filosofía nacionalsocialista” al estilo de Rosenberg, Krieck y Bäumler (GA 94: *Überlegungen II-VI* 348).

Quizás toda esta discusión, reavivada ya con la publicación de los *Cuadernos negros*, nos enseña lo mismo que nos enseñó la experiencia de Platón en Siracusa: la incompatibilidad entre la filosofía y el poder. Sin embargo, debido a la trascendencia que ha tenido un pensador como Heidegger para los impulsos contemporáneos, no es secundario tratar de entender lo que ya Habermas había cuestionado en 1953: “cómo pues un pensador de este rango pudo caer en un primitivismo tan evidente”. Por el momento este caso no ha encontrado una resolución definitiva, pero a diferencia de los detractores y los apoletas, ahora contamos con la posibilidad de realizar un análisis de forma documentada y científica, superando ya aquellos primeros panfletos iracundos y fantasiosos que veían en Heidegger al más nazi de los nazis, o bien, al gran ejemplo de resistencia espiritual.

turar la obra de Heidegger. Así, frente a la tradicional dicotomía planteada en la ontología fundamental y en el pensar ontológico, actualmente encontramos múltiples “estancias” en su pensar, lo que conduce a otras “etapas”. Precisamente una de ellas sería la tematización de la “Metafísica del Dasein” alrededor de 1929.

Como ya hemos anticipado, Heidegger redacta estos cuadernos de forma *sui generis*, por lo que es difícil encerrarlos en un género específico, aunque Trawny asegure que se tratan de “escritos redactados filosóficamente” (*Heidegger und der Mythos der jüdischen* 14). Más allá de eso, queda claro que estos textos forman parte de aquellos escritos íntimos de Heidegger, de los cuales decía su hermano Fritz que ahí “Heidegger es completamente él mismo”. Aunque esto fuera así, lo que queda claro a los lectores es que la escritura de los cuadernos reviste una forma especial que Heidegger buscó agrupar bajo diversos títulos. Una parte de los volúmenes hasta ahora publicados se congregan bajo el nombre de “Reflexiones” y “Observaciones”. Con ellas Heidegger no persigue una tematización directa de lo que debe ser pensado, sino más bien lo siguiente:

Estas “reflexiones” y todas las anteriores no son “aforismos” en tanto “sabidurías de la vida”, sino avanzadas poco visibles y posiciones de retaguardia en la totalidad de un intento en una meditación todavía indecible para la conquista de un *camino* en torno al preguntar nuevamente inicial, el cual, nombra el pensar *ontohistórico*, a diferencia del pensar metafísico. (*GA 95: Überlegungen VII-XI 274*)

Este señalamiento, redactado al inicio de sus “Reflexiones X”, deja ver claramente la correlación entre lo que se dice y la manera en la cual se dice. No se trata precisamente de un “estilo”, ya que éste también es visto por Heidegger como una aparición moderna en tanto “forma de la autoconciencia” (*GA 95: Überlegungen VII-XI 53*). Más bien se trata de corresponder a un pensar no metafísico que en su despliegue incluye también los modos de nombrar. La tendencia en la tematización metafísica fue el sistema, mientras que el pensar ontohistórico se expresa, como lo indicará Heidegger en la serie de tratados del ser, como ensambles en la simplicidad de lo que acaece históricamente. Esto se mantiene como guía a lo largo de lo anotado en los *Cuadernos negros*, ya que ahí se trata sólo de “intentos del nombrar simple —ninguna exposición y mucho menos notas para un sistema planificado” (*GA 94: Überlegungen II-VI 1*), tal como lo señala al inicio de estos escritos.

En los pocos textos en donde Heidegger revisa su recorrido pensante, como es el anexo de *Meditación*, se menciona nuevamente el sentido de estas “reflexiones”: “Aparentemente surgidas en instantes, contienen la marcha del incesante esfuerzo por la única pregunta” (GA 66: *Besinnung* 426). Como sabemos, tal pregunta no es otra que la pregunta por el ser, más allá de toda ontología anclada en la metafísica occidental.

Los esfuerzos heideggerianos por nombrar la pregunta guía en su obra se despliegan en gran parte, como señalamos anteriormente, en un ámbito de cierta privacidad. La razón de ello es expresada por el autor mismo: “Porque las experiencias y decisiones más íntimas siguen siendo lo esencial, por ello tienen que mantenerse al margen de lo público” (GA 66: *Besinnung* 416).<sup>12</sup> De ese modo se entiende el hecho de que Heidegger haya mantenido una redacción paralela, conocida ahora como *Cuadernos negros*, a lo largo de su camino pensante. No se trata ciertamente de meras ocurrencias aisladas, sino de un camino que, aunque no es sistemático, sí expresa una búsqueda continuada por pensar lo simple del ser y desde lo cual relucen destellos en la obra pública.

Como hemos anticipado, en los escritos públicos Heidegger busca desplegar caminos y accesos en torno a la pregunta fundamental por el ser. En esos intentos aparecen, especialmente en la década de los 30, remisiones a los tratados sobre el ser (*Aportes a la filosofía*, *Meditación*, etc.). Sin embargo, la publicación de estos últimos dejó ver que había todavía un nivel mayor de referencias, ya que constantemente se hace alusión a las “Reflexiones”. En este sentido, podríamos decir que lo contenido en los *Cuadernos negros* constituye el nivel más íntimo del pensar heideggeriano, cuya proyección impacta todos los niveles de sus escritos.

De esta forma, la lectura contemporánea de la obra heideggeriana no puede omitir ya la consideración de todos estos estratos ni mucho menos el despliegue de líneas esenciales que dan la clave para comprender el sentido general de la pregunta fundamental del ser humano: la pregunta por el ser.

12. De hecho, ya en 1935 señala que la dimensión tratada en los escritos de la historia del ser y sus referencias en los *Cuadernos negros* no son para el ámbito público (véase Heidegger, GA 94: *Überlegungen II-VI* 429).

## CONCLUSIÓN

A pesar de miles de páginas que circulan en la bibliografía secundaria sobre Heidegger y la política, y de manera especial en torno a su relación con el nacionalsocialismo, encontramos en general los mismos patrones: o son ataques que cuestionan el impacto de la vida en la obra o son defensas que buscan separar los ámbitos. Sin embargo, frente a esta dicotomía histórica, actualmente se presenta una tercera vía: la de la investigación.

Pudiese parecer extraño decir que no había investigación sobre Heidegger y la política; no obstante, los textos catalogados en ese sentido contenían múltiples limitaciones al respecto. Por un lado, se inclinaban hacia alguna de las tendencias señaladas, de carácter apoloético o detractor; por otra parte, no contaban con documentación determinante aparecida recientemente. La publicación de la casi totalidad de la *Gesamtausgabe* así como la puesta en marcha de la *Briefausgabe* han cambiado el panorama interpretativo en torno a Heidegger y su relación con el nacionalsocialismo. En este marco, los así llamados *Cuadernos negros* desempeñan un papel central. Como hemos señalado, no se trata en sentido estricto de un diario que recoja las posturas del filósofo de Friburgo, sino de textos de carácter *sui generis* que contienen elementos determinantes para acercarnos de forma investigativa a la totalidad de la problemática.

La publicación de las fuentes, aunque proporcione un horizonte radicalmente diferente para las interpretaciones al respecto, no significa *de facto* la conclusión del así llamado “caso Heidegger”. Sin embargo, sí se trata de un giro copernicano que en cierta medida otorga un rango históricamente limitado a una serie de interpretaciones como las que hemos referido aquí. Hasta qué punto la unilateralidad de tales lecturas ha impedido la aclaración de la problemática, es un punto que la publicación de las fuentes ha hecho ver. De esta forma, podemos decir que a partir de la publicación de los *Cuadernos negros*, en general de la puesta en marcha de la documentación central, la tematización de la cuestión de Heidegger y la política ha tomado y tomará en lo que sigue un rumbo diferente.

OBRAS CONSULTADAS

- Aeschimann, Eric. “‘Cahiers noirs’: vers une nouvelle affaire Heidegger”. *Le Nouvel Observateur (L’OBS)*, 7 de diciembre de 2013, <https://www.nouvelobs.com/culture/20131206.OBS8603/cahiers-noirs-vers-une-nouvelle-affaire-heidegger.html>
- Altweg, Jürg. “Antisemitismus bei Heidegger. Ein Debakel für Frankreichs Philosophie”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 de diciembre de 2013, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/themen/antisemitismus-bei-heidegger-ein-debakel-fuer-frankreichs-philosophie-12710158.html>
- Arendt, Hannah y Martin Heidegger. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Tr. Adan Kovacsics. Herder, 2000.
- Augstein, Rudolf. “Filosofía y política en Heidegger”. *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. J.M. Navarro y R. Rodríguez, Editorial Complutense, 1993, 49-57.
- Biemel, Wiemel. *Heidegger*, 1973.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Alianza Losada, 1988.
- Demmerling, Christoph. “Erneut gelsen. Heideggers *Einführung in die Metaphysik* und Jürgen Habermas’ Heideggers-Kritik von 1953”. *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der “Schwarzen Hefte”*, editado por Hans-Helmuth Gander y Magnus Striet Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2017, 181-197.
- Denker Alfred y Holger Zaborowki. *Heidegger und der Nationalsozialismus I (Heidegger Jahrbuch 4)*. Karl Alber, 2009.
- Denker Alfred y Holger Zaborowski. *Heidegger und der Nationalsozialismus II (Heidegger Jahrbuch 5)*, Karl Alber, 2009.
- Esposito, Constantino y Friedrich-Wilhelm von Herrmann. “Il caso. Heidegger, l’antisemitismo dei “Quaderni””. *Avvenire*, 17 de julio de 2014, [www.avvenire.it/agora/pagine/heidegger-l%E2%80%99antisemitismo-dei-quaderni-](http://www.avvenire.it/agora/pagine/heidegger-l%E2%80%99antisemitismo-dei-quaderni-)
- Farin, Ingo y Jeff Malpas, editores. *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*. Massachusetts Institute of Technology Press, 2016.
- Fariás, Victor. *Heidegger y el nazismo*. Objeto perdido ediciones, 2009.

- Fariás, Victor. *Heidegger y su herencia. Los neonazis, el neofascismo y el fundamentalismo islámico*. Técnos, 2010.
- Faye, Emmanuel. *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Akal, 2009. Fischer, Anton M. *Martin Heidegger. Der gottlose Priester*. Zürich, rüffer & rub, 2008. Gander Hans-Helmut y Magnus Striet, editores. *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der "Schwarzen Hefte"*. Vittorio Klostermann, 2017.
- Gnoli, Antonio y Donatella di Cesare. "Martin Heidegger". *La Repubblica*, 18 de diciembre de 2013, [ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/12/18/martin-heidegger.html](http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/12/18/martin-heidegger.html).
- González Varela, Nicolás. *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Montesinos/Ediciones de Intervención Cultural, 2017.
- Grosser, F. *Revolution Denken. Heidegger und das Politische 1919-1969*. Beck, 2011. Heidegger, Martin. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, editado por Peter Trawny, Gesamtausgabe 97. Vittorio Klostermann, 2015.
- . *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, editado por Peter Trawny, Gesamtausgabe 94. Vittorio Klostermann, 2014.
- . *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, editado por Peter Trawny, Gesamtausgabe 95. Vittorio Klostermann, 2014.
- . *Besinnung (1938/39)*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe 66. Vittorio Klostermann, 1997.
- . *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, editado por Ingrid Schüssler, Gesamtausgabe 42. Vittorio Klostermann, 1988.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, traducido por Miguel Lancho. Arena Libros, 2002.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Campus, 1988. Traducción al español por Helena Cortés como *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Alianza, 1992.
- Quesada, Julio. *Heidegger de camino al holocausto*. Biblioteca nueva, 2008.
- Trawny, P. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltschwörung*. 2ª ed., Vittorio Klostermann, 2014.



- . “Eine neue Dimension”. *Die Zeit-Online*, 27 de diciembre de 2013, [www.zeit.de/2014/01/heidegger-schwarze-hefte-herausgeber-peter-trawny](http://www.zeit.de/2014/01/heidegger-schwarze-hefte-herausgeber-peter-trawny).
- Volpi, Franco. *El nihilismo*. Siruela, 2007.
- Xolocotzi, Ángel. “De la metafísica del Dasein a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos del giro político de Heidegger”. *O que nos faz pensar*, vol. 24, no. 36, 2015, pp. 7-25. [http://oquenosfazpensar.fil.pucrio.br/import/pdf\\_articles/OQNFP\\_36\\_2\\_angel\\_xolocotzi\\_yanez.pdf](http://oquenosfazpensar.fil.pucrio.br/import/pdf_articles/OQNFP_36_2_angel_xolocotzi_yanez.pdf)
- . “Lo público y lo privado. El lugar de los *Cuadernos negros* en los escritos de Martin Heidegger”. *Kasparhauser. Come si accede al pensiero*, Rivista di cultura filosofica, 2014, [www.kasparhauser.net](http://www.kasparhauser.net).
- . *Heidegger, lenguaje y escritura*. Fontamara, 2013.
- . *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica (1926-1936)*. Plaza y Valdés-BUAP, 2013.
- . *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México, Porrúa-BUAP, 2011.
- . *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México, Ítaca, 2011.
- . *Facetas heideggerianas*. Puebla, BUAP-Los libros de Homero, 2009.
- Xolocotzi, Ángel y Ricardo Gibu, Vanessa Huerta, Pablo Veraza. *Heidegger. Del sentido a la historia*. México, Plaza y Valdés editores-BUAP-VIEP-Alexander von Humboldt Stiftung, 2014.
- Xolocotzi, Ángel y Luis Tamayo. *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Trotta, 2012.
- Zaborowski, Holger. *Eine Frage von Irre und Schuld. Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt, Fischer, 2010.



## DESPOLITIZACIÓN POLÍTICA. EL PENSAMIENTO ARENDTIANO COMO PENSAR- POLITIZADOR

Héctor Mauricio Cataldo González

*El comportamiento simple del alma ingenua consiste en atenerse, con un convencimiento confiado, a la verdad públicamente reconocida, y edificar a partir de esos sólidos cimientos un modo de actuar y una posición firme en la vida.*

G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*.

*De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo demás en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.*

Karl Marx, *Manuscritos Económicos-Filosóficos*.

*El funcionario es aquel a-político que integra una organización política. Pero también se desprende que este funcionario carece de todo "interés común".*

Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*.

“El funcionario es aquel a-político que integra una organización política”, dice el epígrafe de Arendt. Esta afirmación puede considerarse emparentada con el planteamiento de Max Weber o Johannes Messner (Messner, *El Funcionario*) acerca del funcionario en el aparato burocrático o estatal, o miembro de un partido. Sin embargo, el sentido de *a-político* que le otorgaré es más amplio y complejo que aquella

taxonomía. Implica la aparición de la esfera social o, lo que viene a ser lo mismo, el momento en que la *vida* del individuo, y de la especie humana como diría Foucault, son incorporadas en las decisiones del gobierno, del Estado, del aparato burocrático. Es el triunfo de la idea que señala que la *vida* (*zoé*) es lo más importante para un ser humano. Este triunfo es erigido por sobre la idea de *mundo*. En la obra de Hannah Arendt este entramado se remonta a la diferencia entre espacio público y espacio privado en la *polis* griega; y a la diferencia-relación entre labor, trabajo y acción. Permítanme una breve y sucinta referencia a estas temáticas.

Será en *La condición humana* (114-121) donde Arendt desarrolla de manera sistemática las diferencias conceptuales arriba señaladas, lo que no significa que haya que reducir los entramados de estas diferencias sólo a este texto. La diferencia sustancial entre esfera pública (*koinonía*) y esfera privada (*oikos*) radica en la que se manifiesta entre el anhelo de *mundo*, en la primera, y el aprecio a la *vida* (*zoé*), en la segunda. Lo privado, el reino de la *vida* (*zoé*) y la naturaleza, es el ámbito de la economía (*oikonomía*), no en el sentido disciplinar, ni de “economía política” con la que se comprende a la tematizada por Montchrestien y Adam Smith. Tiene, más bien, la connotación del ámbito de preocupación por la constante y permanente satisfacción de las necesidades vitales de existencia. Por ello cabe hablar de *administración* de aquellas necesidades a satisfacer. En la casa, que es el lugar por antonomasia de residencia de este ámbito, no existe igualdad ni libertad alguna, lo que significa que no hay diálogo, no hay habla, en el sentido de como la hay en la esfera pública. Hay, pues, una máxima jerarquización, máxima relación de mando y obediencia. En este ámbito se despliega el continuo de la naturaleza que va del nacer al morir. Al haber una preocupación por la *vida* (*zoé*) se entiende que los seres humanos instalados aquí no despliegan su potencial humano y quedan emparentados más con la “animalidad” que con la “humanidad” que los constituye. Los animales carecen de mundo puesto que su único horizonte es su propia existencia y la preocupación constante por mantenerla en pie o sobrevivencia. Pero, por sobre todo, carecen de lenguaje, en el sentido de que no hay necesidad de diálogo. Así, hay seres humanos reducidos a la “tiranía de las

necesidades del cuerpo” que, en general, tenía que ver tal reducción con lograr la satisfacción de las necesidades del ciudadano dueño de la casa (*basileus*), para que este pudiese preocuparse con holgura y tranquilidad del ámbito público de la *polis* o de la *bíos*.

El ámbito público, por su parte, es el lugar propio del ciudadano. En él el *mundo* es el horizonte de sentido de los ciudadanos. Este ámbito, sin embargo, reposa sobre la dimensión de la esfera privada. Los ciudadanos son libres puesto que están capacitados para realizar “comienzos”, gestas, sucesos, acontecimientos, eventos nunca antes escuchados, vistos o realizados. Para “comenzar” actos o gestas, los ciudadanos deben prescindir de la *vida* en el sentido de alejarse de la propia condición “animal”, natural, que los constituye, es decir, forjarse como “ciudadano griego” *desemparentándose* del reino animal, y, por tanto, de lo animal que nos constituye. Podríamos decir hoy: provocar una escisión en nosotros mismos.<sup>1</sup> La libertad para actuar está en relación con la igualdad inherente a todo ciudadano, igualdad que se otorga mediante el uso del lenguaje bajo tres modalidades simultáneas: hablar, escuchar y ser escuchado. En el transcurso de este proceso el ciudadano logra su *identidad* puesto que es *identificado* como el que dice tal o cual palabras, y también, por supuesto, cuando actúa. De este modo, la concepción de igualdad involucra la posibilidad de *distinguirse*, es decir, somos iguales *porque* podemos ser *distintos*. Cuando los ciudadanos emprenden estos comienzos están realizando acontecimientos, *historia* para ser precisos. La relevancia es que en el ámbito de la naturaleza no hay *historia*: el campo de los fenómenos naturales es un continuo que va del nacer al morir. Al *actuar* se interviene este continuo, se le hace algo al continuo de la naturaleza. La *historia*, que es el nombre de esta intervención, genera la inmortalidad de los ciudadanos que la realizan. Quedan en el recuerdo de los habitantes de la polis: se immortalizan en la “comunidad”, en la pos-

1. Giorgio Agamben en *El poder soberano y la nuda vida*, manifiesta, en la introducción a esta obra, que tal división, ocurrencia de Aristóteles, fue tratada, de cierto modo, por los pensadores contractualistas con el fin de abolirla, es decir, abolir la diferencia existente entre *bíos* y *zoe* en los hombres, pero tal intento sólo culminó con la inversión de la jerarquía, esto es, la preeminencia de lo “animal” por sobre cualquier otra dimensión de lo humano.

teridad de la polis, en el *mundo*. No es una inmortalidad fuera de este *mundo* como será la eternidad en el caso del pensamiento cristiano.

Así, el ámbito público es artificial, no natural como lo es la esfera privada. Es una creación propiamente humana tanto en cuanto las relaciones son *entre* los hombres y no entre hombres y naturaleza, objetos o materias primas, como lo es en la labor y el trabajo. Pero esta esfera pública, como dije, reposa sobre la esfera privada, lugar propio de la labor. La labor es una actividad que produce y genera bienes perecibles, como por ejemplo pan, y que en general no trascienden a su productor. Está estrechamente vinculada con la satisfacción de las necesidades vitales de existencia.

El trabajo, por su parte, también es una actividad que produce bienes, pero que trascienden a su productor, como por ejemplo una silla, un edificio, una estatua. La acción, el actuar, corresponde a un tipo de actividad que se da *entre* los hombres, de manera voluntaria, concertada, cuyo horizonte es la forja de acciones, comienzos, gestas; en rigor, la generación, el surgimiento, el acontecimiento de un *mundo*. Dice la autora que en esta actividad se puede hablar propiamente de poder, es decir, se genera habiendo muchos, y no existe de manera alguna habiendo *un solo* hombre.

Encuentro que es necesario incorporar aquí la distinción que entre lo público y lo privado señala Richard Sennett para resaltar un elemento problemático. Él escribe que:

El dominio privado debía controlar al dominio público según la dimensión que podía adquirir el control de los códigos convencionales arbitrarios de expresión sobre todo el sentido personal de la realidad; más allá de estos límites el hombre tenía una vida, una forma de expresarse, y un grupo de derechos que ninguna convención podía destruir por mandato. Pero el dominio público también constituía un correctivo para el dominio privado: el hombre natural era un animal; en consecuencia, lo público corregía la deficiencia de la naturaleza producida por una vida conducida de acuerdo a los códigos del amor en familia solamente: esta deficiencia era la incivilidad. Si un vicio de la cultura fue la injusticia, el vicio de la naturaleza fue su crudeza (Sennett, *El declive del hombre público* 117-118).

La cita de Sennett muestra que, a lo menos, hay una suscripción a la línea de comprensión que señala al ámbito público como un ámbito propiamente humano, donde lo animal, lo crudo, debe ser restringido, limitado, constreñido, normado, reglamentado. A su vez, lo privado es el lugar de lo propio, indiferente a lo ajeno. Pero ambas esferas deben convivir en mutuo socorro, mutua ayuda. Al mismo tiempo que son diferentes conviven en mutua reciprocidad. Lo privado es la condición humana, mientras que lo público es el artificio humano (Sennett, 126): en lo privado se cultivan los modos diversos para desarrollar la autoconservación; en lo público, en cambio, se cultiva la civilidad, el modo diverso y complejo en que los hombres se posibilitan la existencia. Sennett se está circunscribiendo al campo problemático que considera a lo privado como el lugar de cuidado, resguardo, tal y como lo concibe Arendt en el artículo “La crisis de la educación”, pero con el agregado de una mirada que no necesariamente separa ambas esferas. Marco García de la Huerta lo señala de manera sucinta y precisa. Dice que:

“El hombre es a-político” significa que la politicidad no es algo inherente a los humanos, inscrito en su supuesta “naturaleza”; es una conquista, un logro de la cultura y como tal, puede malograrse o perderse definitivamente. La “insociable sociabilidad” de la que habla Kant, se refiere a esta doble condición, a la vez política y a-política de la realidad humana. Cada cual es un habitante de la *polis* y un habitante de su casa, un *ser en la ciudad* y un *ser en la privacidad* doméstica. La condición ciudadana no suprime la privacidad y ésta no priva de politicidad, tan solo sustrae de ella sin anularla ni cancelarla (García de la Huerta, “Persuasión, intimidación y violencia”, 170).

Tal como para Arendt, la política es artificial en el sentido fuerte de que se requiere a lo menos dos personas para realizarla, lo que significa que no comprende un lugar particular *del* hombre, sino de *los* hombres. Al modo de Sennett, de Kant, de Agamben, de Marx, de Arendt y de muchos otros autores, la división entre lo animal y lo humano se torna primordial para identificar y sostener, por ejemplo, la dignidad humana, o lo que se asegura como lo propiamente humano

y que, por lo mismo, lo dignifica. Así, lo humano giraría entre estos dos ámbitos siendo susceptible, como señala la reciente cita, de perderse para siempre el ámbito público, el ejercicio político, debido a su carácter artificial, a su origen humano y no meramente natural. Es lo que considero en el trascurso del desarrollo de estos argumentos: las sociedades centradas en lo económico, como las nuestras, *desprecian lo público*, la cultura (a menos que sea de consumo, es decir, metabolizable), y con ello, como dice Arendt, menosprecian la posibilidad de erguirse en alguien, en un quién. En otras palabras: en suscitarse con dignidad humana, acceder a la condición propiamente *humana*.

Señalo esta aprehensión con respecto a la animalidad porque uno de los rasgos que emparenta, desde mi punto de vista, al totalitarismo y a las sociedades democráticas occidentales es que reducen lo humano a lo animal biológico. Mariela Ávila, a propósito de los campos de concentración en la Segunda Guerra Mundial, escribe que:

Lo único que aún puede mantener en pie a sujetos bajo esas condiciones de vida es la persistencia de un dejo de individualidad, de aquello que los diferencia del resto de los hombres. No obstante, luego de las torturas y falta de reconocimiento en las que deben sobrevivir los prisioneros, la aniquilación de la singularidad no impone mayores dificultades. La destrucción de la individualidad tiene como consecuencia el exterminio de la espontaneidad, de la capacidad de lograr algo nuevo, situación que conduce a los individuos a un estado de superfluidad (Ávila, *Totalitarismo* 172).

Guardando las diferencias de contexto entre los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial y los que se instalaron en Chile durante la dictadura de Pinochet, opera el mismo criterio; sin embargo, como veremos más adelante, lo que voy a argumentar es que en las sociedades democráticas occidentales, si bien no se despliega el uso de la fuerza armada, sí hay rasgos que emparentan un campo de concentración con lo que en general se da por nombrar sociedad civil. El primero de ellos es la aniquilación de todo proceso de singularización, de identidad, de constitución del quién, del alguien. Es lo que en Chile los medios de comunicación criminali-



zan: toda manifestación social y/o política es considerada, antes que todo, como un crimen al espacio público. Entonces, y como asunto preliminar puesto que en el transcurso de esta investigación será desarrollada esta idea con mayor profundidad, la *animalidad* hace su aparición en escena. Tal como Arendt lo sostiene en diversas de sus obras que tematizan este asunto, “el verdadero triunfo del totalitarismo reside en convertir a los hombres en *cuasi-animales*, en privarlos de toda reacción humana, de toda capacidad de concertación y de novedad, lo que a su vez, los conduce a una existencia estática que habita en los límites de la vida” (Ávila, 163).

Lo interesante es que para que se haga efectiva la concreción de la cuasi- animalidad de los individuos es indispensable la existencia de una serie de mecanismos que garanticen el total aislamiento de los individuos en su vida cotidiana (Ávila). La dimensión jurídica lo garantiza, en el entendido que sostiene las bases del individualismo liberal a partir de la dualidad unir-separando (Cataldo, Unir).

Pero volvamos a lo nuestro. Me parece que en esta sucinta caracterización conceptual y breve descripción, el concepto que cobra relevancia para nuestra investigación es el de *mundo*. El *mundo* reposa en la Tierra, es el *amor mundi* que reposa en el planeta, en la naturaleza. Por lo mismo es condición nuestra de existencia humana. La ciudad es la mejor expresión de esta condición. La ciudad expresa el *mundo*. En nuestros días, donde el mundo es “*todo*” el planeta, la figura de la *polis* se repite de modo distinto. Me explico: si bien la esclavitud está abolida, siguen habiendo una gran cantidad de seres humanos dedicados únicamente a la labor y el trabajo, en condiciones legales de sometimiento. Y no es para menos si las palabras de bienvenida a este mundo son comprensibles desde una exégesis del trabajo. Como dice La Biblia: “Ganarás el pan con el sudor de tu frente”. Hoy más que nunca podemos decir que nuestras sociedades, cada vez más globalizadas, son sociedades *para* el trabajo, *en* trabajo, *por* trabajo y *de* trabajo. En nuestras sociedades la estructura de la *polis* está vigente, pero de un modo distinto. La esfera privada ha copado el ámbito público condicionando su desarrollo a las características del trabajo y la labor. Lo público, la política, comienza a comprenderse desde las características de lo privado. De allí el con-

cepto de “trabajo político”. Esta no es sino una caracterización de la despolitización y del rostro del despolitizado. El ejercicio político se jerarquiza; se introduce la relación de mando-obediencia; la libertad se reduce a libertad de pensamiento y a voluntad, es decir, se aísla, se atomiza. Se convierte en “libertad económica”. Lo mismo ocurre con la igualdad al ser trasladada del ámbito estrictamente político al campo inaugural de la esfera social, al ámbito de preocupación por la vida individual y de la especie.

Despolitizado es, pues, por un lado, quien realiza el ejercicio político entendiéndolo como trabajo; por otro, quien trabaja y/o labora, no estando vinculado con el ejercicio político tradicional propiamente. En ambos casos, lo prioritario es la *zoé* y lo que a ella concierne; el *mundo (bíos)* es secundario. Lo que caracteriza el “actuar” del despolitizado es su incorporación incuestionada y obligada en la cadena de mando y obediencia (de una empresa, de una burocracia y de instituciones en general), la imposibilidad de la reflexión, de un posible pensar para la *acción*. Se configura el desarrollo de una obediencia sin consentimiento, sin haberla dirimido (sea en solitud o en el diálogo con *otro*, lo que equivale a lo mismo en virtud del *dos-en-uno*).

Antes de entrar en la diferencia entre funcionario político y funcionario “común y corriente”, quisiera hacer un breve comentario acerca de la importancia del concepto de *vida*, como concepto técnico, en el poeta Rubén Darío. Traigo a colación a este poeta porque me interesa mostrar, entre otros asuntos, que la despolitización atraviesa diversos campos del saber, del conocimiento y la creación humana. En este caso, la despolitización se expresa de manera poética y no teórica, es decir, atisba de un modo específico el proceso de despolitización que comienza a vivir Chile a fines del siglo XIX y comienzos del XX (lo que no significa que el proceso no se gestara antes); los sucesos, acontecimientos, emergencias, desenlaces que ocurren en torno a la literatura y como en y a través de ella se expresa esta colonización económica. En un artículo publicado en la Revista Mapocho señalo que:

En “El Rey Burgués” Darío señala que “había en una ciudad inmensa y brillante un rey muy poderoso, que tenía trajes caprichosos

y ricos, esclavas desnudas, blancas y negras, caballos de largas crispes, armas flamantísimas, galgos rápidos y monteros con cuernos de bronce, que llenaban el viento con sus fanfarrias. ¿Era un rey poeta? No, amigo mío: era el rey burgués. La caracterización que realiza Darío de este rey involucra una serie de componentes propios de la esfera privada. Siendo un rey pudo Darío perfectamente haber descrito otro tipo de características vinculadas a la esfera pública o política en términos de la administración, del gobierno, de la estructura del “Estado”, de la libertad, de la justicia, de la igualdad. Se caracteriza, en cambio, un reino a partir de sus cualidades “económicas”, “sociales”. De hecho, la aparición del poeta ante el rey burgués está motivada por el ansia de comer, de alimentarse, esto es, por un motivo vital, orgánico, de existencia. ¿Por qué a Darío le importa enfatizar los rasgos de la dimensión vital más que los rasgos propiamente políticos? ¿Será porque Darío sostendrá que las exigencias del proceso vital son las necesidades más imperiosas a satisfacer? Que Darío no se fije en la dimensión política de la existencia humana es porque comprende que la realidad es biológica y no histórica (Cataldo, Darío 87).

Y no sólo en “El Rey Burgués” se encuentra el tratamiento urgente de la realidad vital, de la satisfacción de necesidades, lo encontramos, también, en “El Fardo”, “El Velo de la Reina Mab”, “La Canción del Oro”, “El Coloquio de los Centauros”, “Lo Fatal”, “Margarita”, “Prosas Profanas”. En este conjunto de escritos Rubén Darío tematiza la exposición que adquiere el *vivir* en el tránsito del siglo XIX al XX, a lo menos en América Latina. El modo de como la *vida* va tomando asiento en las problemáticas políticas, literarias, sociales y económicas, que es su cuna. En estos casos, la despolitización ha llegado al escritor-poeta. Tendrá que trabajar para vivir, y para que no suene a perogrullo, tendrá que “someterse” a la voluntad del jefe del periódico o de la sección literaria, o más general aún pero no por ello menos determinante, al criterio consumista del naciente público, y con ello el paulatino olvido o exclusión del *mundo* del ámbito público. Podríamos decirlo con Marcuse de un modo más general: “Una sociedad que parece cada día más capaz de satisfacer las necesidades

de los individuos por medio de la forma en que está organizada, priva de la independencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica básica” (Marcuse, *El hombre unidimensional* 23).

Así, la diferencia entre el funcionario político y el funcionario “común y corriente” estriba en la diferencia que existe actualmente al interior de la organización del trabajo, en el entendido de un “trabajar para vivir”. En efecto, hay empresas que requieren de sus empleados *toda* la capacidad de éste: el conjunto global de sus habilidades físicas y mentales, sus facultades, capacidades. Dicho de otro modo: requieren de cualidades vitales. De acuerdo a Odilio Alves Aguiar, la sociedad actual del trabajo enfatiza no ya la fuerza humana sino que las capacidades mentales:

[...] la matriz deja de ser la energética y pasa a ser la cibernética. Lo que se busca no es potenciar la fuerza, sino la mente humana. [...] Lo específico de ese arco tecnológico es que no está relacionado a las transformaciones de materia prima, sino de conocimiento. La búsqueda deja de ser por los insumos baratos de energía, sino por los insumos baratos de información. La capacidad de tener, procesar y transmitir información se va a transformar en la clave de la productividad económica, del poder político y de la inserción social (Alves, “A questão social em Hannah Arendt” 13).

De este modo, las capacidades mentales, para darle productividad a la información, se tornan imprescindibles para el desarrollo de la sociedad del trabajo. Al incorporar las actividades mentales, en el sentido amplio de mentalidad, se incorporan necesariamente los ámbitos de las emociones y sentimientos. Por ejemplo, no basta con sonreírle al cliente si aquella sonrisa no está reflejando efectivamente una disposición “espiritual”, anímica, afectiva, emocional hacia el cliente. “Verdadera” habría que decir. Para el empresario, de no sentir el empleado tal afecto por el cliente, el empleado es un hipócrita; no está “espiritualizado” con la “misión” de la empresa. Esto significa que las emociones y sentimientos son incorporados como instrumentos de trabajo. Se vuelven, poco a poco, mercancías. En este caso sostengo

que la radicalidad de una enseñanza debe involucrar el aprendizaje del ejercicio político y no únicamente un desarrollo eficiente y eficaz de habilidades y capacidades disciplinares. En otras palabras, cortar el vínculo con el mercado como eje rector de las dimensiones humanas y reenviarla a la esfera de la política no mercantil, no como “trabajo político”. La ilusión de la “empresa democrática” es situar al empleado en un tipo de relación horizontal con respecto al despliegue de sus capacidades y habilidades para la producción y explotación, hacerlo sentir importante, imprescindible, clave, central, nuclear, pero vertical con respecto a las decisiones que tienen que ver con el *mundo* en que tal empresa existe, es decir, vertical con respecto a las condiciones de posibilidad de desarrollo de aquella empresa. Despolitizar para democratizar la empresa: se le extrae a la democracia su contenido político. Nos quedan democracias a-políticas. Así, pues, el propio concepto de despolitización posee sus diferencias internas que, sin embargo, convergen en un mismo sentido, a saber, la irreflexividad, la obediencia sin consentimiento y la desespiritualidad, todo ello caracterizable como el “ejecutor de lo privado”.

Pues bien, en algunos párrafos atrás hice mención a la soledad, concepto clave para la comprensión de la relación despolitización-politización. En *Responsabilidad y Juicio* (Arendt, *Responsabilidad*, 113-132) como en *La Vida del Espíritu* (Arendt, *Espíritu*, 155- 224), la autora hace todo un desarrollo de tal concepto. Refiere al diálogo silencioso de uno consigo mismo, al dos-en-uno socrático. En rigor: el pensar reflexivo, dirimiente, punsante. Y se distingue de la soledad porque ésta implica la ausencia de tal diálogo, lo que significa que tal persona no puede estar consigo misma, y estando con otras se encuentra sola. La soledad es una cualidad de la sociedad de masas. Lo relevante del concepto de soledad para el caso del desarrollo del concepto de despolitización radica en la relación con el pensar. En *Responsabilidad y Juicio* Arendt señala que “quien piensa se constituye a sí mismo en alguien, una persona, una personalidad” (Arendt, *Responsabilidad*, 119); el ejercicio reflexivo, el dirimir, constituir soledad, deviene en la constitución de la distinción, de la singularidad. Lo que significa que no pensar no constituye el “alguien”. Si la identidad humana, el alguien y no algo, se logra mediante el ejercicio de la política, y si pensar

contribuye a ser alguien, *el pensar y la política están unidos*. No pensar implica despolitizarse, es decir, impedir(se) ser alguien. Despolitizarse acoge este proceso. A propósito de esto último escribe Arendt:

[...] el no-pensar, que parece tan recomendable en las cuestiones políticas y morales, tiene también sus peligros. *Al sustraer a la gente de los riesgos del examen crítico, les enseña a aferrarse sólidamente a cualesquiera reglas de conducta* que puedan estar establecidas en un tiempo dado en una determinada sociedad. A lo que se acostumbran entonces es menos al contenido de las reglas, cuyo examen detenido les arrojaría siempre a la perplejidad, que a la *posesión* de las reglas bajo las que subsumir los casos particulares. Si aparece alguien que, por la razón que sea, pretende abolir los antiguos “valores” o virtudes, no encontrará mayor dificultad siempre y cuando ofrezca un nuevo código, para lo que requerirá una fuerza relativa y ninguna persuasión —es decir, probar que los nuevos valores son mejores que los antiguos— para imponerlo. Cuanto más firmemente se aferren los hombres al antiguo código, tanto más ansiosos estarán de asimilar el nuevo, lo cual en la práctica significa que los más dispuestos a obedecer serán los más respetables pilares de la sociedad, los que estaban menos inclinados al pensar —subversivo o no—, mientras que a los que a todas luces parecían ser los elementos menos fiables del antiguo orden, serán los más destructivos (Arendt, *La vida del espíritu* 208).

Si bien esta cita está referida a la problemática moral, podemos, sin embargo, dilucidar el sentido de la irreflexividad y, por tanto, de la constitución de la despolitización. El problema de no-pensar genera la irresponsabilidad, la incapacidad para responder por los actos puesto que, como no los ha reflexionado, no comprende por qué actúa como lo hace. Obedece sin consentimiento. Sólo se comporta, sólo se conduce, no actúa. Su anverso, obedecer con consentimiento, implica apoyar tal o cual decisión, y por consiguiente, responder por los actos o las decisiones llevadas a cabo. Pero este pensar, que es la soledad, el dos-en-uno, nos muestra que somos esencialmente plurales, puesto que en mí hay un quien pregunta y un quien responde, que soy yo mismo. En este diálogo nos podemos enviar a la perplejidad,

a la beligerancia, al combate. En esta pluralidad “interna” hay una lucha, una oposición de mí a mí, y por tanto, una cierta incomodidad que desestabiliza toda certeza y nos puede dejar en la incertidumbre, en el amplio llano de la destrucción. El *funcionario* (despolitizado) “desconoce” o rechaza esta actividad: quiere certeza, certidumbre, tranquilidad, quietud, pasividad, un continuo; una *vida* continua, sin interrupciones, que vaya del nacer al morir.

Si el *funcionario* no piensa quiere decir que “[...] no conoce esta relación silenciosa (en la que examinamos lo que decimos y lo que hacemos) no teme contradecirse, y esto significa que no tendrá nunca la posibilidad y el deseo de justificar lo que dice o hace...” (222).

Es decir, procede, opera, *funciona*. Y la explicación requerida de sus actos sólo será viable en cuanto el superior en el mando la explique, justifique, informe. “Los hombres que no piensan son como sonámbulos” (223): el *funcionario*, pues, procede de acuerdo al mandato, sea éste religioso, económico, político, jurídico, familiar, amoroso, social, cultural, científico, místico, etc. Lo que no significa, claro está, que los preceptos de estos ámbitos no hayan sido pensados y puestos en marcha. El énfasis está en que el *funcionario*, si llegase a poner en cuestión el mandato (este proceder y en consecuencia su trabajo y/o su labor), este cuestionamiento no será reconocida como tal y, por tanto, será removido de su “*responsabilidad*”. Así, *pensar y actuar están más emparentados de lo que a simple vista aparece*. El sonámbulo, como *funcionario*, se mueve y hace sin tener conciencia alguna de lo que hace. No sabe lo que hace. No puede saberlo. Por ello su peligrosidad: su incapacidad de respuesta está legitimada y con ello su irresponsabilidad. Su *inconsciencia* está resguardada por la “ley”. Pero el sonámbulo es aquel que está regido por un movimiento automático, orgánico, que “funciona biológicamente”. Negarse a pensar equivaldría, pues, a proceder en un registro de incompreensión justificado, tolerado, aceptado como un “carente” de rasgos fundamentales para un proceder responsable. El *funcionario*, como sonámbulo, como zombie, es mecánico. Lo relevante es, pues, el problema de la obediencia ¿Por qué obedece? ¿Por qué no piensa?

Arendt señala que la obediencia se transmitió en Occidente a través del cristianismo. En los mandamientos solo cuenta la obe-

diciencia: Dios manda (Arendt, *Responsabilidad y juicio* 91).<sup>2</sup> El dato primario que podemos rastrear proviene de la esfera privada en los griegos. En efecto, como caracteriza la autora el ámbito privado, en él no hay acción. Sus miembros no actúan porque están sujetos al ritmo continuo de la naturaleza, a su proceder mecánico, inmutable, repetitivo, y determinados por la voz del *déspota* o *basileus*: el padre en la esfera privada que es, a su vez, el ciudadano en la esfera pública. Otro dato importantísimo es la incorporación del concepto de comportamiento y de conducta, supliendo al de acción, emanados aquellos del desarrollo en los albores modernos de la ciencia social, particularmente de la psicología y la sociología; proponen “predecir” el “actuar” de las personas, en cuanto individuo, masa o población. Aquí, nuevamente, es crucial la investigación que desarrolla Foucault en *Defender la Sociedad* como en *Seguridad, Territorio, Población*. La obediencia está sujeta a esta noción de comportamiento, de conducta, o al decir de Foucault, normalización. La espontaneidad de la acción no es posible predecirla puesto que una de sus características es, precisamente, que no se sabe hacia dónde llevará a los actuantes. Sólo se sabe en general su inicio, emergencia, surgimiento, en sentido nietzscheano, pero se desconoce su punto final dado que carece de él. El *funcionario* (despolitizado), al revés, se comporta, no actúa: se hace patente su predictibilidad. Max Weber en *La Política como Vocación* sostiene que el funcionario de Estado cumple a cabalidad la orden superior aunque le parezca falsa. Se niega a sí mismo y, al mismo tiempo, tiene una alta disciplina ética al servicio de la maquinaria estatal: la administración (13). El funcionario es imparcial. Se sigue, pues, que el funcionario estatal obedece, aunque tal mandato no sea de su agrado, porque su obediencia no es reflexiva, dirimiente, cuestionadora. Es desespiritualizado. Se convierte en el engranaje de la máquina al mismo tiempo que se sustrae de tener opinión propia.

2. Sennett, en *El declive del hombre público* señala que una de las características de esta debacle fue la aparición de la personalidad en la escena pública. Esta aparición trajo consigo el paulatino reemplazo del “cura orador” por el “civil orador”, con la diferencia de que el “civil orador” satisface el amor-temor hacia el padre, es decir, el líder satisface ese miedo. Sennett, por lo mismo, argumentará que “la religión es la organización social de la paternidad” (339).



Este funcionario estatal weberiano se extenderá, a mi parecer, hacia la “sociedad civil”. Dicho de otro modo, esta manera de funcionar se consolidará en sentido común a la par del desarrollo que trae la consolidación del modelo *biopolítico e inmunizante* del neoliberalismo contemporáneo. Esta “extensión” a la que hago alusión se hace posible con la apertura de la esfera social, de la instauración moderna de la sociedad civil. Con el nacimiento de esta esfera se concretiza la despolitización, plasmada en el abandono del *mundo* por parte de la esfera pública y el recogimiento de los intereses privados como horizonte nuevo de sentido para la política:

Lo que modernamente pasamos a llamar el “espacio de lo social” es una trama infinita de relaciones donde los hombres se encuentran socializados y condicionados por normas de comportamiento que no dejan lugar a la diferencia y la distinción. La emergencia de la sociedad coincidió históricamente con la decadencia de la familia y la absorción de la unidad familiar en los *grupos sociales*. Según Arendt, la igualdad existente entre los miembros de estos grupos se parece a la igualdad que existía entre los miembros de la familia ante el poder despótico del jefe (el padre), ahora sustituido por un gobierno, que pasó a representar el interés y opinión común de toda la sociedad (Winckler, “Política y espacio público: una lectura de la experiencia del ‘presupuesto participativo’ en Brasil a partir del pensamiento de Hannah Arendt” 139).

Aquí, Silvana Winckler nos señala que la esfera social está constituida por una serie de comportamientos con respecto a los cuales nos indiferenciamos e igualamos en la anulación de la identidad. La sociedad, entendida ahora contemporáneamente, es una “gran familia” cuyo eje de “unidad” es lograr realizar la satisfacción de *mi* interés. Cada uno de sus miembros, como “uno” despluralizado, se aboca a la producción y al consumo. Ocurrió la suplantación: el *mundo* y el espacio público proceden ahora desde el punto de vista del proceder de la esfera privada, donde la política se comprende como una relación de mando y obediencia, cuyo horizonte de sentido es mantenerse vivo satisfaciendo las necesidades personales. La política

también se vuelve mercancía, producto o simple función de la esfera social, un mero instrumento para conseguir fines. Así, el “trabajo político” consiste en utilizar la política para satisfacer requerimientos personales, individuales, privados. Los partidos políticos se convierten en *empresas de reivindicaciones*. El desprestigio de la política radica, pues, en utilizarla como medio para un fin, y no como un ámbito de constitución de identidad, del alguien. El *funcionario*, a diferencia del alguien, es la figura principal del “trabajo político” o de las diversas maneras de gestionar los medios para satisfacer, indistintamente, las necesidades privadas.

Silvina Winckler señala, a propósito de la profesionalización de la política:

La principal crítica que se suele hacer a la democracia representativa es el hecho de que aleja al ciudadano de la participación en la formación de la opinión pública, que debe ser el fundamento de todo gobierno. El monopolio de la esfera pública por parte de los partidos políticos y de los “políticos profesionales” representa un declinar de la democracia y la supresión de la misma política. La profesionalización de la política genera la apatía política del ciudadano común, degradado a la condición de mero receptor pasivo de discursos y decisiones (Winckler 141).

En efecto, podemos comprender a partir de lo que nos dice Winckler que el proceso de la política moderna, o la transfiguración de lo privado en público y el nacimiento de la esfera social, instaura el ejercicio de gobernar como la aplicación de axiomas económicos, y en una de sus aristas estructurales, el parlamento, tales aplicaciones se dejan sentir. Las elecciones políticas en nuestro tiempo, como se puede evidenciar a simple vista en nuestro país, giran en torno a las premisas de la ley de la oferta y la demanda. El candidato es una mercancía que, en cuanto tal, se ofrece como producto a satisfacer las necesidades personales e intereses particulares de los votantes. En este sentido, referirse a ellos como *competidores* tiene pleno sentido. Tal mercancía debe ser de muy “buena calidad” para competir en el “mercado político”. El candidato, por tanto, se profesionaliza, co-

menzando a adquirir una serie de destrezas, habilidades y capacidades que lo hacen más apto que otros candidatos para ese “trabajo”. Hace su ingreso en el campo de la publicidad y el marketing. Por esta vía, el ciudadano se reduce a mero votante, a elector de tal o cual “mercancía política”. Pero a su vez la política misma se contiene en la lógica de “ajustarse” a lo que el elector-cliente quiere, sin intervenir en la “libertad de elegir” que el ciudadano posee por antonomasia, esto es, en el conjunto de facultades divinas y/o naturales constitutivas del pensamiento liberal. En la elección de tal o cual candidato es riguroso decir que hay “libertad de elegir” puesto que estamos en medio de una relación mercantil.

Ahora bien, el “profesional de la política” representa el esplendor del *funcionario* en cuanto ejerce el trabajo político, en cuanto transforma la política en necesidad. *Convierte a la política en consumo*. Pero, a decir de Winckler, la consecuencia lapidaria de la “profesionalización de la política” es que:

[...] hace que la distancia entre la esfera pública y la esfera privada de la vida resulte suprimida. El político profesional no mantiene apartados estos dos ámbitos de la vida: no *actúa* como hombre libre *entre* iguales en la esfera pública, sino que *hace* política como quien administra un negocio. Esa realidad favorece a que los intereses públicos sean sometidos a los intereses privados.

De hecho, la profesionalización de la actividad política acarrea, tanto para los ciudadanos “activos” (aquellos que ejercen la representación) como para los “pasivos” (los representados), la eliminación de la opinión como motivación y factor de la actividad política (Winckler).

La “politización del trabajo” sobreviene cuando el pensamiento es el resorte para generar riquezas. Deja de ser interior e irrumpe en la cadena de producción. El profesional de la política es *ad hoc* a este proceso puesto que tiene que velar por la perfecta dinamicidad entre el mercado y el intelecto. Toda la potencialidad intelectual entrará al mercado como mercancía: es lo que en general se denomina “educación de calidad”, a menos que el lucro sea abolido. De este modo, la política se privatiza, como se refleja en esta otra cita:

He aquí porqué una democracia donde la política se ha convertido en monopolio de “profesionales” de la cosa pública constituye un eclipse de las libertades y nunca su organización más funcional, por muy democráticos que sean los procedimientos electorales. Efectivamente, si la política se convierte en una profesión se transforma en una esfera privada como las demás, y cuantos la practican tendrán que plegarse a los imperativos de su correspondiente *techné* (lógica de aparato, de recaudación de fondos, de manipulación televisiva, etc.). [...] La ocupación de la política por parte de profesionales hace *privada* la esfera pública, es decir, hurtada a los ciudadanos (Alves, 2).

Indiferencia o despolitización, llamémosle a “la eliminación de la opinión como motivación y factor de la actividad política.” Para Arendt, la opinión, la *doxa*, refiere contemporáneamente a la verdad de hecho, a lo que sucede, ocurre, acontece, de manera cotidiana, común y corriente, y que su permanencia en el tiempo se debe a la capacidad que tengan los participantes de retener, decir, transmitir lo ocurrido. Si se olvidase todo ello, aquellas verdades dejarían de existir para siempre. Asunto anverso es el de las verdades de razón. Éstas, a diferencia de las de hecho, no requieren de experiencia alguna, no requieren de vida cotidiana ni de la autenticación ni testimonio de los presentes puesto que estas verdades no se originan a partir de la vida cotidiana, aunque ocurren en ella. De ellas no se forja una opinión sino un saber. Las verdades de razón no requieren de otros, no son plurales. Son lógicas, puras e independientes de la experiencia. De este modo, la eliminación o el hurto a que hacen referencia las citas muestran la eliminación de la vida cotidiana que constituye el “quehacer” de la política. Eliminación en cuanto a la pérdida de valor, prestigio, relevancia, importancia, constitutividad del *mundo común*. Por tanto, lo que comienza a tornarse prescindible de este análisis es la paulatina pérdida del *mundo común*, de la vida cotidiana. Esto tiene pleno sentido puesto que Arendt acusa recibo de esta pérdida cuando refiere a los orígenes del totalitarismo y al caso Eichmann. El primero quiere suprimir toda realidad y sólo dejar la que se concibe como teoría o pensamiento del totalitario, es decir, subordinar toda experiencia a una *lógica de proceder*, a una técnica, a una operativi-

dad técnico-tecnológica a decir de Odilio Alves; y el segundo, que resulta de la incapacidad de pensar, de reflexionar y, por tanto, de la pérdida de orientación que otorga el sentido común, es decir, la incapacidad de juzgar: *el funcionario*.

Hannah Arendt escribe en muchos pasajes de *Eichmann en Jerusalén* que la relación entre carencia de reflexión y crimen, entre carencia de pensamiento, de racionalidad y el consentimiento de asesinatos masivos, se corresponden. Que el torturador fuese un extraordinario padre, esposo, hijo, amigo, vecino queda en evidencia. Para hacer daño a otro premeditadamente no hay que ser “malo de corazón”. No es que habite la maldad en el corazón del torturador (institucional), del funcionario de Estado: es su incapacidad de pensar lo que habilita en él su mentada capacidad de matar. No puede ponerse en el lugar del otro porque *no le importa*. Pues bien, las preguntas se dirigen no a su incapacidad de pensar, a su obediencia irreflexiva, sino a las condiciones que hacen posible que aquello ocurra. ¿Y cuáles son esas condiciones? En *Los Orígenes del Totalitarismo* la autora expone los argumentos para sostener que el totalitarismo es una nueva forma de gobierno: el totalitarismo no es la república, ni la monarquía ni el despotismo. El totalitarismo pone el acento en la *superficialidad* humana, pero no en oposición a un criterio de ilustración.

Eichmann había colaborado en la destrucción nazi de los judíos, y de otros grupos humanos, no por ser antisemita, estúpido, loco moral, pues era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso, sino *por seguir unas órdenes de manera burocrática, o sea, por una incapacidad para pensar, para examinar y reflexionar, para juzgar sobre lo bueno y lo malo. Qué significa pensar*, no ya conocer objetos, ésa era la cuestión (Rivera, “Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante” 1).

El asunto no consiste en una superficialidad opuesta al carácter de ilustrado puesto que una persona ilustrada, de mucho saber y conocimiento, para Arendt, puede ser superficial, y por extensión, despolitizada. Aquí, *el superfluo es el despolitizado* y no necesariamente el ignorante. “No pensarse responsable de sus propias acciones es lo que

ocurrió a Eichmann. Él simplemente obedeció, sin pensar en lo que hacía, esa es la banalidad del mal, y el peligro asimismo presente en una sociedad de masas, y de toda sociedad autoritaria” (Rivera, 2).

Salvador Giner, en el prólogo a una de las ediciones de *Los Orígenes del Totalitarismo*, afirma que en *Eichmann en Jerusalén* Arendt “desarrolla una teoría de la irresponsabilidad burocrática del mal, de su banalización a través de la obediencia funcional en la tarea rutinaria y neutra de llevar a cabo impunemente el asesinato político” (Giner, 21).

Más adelante, Giner escribe que el énfasis arendtiano:

[...] es sobre la institución de la *ciudadanía*, es decir, sobre el hombre público que se siente responsable de los asuntos de la colectividad. Toda su filosofía moral política, o filosofía política moral [...] pivota sobre la mayor importancia del ágora sobre la del templo, pero siempre sobre la participación cívica en la vida de ese ágora (22).

Sin embargo, es la siguiente afirmación de Giner la que considero clave para el desarrollo de mi planteamiento, a saber:

El ciudadano participativo no se ciñe a lo político sino sobre todo a la actividad en la esfera compartida de la convivencia. Tampoco se confunde con el militante, a quien absorbe la militancia hasta agotar su criterio independiente y la distancia necesaria que debe poseer el buen ciudadano frente a toda obediencia ciega. Militancia y participación son cosas esencialmente distintas. Quien participe en una asociación cívica solidaria (y si es preciso apartidista y en algún sentido apolítica) entenderá inmediatamente el mensaje.

En general, el hombre público es dirimiente, y se distingue del militante político en virtud de su independencia de pensamiento, lo que significaría que hay una doble concepción de publicidad: la participación política y la militancia política. Esta última, si bien es pública, su matriz está ligada a la *funcionarización* (despolitización), es decir, a la obediencia ciega.

De este modo, es fácil conectar el perfil de militancia política cuando el horizonte de sentido de tal militancia se encuentra bajo el cri-

terio de la militancia funcionarial. En efecto, una organización política vertical, estructurada de acuerdo al mando y la obediencia, aunque sea de “abajo hacia arriba”; afincada su preocupación militante en mejorar las condiciones de vida, aun cuando haya triunfado una concepción de mundo no liberal, si no ha restituido el ejercicio político como lugar de enfrentamiento entre iguales y cuyo horizonte es la satisfacción biológica de los ciudadanos, si esto es así quiere decir que aún seguimos enraizados en los preceptos liberales de la política por más que se los llame revolucionarios. La organización liberal de la política determina que ésta está ligada, inexorablemente, a la satisfacción de las necesidades vitales de existencia, a los intereses privados, y que los conflictos derivados del vivir juntos se resuelven de manera económica y se examinan de manera económica. La consecuencia, si se le puede llamar así, del proceso inaugurado en los albores de la modernidad (en el tránsito de la concepción de la riqueza concebida a partir del uso del suelo y las conquistas, a la concepción de que la riqueza se encuentra en la fuerza de trabajo de las personas), culmina en la instauración de “regímenes empresariales”, puesto que serían los empresarios (emprendedores, gestores de sí mismo, microempresarios) los más dotados y capacitados para dirigir los Estados y realizar un gobierno que apunte a maximizar el rendimiento del mercado comprendido como *toda* la sociedad.

En este sentido, Arendt señala que:

[...] la preocupación burguesa de ganar dinero los convierte en experimentados competidores. En la era del imperialismo, los hombres de negocios se convirtieron en políticos y fueron aclamados como estadistas, fueron transformando en normas y principios para la gestión pública los criterios de empresariedad (Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* 230).

En otras palabras, el ejercicio de la política se comprende desde el ámbito de la economía, tal y como Foucault lo manifiesta en el *Nacimiento de la Biopolítica*. Así, ser ciudadano significa gestionar la vida, ocuparse de ella desde el punto de vista de la eficacia y eficiencia, de la relación gasto/beneficio, de la inversión y la ganancia, de la oferta y la demanda. Estos “criterios de empresariedad” son aplicados

por los “hombres superfluos”, a saber, los buscadores, aventureros, y acaudalados que irrumpen en los territorios coloniales (225-250).

Eichmann, o los eichmannes que genera la *funcionariedad* (despolitización), no sólo es irresponsable en cuanto a que está incapacitado para responder sino que, además, como miembro del engranaje, está imposibilitado de pensar, de juzgar y de obedecer con consentimiento. Se sigue de esto la conexión entre el surgimiento de una concepción que sitúa a los hombres en el límite biológico del existir y el tipo de gobierno que la legitima y la hace verosímil:

La modernidad trajo sobre los hombres aislamiento y soledad al destruir la esfera de acción ciudadana, sustituyéndola por la esfera de acción gubernamental con su propaganda masificadora. Aislados y solos los hombres perdieron interés por lo genuinamente político. Lo que sobrevino después sólo fue la consecuencia lógica del estado de cosas: la aparición de regímenes de dominación total que institucionalizaron el empleo del terror indiscriminado (De León, “La filosofía de Hannah Arendt. Un acercamiento desde Latinoamérica” 2).

En efecto, De León Barbero nos precisa la conexión de un modo más o menos explícito. La conexión entre el pensamiento liberal, en su ámbito correlativo de despolitización, y los regímenes de dominación total, se muestra en su nitidez al pensar en el aislamiento constitutivo que configura el derecho moderno al hacer legítimo el carácter de individuo jurídico. “No me toques”, como señala Brossat a propósito de lo que Renan dice que hay que pedirle a la democracia (Brossat, *La democracia inmunitaria* 8). Brossat también señala que es Benjamín Constant el primero en darse cuenta que la democracia garantiza que las personas realicen de la mejor manera sus negocios, en tranquilidad, puesto que el Estado se preocupará del bien público (11): el Estado moderno sustituye la acción ciudadana por la acción gubernamental, como escribe De León Barbero.

Ahora bien, llegado a este punto, cabe señalar que la autora toma distancia del calificativo de filósofa con el que la nominaban disciplinariamente. Más bien, ella se nombra como teórica de la política. Desde mi punto de vista, tal rechazo proviene de la comprensión



de la filosofía en relación con la política. A lo largo de su obra, la acción, y por tanto la transformación posible del mundo, es el componente sustancial de lo que ella comprende por política en general, y la filosofía, al respecto, es una disciplina de la contemplación, en el mejor de los casos. La filosofía no actúa. La tradición platónica ha puesto a la filosofía (y a la filosofía política) “fuera de este mundo”, esto es, los asuntos humanos carecen de importancia para esta tradición y disciplina. Este desprecio por los asuntos humanos se expresa en la administración, control y gestión de lo corpóreo y carnal, de la que ésta tradición es su fundadora, y es lo que lleva a Arendt a negar ser llamada filósofa. Pero hay otro asunto que también es crucial. El filósofo es solo. Piensa solo. Pero Arendt ya ha descubierto en su maestro Sócrates que el pensar es, a lo menos, de a dos, y por ello el carácter conflictivo del pensamiento. El pensar no puede huir de la realidad que lo nutre, y, sin embargo, como bien lo muestra la autora (Arendt, *Espíritu*), cuando se piensa no se está en el mundo. Pero ese pensar es ya *plural*. Y no estar en el mundo no tiene que significar que la verdad esencial, o cualquier otra verdad, se encuentren fuera de los asuntos humanos, como lo plantea la tradición política platónica. En efecto: para la autora es evidente que la filosofía y la política expresan la dicotomía platónica alma/cuerpo, dicotomía que cruza y constituye el pensar filosófico acerca de la política. El rechazo a lo corpóreo expresa el rechazo al mundo y, por consiguiente, a los asuntos humanos. La filosofía, vista así, se opone a lo político, y su destitución como actividad principal humana gira en torno al lugar que le caben a los asuntos humanos en la contemplación de lo inteligible, perdurable, inmutable. Los asuntos humanos son, por definición, todo lo opuesto a la esencialización que se procura en el mundo inteligible, y por tanto, no son garantía de perdurabilidad. Sin embargo, para nosotros, se puede unir el pensar con la acción o, a lo menos cabe diseñar una caja de herramientas conceptuales que pueda hacerlo posible a partir de las enseñanzas de nuestra autora.

OBRAS CONSULTADAS

- Alves Aguiar, Odilio, “A questão social em Hannah Arendt”. *Trans/form/acciones*, n° 27, vol. 2, 2004: 7-20.
- Arendt, Hannah. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de estudios constitucionales, 1984.
- . *La condición humana*. Paidós ibérica, 1998.
- . *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza editorial, 1987.
- . *Eichmann en Jerusalén*. Lumen, 1999.
- . *Responsabilidad y juicio*. Paidós ibérica, 2007.
- Brossat, Alain. *La democracia inmunitaria*. Palinodia, 2008.
- Cataldo, Héctor, “Rubén Darío y el liberalismo. Una mirada desde Hannah Arendt”. *Mapocho*, n° 64, segundo semestre, 2008: 38-51.
- De León Barbero, Julio César, “La filosofía de Hannah Arendt. Un acercamiento desde Latinoamérica”. Ponencia presentada en el Congreso Centroamericano de Filosofía Latinoamericana, del 9 al 11 de septiembre del 2010, Antigua Guatemala, Guatemala.
- García de la Huerta, Marco, “Persuasión, intimidación y violencia”. *Revista de la Academia*, n° 15, septiembre, 2010.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Joaquín Ortiz, 1968.
- Messner, Johannes. *El funcionario*. Rialp, 1962.
- Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante”. *Ideas y Valores*, v. 54, n° 128, agosto, 2005, 1-29.
- Sennett, Richard. *El declive del hombre público*. 62, 1978.
- Weber, Max. *La política como vocación*. Alianza, 1998.
- Winckler, Silvana, “Política y espacio público: una lectura de la experiencia del ‘presupuesto participativo’ en Brasil a partir del pensamiento de Hannah Arendt”. *Rifp*, n° 16, 2000: 131-149.

EMMANUEL LEVINAS Y LA TACHADURA DE LA  
POLÍTICA. HITLERISMO, GUERRA, EXCEDENTE  
BIOPOLÍTICO, ROSTRO Y ÉTICA

José Carlos López Iracheta

*De la paix, il ne peut y avoir qu' eschatologie.*

E. Levinas

*La ética levinasiana es el opuesto absoluto de la biopolítica de hoy, con su énfasis en la regulación de la vida y el despliegue de sus potenciales. Para Levinas, la ética no se refiere a la vida, sino a algo más que la vida...*

Slavoj Žižek

INTRODUCCIÓN

En 1934 se publica el artículo de Emmanuel Levinas “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” en la revista *Esprit* fundada en 1932 por Emmanuel Mounier. Levinas advertirá ahí la trascendencia del arribo de Hitler al poder, pues el hitlerismo —a ojos del pensador francés— introducía una ruptura con el humanismo. La ética levinasiana nos ofrece algo más que la lectura en clave fenomenológica-judía de una relación intersubjetiva romantizada, nos ofrece una discursividad que funciona como una clave ético-política que nos permite apreciar en el hitlerismo (y en general en cualquier discurso filosófico), la instauración de una nueva lógica, en donde la *verdad*, el *sujeto*, la *libertad* se dan solo bajo el amparo de una apología de la fuerza, la virilidad, la expansión y la guerra, y, por lo tanto, de la producción delirante de una alteridad peligrosa, viral, que ha de ser en virtud de este enmascaramiento simbólico —anulada y expulsada del orden político y social; orden o totalidad que justifica plenamente

el ejercicio de la violencia, la concreción de chivos expiatorios (R. Girard) y en el que el racismo, no se limita a ser la anulación directa sino también la práctica del asesinato indirecto “el hecho de exponer a la muerte, de multiplicar el riesgo de la muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera.” (Foucault, *Defender la sociedad* 231). En contraste con esto En *Totalidad e infinito* el Otro revela e instala siempre una resistencia a mis poderes, lo hace, precisamente, frente a “mi gloriosa espontaneidad de viviente” (107; en adelante *TI*) y frente a *nomos* en el que se anuda el territorio y la política; la subjetividad hospitalaria y el asimetrismo ético levinasiano así, parecen contrastar no solo con la escenificación de una “ética indolora” (Lipovetsky), sino también con las políticas del miedo, ahí donde el Otro está excluido, desmembrado en la “alucinación inestable” en la que consiste el monstruo (Cfr. Girard, *El chivo expiatorio* 48), en este caso el monstruo político al interior de la política-guerra.

Si *El humanismo del otro hombre* nos pide comprender de otro modo la apertura que constituye la existencia humana, apertura que ya no se entiende ni se dice bajo el crisol de la palabra ontológica, sino ha de entenderse éticamente como “lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje... [apertura como] vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse, más allá de todo lo que, de la esencia del ser, puede exponerse a la comprensión y a la celebración.” (123; en adelante *HOH*) y si es posible un análisis que considere en todo momento a la subjetividad como salida, como éxodo, pero también como hospitalidad y como infinidad (*TI* 52) podemos preguntar entonces: ¿Constituye la ética y la teoría de la subjetividad subyacente a tal proyecto ético levinasiano, una resistencia al orden biopolítico que se ha impuesto como la forma moderna del ejercicio del poder?, ¿en qué medida se puede hablar de una tachadura de lo político en Levinas y, en ese sentido, de la imposibilidad de homologar lo ético con la política?, ¿cuál es el exceso que imposibilita el cierre de la totalización?, ¿cómo se da la igualdad entre la guerra y la política en Levinas?, ¿qué tipo de Sujeto se erige en el hitlerismo?, ¿puede entenderse la política-guerra estar infectada ya de aversión al otro? En lo que sigue trataremos de dar

respuesta a estas cuestiones bajo el hilo conductor de los tópicos: *hitlerismo, guerra, excedente biopolítico, rostro y ética*, esto teniendo como referente principal ese texto marginal titulado “*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*”.

### HITLERISMO, LA COSMOPOLÍTICA Y LO JUDÍO

Frente a la filosofía occidental Levinas preguntará por cierto “principio de formación”, esto es, por las bases filosófico-metafísicas que hacen posible el arribo del hitlerismo. Si bien un fenómeno como el hitlerismo y el levantamiento del mito judío son multicausales las preguntas desde Levinas serían: ¿Cuál es su metafísica?, ¿qué tipo de filosofía ha preparado las condiciones de emergencia de la persecución institucionalizada? Estas cuestiones permiten advertir que el racismo y la exclusión en el nacionalsocialismo no fueron solamente un par de acontecimientos locales, pues —de acuerdo con Levinas— “el racismo no se opone solamente a tal o cual punto en particular de la cultura cristiana o liberal. No es tal o cual dogma de la democracia, del parlamentarismo, del régimen dictatorial o de la política religiosa lo que está en tela de juicio. Es la propia humanidad del hombre” (*Los imprevistos de la historia*, 36; en adelante *LIIH*). Consecuentemente podríamos afirmar junto con Todorov que el hitlerismo y sus campos, al interior de un saber que los sustenta, no son “[...] una extravagancia ni una anomalía, sino la consecuencia lógica del proyecto; es a la vez un modelo en miniatura del conjunto de la sociedad y el medio más eficaz para el terror” (Todorov, *Frente al límite* 294).

El hitlerismo leído desde la perspectiva levinasiana exhibe la base *metafísica violenta* que más tarde se materializará como una política del terror. Este fenómeno que deforma a lo interhumano también indica un cambio al interior mismo de lo político, se trata, de acuerdo con otro artículo marginal titulado *Sobre el espíritu de Ginebra*, del arribo a una esfera geopolítica, no solo por aquello que podemos verificar en la política contemporánea como el binomio “terror-otredad” (Bartra), o por “apelar al miedo como principio movilizador fundamental” (Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* 56) sino porque:

Desde 1914, las guerras no tienen ya la escala humana [...] por primera vez desde la prehistoria, pesa sobre el mundo una amenaza que no es política [...] los elementos desbordan a los Estados que hasta ahora los contenían. La razón no aparece en la sabiduría de la política, sino en las verdades sin condicionamiento histórico, verdades que anuncian peligros cósmicos. La política es remplazada por una cosmopolítica que es una física... (Levinas, *LIH* 156).

Se trata de un poder y de una soberanía que abriga a su interior una paradoja según leemos en la última lección en *Defender la sociedad* (Clase del 16 de marzo de 1976) de Michel Foucault. La paradoja estriba en que el “poder atómico” parece sabotear a la estrategia biopolítica de procurar la salud, el equilibrio y la vida de una determinada población, pues el poder atómico tiene a la par la posibilidad de matar a las eventuales amenazas, pero al emplear su potencia también tiene la posibilidad de “matar la vida misma” con ello, suprimir su propia capacidad de protección. Podemos equiparar en este punto eso que Levinas llama *cosmopolítica* y lo que Foucault describe como “exceso de poder” o “extensión del biopoder”; este *plus* del poder “aparece cuando el hombre tiene técnica y políticamente la posibilidad no sólo de disponer la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores. Extensión formidable del biopoder que [...] va a desbordar cualquier soberanía humana” (Foucault 229)

*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* señala en su inicio que “La filosofía de Hitler es primaria...”, en esto coincide con algunas notas freudianas en *El malestar en la cultura*, pues ambos ven en la escenificación de la guerra una especie de retroceso a una violencia primitiva en donde la moral queda suspendida, primitivismo en un doble sentido: como el hombre de la horda salvaje que, para procurar su ser, necesita anular al otro, pero también un orden ontológico-fenomenológico, estos es, ahí donde nace un “sujeto” ya territorialista y alérgico a la alteridad.

En *Totalidad e infinito* las referencias a la *guerra*, la *política*, la *paz* y la *escatología* son frecuentes. Para Levinas la *guerra está emparentada directamente con la política*, en el prefacio de su primera

obra maestra nos dice que la guerra hace de la moral algo irrisorio, la guerra introduce una suspensión; de esta forma el eje *Política/ejercicio de la razón/Guerra* se opone absolutamente a la moral. La visión escatológica (*visión eschatologique*) se presenta entonces como la única posibilidad de la paz. Se trata de una escatología que toma distancia de la estructura de una religión positiva, y que intenta más bien plan-tear la posibilidad de una ruptura con la totalidad; del arribo a una significación *sin contexto* y por esto mismo an-árquica (sin *arché*), ahí donde es posible lo pre-originario (Cfr. “El humanismo y la anarquía” en *HOH*).

Justo aquí podemos preguntar ¿Qué es aquello que ponen en marcha el proyecto crítico levinasiano dirigido hacia la ontología oc-cidental y la política que se desprende de esta en nombre de la ética como filosofía primera? El prefacio de *Totalidad e infinito* (1971) es especialmente significativo, pacta con la dedicatoria de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (segunda obra maestra levinasiana) y nos instala en un tipo de filosofía que tiene delante y detrás de sí la guerra, la injusticia, el mal y el sufrimiento del inocente. Apunta así a una escenificación filosófica diferente, a un punto de arranque otro del discurso filosófico. Tanto en el lenguaje del prefacio de *Totalidad e infinito* como en la dedicatoria de *De otro modo que ser...* la memo-ria, lo irreparable y el testimonio juegan un papel muy importante

A la memoria de los seres más próximos entre los seis mil-  
lones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de  
los millones y millones de humanos de todas las confesio-  
nes y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro  
hombre, del mismo antisemitismo.

לזכר נשמת אבי מורי ר' יחיאל בר' אברהם הלוי.  
אמי מורתי דבורה בת ר' משה.  
אחי דב בר' יחיאל הלוי, ועמיתו בר' יחיאל הלוי  
חותני ר' שמואל בר' גרשון הלוי, וחותני מלכה בת ר' חיים.

תעצבה

en la ética levinasiana. Memoria propia del sobreviviente que no se conforma con lo indecible del mal y de la guerra, sino que procura que su palabra y su testimonio entren en el plano de la justicia. En este sentido Levinas a su modo quizás sea también un narrador de Auschwitz (Cfr. Cohen, *Narradores de Auschwitz*).

El pensador judío señala en la dedicatoria, que el odio con el que el nacionalsocialismo asesina es el mismo que padece todo hombre o mujer de cualquier otra nacionalidad o confesión. El odio y el mal que se precipitan sobre la alteridad, sobre el prójimo es el mismo, pues la persecución y la violencia institucionalizada tienen en común el juego cruel y demoníaco en el que es instalada la alteridad. Jamás debe olvidarse que la hipérbole que se traza en la ética levinasiana atiende también al exceso del mal (otra hipérbole), a lo que Levinas llama el “orden de lo horrible” y “horror en sus dimensiones apocalípticas” (*LIH* 195) cuando Bertrand Révillon le pregunta qué piensa del proceso de Klaus Barbie juzgado en Francia por sus crímenes contra la humanidad. No considerar esta contextura es no comprender por qué Levinas juzgará de injusta a una filosofía de lo neutro, y por qué su concepción de lo político es negativa.

*Lo judío* así ha de entenderse desde aquí junto con Silvana Ravinovich como:

[...] una metáfora de la extranjería radical, de la diferencia y la alteridad que caracterizan a cada ser humano en su unicidad. Por eso Levinas habla de antisemitismo en forma extensa, universal [...] la memoria de las masacres sistemáticas ocurridas durante la Segunda Guerra Mundial —bajo el imperio de la derecha o en la izquierda antecede a este gran texto filosófico levinasiano de 1974 no por cuestiones privadas (para eso en hebreo figuran más abajo los nombres de sus hermanos, sus padres y sus suegros muertos en estas circunstancias) sino por la relevancia que tiene para la —urgente— reflexión ética en occidente [...] Es la alergia por el Otro, ese odio del otro hombre es denominado por Levinas metafóricamente como antisemitismo... (Ravinovich, *La huella en el palimpsesto* 63).



LA PATERNIDAD DE LA GUERRA Y LA “ANTI-POLÍTICA”  
(¿IMPOLÍTICA?)

*Nadie puede gobernar inocentemente...*

Saint-Just

La guerra es padre, rey y señor de todas las cosas según Heráclito (Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους). El carácter paternal de la guerra desde la perspectiva levinasiana posee en sí mismo un acto de *anulación-suspensión* y de *transformación-producción*. La guerra y la fuerza producen cadáveres, en esto coincide con Simone Weil pues la fuerza aplicada en su extremo “hace del hombre una cosa en el sentido más literal... Había alguien, y, un instante más tarde, no hay nadie. Es un cuadro que la *Iliada* no deja de presentarnos.” (Weil, *La fuente griega* 15), esa producción, esa positividad del cadáver solo es posible bajo la anulación del Otro y de pacto con la Ley de la violencia previa incluso a que tenga lugar el ultraje. La guerra así, no solo debe entenderse en su sentido absoluto, en su remisión a las armas y al campo de guerra, sino a la expansión del mismo en la socialidad, ahí donde a modo de Ley atraviesa a lo cotidiano y a la forma en la que se administran los cuerpos, lo intersubjetivo, ahí donde se hacen posible otras muertes, pues:

Muerte es también esa detención de la vida que se manifiesta en el despojo y la sustracción de las propias fuerzas, salida impotente que nos lleva a las soluciones imaginarias e individuales allí donde las causas son colectivas y sociales. Y por eso muerte es la imposibilidad de ir más allá que regula estrictamente los límites de la individualidad y nos reduce a la fabulación, el encierro, el aislamiento y la marginalidad... (Rozitchner, *Freud y el problema del poder* 149-150).

De acuerdo con Levinas, en la guerra la realidad se impone en su desnudez y en su dureza (*TI* 47), se trata de la experiencia pura del

ser en el que cae la ilusión. La guerra como la crueldad hacen irrisoria la moral, de esta forma y contrario a los imaginarios cinematográficos posmodernos en donde se fantasea con una era “post apocalíptica”, Levinas nos dice que “Los muertos sin sepultura y los campos de exterminio acreditan la idea de una muerte sin mañana y vuelven trágica la preocupación por sí e ilusorias las pretensiones del *animal rationale*, de poseer un lugar privilegiado en el cosmos...” (HOH 85), se trata, no solo de el mal en su politicidad que solo anula lo humano o la libertad, sino que “[...] impide al bien nacer, para tomar su lugar. Para transformar su impotencia en el máximo poder” (Esposito, *Diez pensamientos acerca de la política* 224).

Para Levinas el estado de guerra suspende la moral, esto no significa que suspende la moral en tanto mero conjunto de hábitos, sino que opera más bien como un acto de despojo de lo humano. “La moral, en efecto, tiene una mala prensa. Suele confundirse con el moralismo. Lo que hay de esencial en la ética se pierde frecuentemente en ese moralismo reducido a un conjunto de obligaciones particulares” (LIH 193). La moral ha de entenderse es su ligazón al *enigma*, el *Deseo* y la *subjetividad*. En el capítulo doce de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Levinas señala que el enigma refiere a la manera en la que el Otro busca mi reconocimiento, en dicha búsqueda el Otro conserva en todo momento su *extranjería*, esto es, sin caer en el triunfalismo y la indiscreción del fenómeno; a esta paradójica y paroxística forma de “mostrarse sin mostrarse” Levinas le llama enigma (297). Mas adelante dirá “La moralidad es la hechura del enigma” (305), la subjetividad levinasiana funge así, como la pareja del Enigma, se trata de una subjetividad *deseante-responsable*; esto constituye una de las piedras angulares para la construcción de la ética levinasiana y lo que aquí se denomina tachadura de la política.

La guerra para Levinas “despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales” (TI 47).

¿A qué se refiere aquí con anulación de los “imperativos incondicionales” y con “obligaciones eternas”? Levinas parece apuntar ya desde el prefacio de *Totalidad e infinito* a una legalidad otra, esto es, más acá de las ataduras o de la socialidad que puede instaurarse en la

simetría de la igualdad política, el tuteo o la relación entre “los iguales” son un derivado de la relación de *rehén-señorío* que se establece en el *cara-a-cara*. La justicia para Levinas consiste en reconocer y obedecer al otro que se presenta como mi maestro “la igualdad entre personas no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico ... [la justicia] es reconocimiento de su privilegio de otro, y de su señorío...” (95)

El pensador judío sugiere que toda trama simétrica y la paz de la que nos provee la política posee elementos de la guerra. En dicha “paz” al igual que en la guerra es anulado el enigma y con ello una moralidad hecha de lo excesivo, aquello que en *Enigma y fenómeno* denomina la “intriga entre tres” resulta, en el orden de la guerra, imposible pues lo Otro (*Autre*) queda fuera. “El Deseo o la respuesta al Enigma o la moralidad es una intriga entre tres: El Yo se aproxima a lo infinito al ir generosamente hacia el Tú...” (*Descubriendo...* 305-306). La *obediencia* y la caída en el orden de la guerra implica una sumisión a la violencia. La ética levinasiana representa así, una desobediencia frente a aquella legalidad que instaura la guerra, esto es frente aquel escenario en el que matar al otro constituye un triunfo; escenografía propia del hombre primitivo freudiano que toma una actitud ante la muerte del otro radicalmente distinta a la de su muerte propia pues, “La muerte del otro era para él justa, la entendía como aniquilamiento del que odiaba, y no conoció reparos para provocarla...” (Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad* 293).

Enrique Dussel ha destacado en su trabajo *Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)* la negatividad y maestría del análisis levinasiano de la ética *contra* lo político: “Levinas sitúa perfectamente el sentido negativo de la política cuando se torna tautológico, autorreferencia de la acción heroica y pública con respecto al Estado como Totalidad, como estado de guerra permanente. Partiendo de la ética deconstruye la política. . .” (271). Por su parte Daniel E. Guillot nos dice en el prefacio de *Totalidad e infinito* que “El cuestionamiento de la objetividad política predomina francamente en la totalidad del libro” (44). De esta forma y si lee desde esta clave ética versus política, Levinas plantearía de hecho una *anti-política* que —como bien apunta Dussel— emerge de la dolorosa experiencia

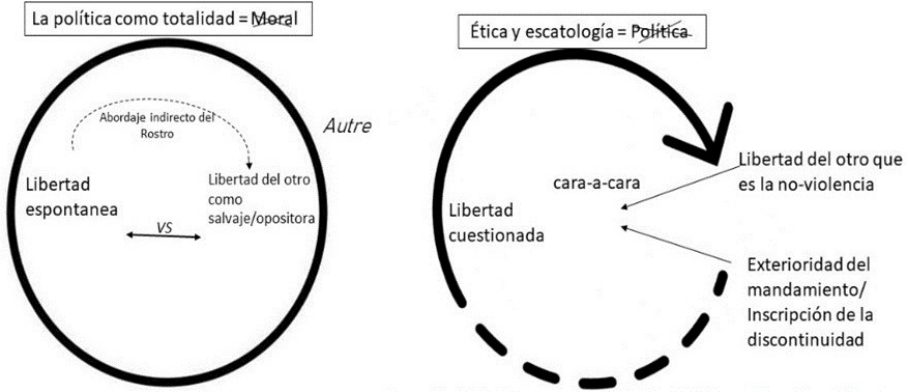
del Estado totalitario nazi. Se trata también de un Estado que “[...] prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco. El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que infamarían a los individuos (Freud, 281).

Dussel también señala que lo más original de Levinas “se encuentra en el definir la política como el estado de guerra mismo, modificando en este punto la posición de John Locke, y lo muestra como el estado normal, permanente, el modo mismo de operar de la Totalidad” (273). Ante esto podemos preguntar: ¿Puede la ética levinasiana ser leída más allá del binario político/antipolítico?, ¿considerando que “[...] para lo impolítico no existe una entidad, una fuerza, una potencia que pueda oponerse a la política desde el interior de su propio lenguaje” (Esposito, *Categorías de lo impolítico* 13) puede la ética y la subjetividad levinasiana ser leída en clave impolítica? Lo subversivo de la ética levinasiana así, no debe entenderse como una indiferencia ante la dimensión política, pues la ética de Levinas al igual que lo impolítico no comportan “[...] un debilitamiento o una caída del interés por la política sino, por lo contrario, una intensificación y radicalización de la política” (11).

La subjetividad levinasiana y la forma excesiva en la que es descrita la interpelación del Otro, la culpabilidad y la responsabilidad lindan con el recuerdo o con el agujón que lo impolítico incrusta en lo político, a decir, la puesta de manifiesto de la finitud de lo político y de su imposibilidad de totalizar: “La política no siempre tiene conciencia de su propia finitud constitutiva. Está constitutivamente llevada a olvidarla. Lo impolítico no hace otra cosa que recordársela...” (14). Punto de vulnerabilidad, de finitud revirado hacia el otro, en el caso de Levinas un discurso de la pasividad y no de la fuerza, pasividad que no es una apolítica o un pacifismo en su acepción corriente, sino pasividad que en el extremo es acción, salida hacia el Otro.

El siguiente diagrama ilustra la contraposición levinasiana entre la política y la moral. En la política como totalidad el otro no es abordado directamente, es transformado y visto como una libertad opositora, como enemigo y no como una altura. De esta forma es que lo político y la guerra cancelan la moral. En la ética por el contrario

se trata de una libertad cuestionada, de una subjetividad que es hospitalaria con lo otro.



FILOSOFÍA/HITLERISMO: CONFESAR EL DESIGNIO VIOLENTO

*Si la política sigue siendo el reino de la acción, ésta, en el momento en que se torna política, resulta interpretada, en-vuelta, llenada por el lenguaje. Otorga y aguarda palabra...*

Roberto Esposito

La neutralidad es imposible. Nadie puede hablar inocentemente, ni siquiera la filosofía. Una de las primeras cuestiones que se esboza en su artículo sobre el hitlerismo, y que traza ya el ulterior posicionamiento crítico de Levinas, es la detección de la existencia de una *filosofía en el hitlerismo*, es decir, la afirmación según la cual hay algún tipo de *saber* y de *mecanismo* que detenta para sí el derecho a la exclusión, la mutilación y la muerte; preguntemos junto con Foucault y Levinas: ¿Acaso el racismo no se define por la introducción de un corte en la sociedad, corte entre lo que “debe vivir y lo que debe morir”(230) ¿Constituye el hitlerismo un contra derecho que anula el mandamiento que

resuena en el rostro del prójimo (“No matarás”)? ¿Posee la política un imperativo oculto de violencia, una economización estricta de la pulsión de muerte? Levinas es un maestro de la sospecha *sui generis*, pues a partir de una subversión ética permite concatenar elementos en el discurso filosófico que, de entrada, podrían considerarse exentos de la realidad política y la violencia material. La filosofía misma aparece así, como una voluntad de poder que hay que desmontar y exhibir.

El discurso hitleriano según Levinas apela a las “potencias primitivas”, desde ahí el hitlerismo: “Más que un contagio o una locura [...] es un despertar de sentimientos elementales” (25), se trata pues de la invocación de un determinado sujeto en su elemento beligerante pero también —como es común— como un gesto desesperado, agresivo, ante aquello ante lo que —de hecho— se es impotente, ante otro que, si se define, se define por su altura, por ser una autoridad desarmada. Slavoj Žižek nos dice que:

La ideología de derecha, en particular, es muy hábil al ofrecer a la gente la debilidad o la culpabilidad como rasgo de identificación: encontramos rasgos de eso mismo en Hitler, pues, en su apariencia publica, la gente se identificaba con sus ataques histéricos de cólera impotente, es decir, que se reconocían en esos *acting-out* histéricos” (Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico* 118).

El hitlerismo puede ser considerado como una forma determinada de irrumpir en lo real y de representarse al Otro, esto es, de levantarse como conciencia y como una identidad. Para el pensador judío “*hasta los sentimientos más elementales encierran una filosofía*”, y es en la ligadura con lo político que esos sentimientos elementales son encausados, puestos en funcionamiento a partir de una determinada apropiación de la realidad pues, “Expresan la actitud primera de un alma ante el conjunto de lo real y frente a su propio destino, al tiempo que determinan o prefiguran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo” (Levinas, *LIH* 25). Esta actitud “primera” del hitlerismo y de toda violencia para Levinas carece ya de prójimo en la medida en que no hay cara-a-cara traumático, excesivo, sino una mirada o abordaje oblicuo que hace del otro una determinada figura, ya

controlada, o abordada como mero fenómeno del mundo, posibilidad del delirio y del “autismo monolítico” (Reinhard) propia de los totalitarismos en donde no hay prójimo, sino el monstruo que el Mismo se teje para reafirmarse y para protegerse de la alteridad aleatoria con la que entra en contacto.

Hay política-guerra porque hay suspensión de la moral, esto es, anulación de la alteridad. Ahora bien, este estado de guerra en la vida pública también queda diferida, “guerra media, parcial” (Schmitt) cuando la socialidad está dominada por un *animus belligerandi* en donde el otro es visto como enemigo o peligro permanente para una determinada población. Desde la perspectiva levinasiana la política y la ontología tienen como fundamento el desplazamiento de lo otro, la exclusión de lo heterogéneo, se representan al otro como una libertad salvaje que amenaza a la autoctonía-ciudadanía del Yo. Si trasladamos la arquitectónica levinasiana a las siguientes líneas de Jacques Ranciere en *El desacuerdo. Política y filosofía*: “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte [...] al margen de esta institución, no hay política.” (25), tendremos que la ética cuestiona indudablemente a lo político situando su sentido negativo, pero también abre la posibilidad de redefinirlo, ésta vez como un ámbito constantemente fracturado por la visitación y el traumatismo (“institución” en Ranciere) que el prójimo provoca en todo orden: ¿Nos sugieren las líneas de Ranciere que una política cerrada sobre sí misma, que se pretende Absoluta reprimiendo o anulando a la(s) diferencia(s) es una política paradójicamente despolitizada? Una socialidad y una política sin prójimo nos abandonan al delirio y a la psicosis, pues como señala Reinhard, ahí donde el prójimo debiera irrumpir en su alteridad radical (en su carácter de Cosa, de Real) se instala el autismo monolítico del psicótico:

[...] cuando la proximidad del prójimo se viene abajo, surgen delirios de paranoicos y alucinaciones, a menudo precisamente en el lugar y con el aspecto faltante del prójimo (faltante) [...] no es accidental que Lacan decida ejemplificar la psicosis con la ilusión del prójimo [...] La psicosis puede manifestarse como un desorden de la

personalidad, una serie de estados de ánimo salvajemente cambiantes o incluso de personajes diferentes, porque el psicótico se identifica con la realidad que ha creado a través del repudio proyectivo... (Reinhard, *Hacia una teología política del prójimo* 43-44).

Levinas nos invita a leer en clave ética los pensamientos, las ideas filosóficas, con ello hacer que rindan cuentas de sus fuerzas ocultas. Se trata pues, de ir al corpúsculo filosófico y detectar qué es lo que somete, lo que afirma y desplaza, pues como señala Derridá: “Todos los pensamientos clásicos interrogados por Levinas son arrasados al ágora, y conminados a explicarse en un lenguaje ético-político que no siempre han querido o creído querer hablar, conminados a trasponerse confesando su designio violento...” (Derrida, *La escritura y la diferencia* 132).

Al interior del hitlerismo se da la instalación de un Sujeto sin historia, de un existente que triunfa en el presente, una libertad absoluta que se renueva frente al Universo y se exime del pasado, contrario a la experiencia de *impotencia* radical ante lo irreparable, el arrepentimiento y el perdón en el judaísmo, impotencia también como el núcleo trágico de la *μοίρα* griega. Según Levinas al igual que en el cristianismo, el alma en el hitlerismo juega un papel muy importante en tanto *elemento puro, a-histórico, trascendente*, fuera del mundo en el que se encuentra instalado el hombre concreto que sufre y muere, el alma es pues una noción que permitiría la abstracción y la suspensión de la historia: “El desapego del alma no es una abstracción, sino un poder concreto y positivo para desprenderse, recogerse...” (*LIIH* 28), principio de la retracción que permitiría ser indiferente a los otros.

Levinas nos permite leer la noción del alma y de libertad en clave de poder y de proceso de ensimismamiento. Así, la Eucaristía que libera, que triunfa sobre el tiempo y que permite que en cada instante se recobre la desnudez de los primeros días, instaurara a cada momento un nuevo orden que pone en entredicho al orden natural. Aparece aquí una libertad infinita, libre de ataduras, esto es, un alma como fondo último del individuo. La dignidad del alma consistiría aquí en poder liberarse “de *lo que ha sido*, de todo aquello que la ha ligado, de todo aquello que la ha comprometido, para reencontrar su virginidad



primera” (28). La noción de alma, de acuerdo con el pensador lituano, abriga el poder para establecer distancias consigo misma y con la realidad material. El liberalismo reproduciría esta estructura del alma, pero bajo la máscara de la razón y su libertad soberana.

El pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos tiende a situar al espíritu humano en un plan superior a lo real, abriendo un abismo entre el hombre y el mundo. Al hacer imposible la aplicación de las categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón, el pensamiento moderno sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta... (Levinas, *LII* 28).

Del idealismo alemán a los escritores franceses del siglo XVII, precursores de la ideología democrática y de la Declaración de los Derechos del Hombre, Levinas reconocerá el espectro de una Razón que desplaza la materia, lo irracional, lo otro que la razón. ¿Qué *ethos* y qué humanismo brotará de ésta génesis? Para Levinas solo el marxismo impugnará esta concepción del hombre, pues allí el espíritu no es pura libertad, también es presa de las necesidades materiales, aunque finalmente reconozca también una instancia liberadora-mesiánica en la toma de conciencia de la situación social.

Junto con la concepción del alma, el cuerpo propio también juega un papel preponderante. Para que exista violencia es necesario que el cuerpo sea explotado, vulnerable. Para Levinas el hitlerismo se inscribe en una determinada interpretación del cuerpo propio, dada por la tradición:

¿Qué es, según la interpretación tradicional, tener un cuerpo? Soportarlo, sostenerlo como un objeto del mundo exterior. El cuerpo le pesa a Sócrates como las cadenas que le son impuestas en la prisión de Atenas; lo conforma como la tumba misma que le espera. El cuerpo es el obstáculo. Rompe el impulso libre del espíritu, reduciéndolo a sus condiciones terrestres. Y como un obstáculo, ha de ser superado (31).

El autor de *Totalidad e infinito* parece unirse aquí a la crítica

nietzscheana del platonismo y de su metafísica del cuerpo. El pensador judío lo hace a fin de exhibir los conceptos filosóficos que ligan al pensamiento griego, cristianismo y fascismo. Sin embargo, una especie de “revés biopolítico” nos permite apreciar otro ordenamiento, pues en el acto de violencia, es *el cuerpo del otro* el que acontece como estorbo, como un lugar en el que se aglutina y direcciona el control y el poder. La no importancia del cuerpo que Levinas advierte, devendrá luego justamente como el blanco del biopoder. Levinas nos dice en este pequeño artículo que:

Lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad, se convierte en algo más que un objeto de la vida espiritual, deviene su corazón mismo. Las misteriosas voces de la sangre, la llamada de lo hereditario y del pasado de los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo pierden su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un yo (*Moi*) soberanamente libre [...] la esencia del hombre no está ya en su la libertad, sino en su encadenamiento [...] ser uno mismo [...] consiste en tomar conciencia del encadenamiento original e ineluctable a nuestro cuerpo. Consiste, sobre todo, en aceptar este encadenamiento (33).

Levinas también explicita las condiciones de receptividad y del triunfo del hitlerismo a través de un perfil de la sociedad. Solo una sociedad que elige las formas degeneradas de la libertad, satisfecha con la comodidad instantánea que esta noción aporta y no el esfuerzo que ella implica, hace posible el acenso de un sistema de terror; el nazismo es posible solo bajo la promesa de una libertad degradada, solo bajo la promesa de sinceridad y autenticidad (*Cfr.* 35). El pensador judío emplea constantemente el termino de sinceridad y autenticidad, esa sinceridad ha de entenderse como una especie de transparencia y de una derecho; el hombre se encuentra desde allí enclavado obsesivamente en sí mismo, desde su nacimiento se encuentra ligado con todos los de su misma sangre, anclado en su carne y en su sangre, humano por excelencia:

[...] ¿a qué nos obliga esta sinceridad? Toda asimilación racional o

comunidad mística entre espíritus que no se apoye sobre una comunidad de sangre es sospechosa. Y, sin embargo, el nuevo tipo de verdad no podría renunciar a la naturaleza formal de la verdad para dejar de ser universal. Por más que se trate de mi verdad en el sentido más fuerte de este posesivo, deberá tender a la creación de un mundo nuevo. Zaratustra no se contenta con su propia transfiguración, baja de su montaña y aporta un evangelio... (Levinas, *LII* 35).

El racismo inscribe una lógica que consiste en modificar la idea misma de universalidad. La intención de universalidad de la verdad es desplazada por la idea de expansión, expansión de la fuerza y ya no de una idea. El destino de la idea es la propagación, recaer en el patrimonio común, la fuerza en cambio se propaga de un modo diferente, pues quien ejerce la fuerza y la violencia no se separa de ella, enlaza al sujeto o a la sociedad que la ejerce. Genera su mecanismo de aplicación. “Esta expansión misma constituye la unidad de un mundo de amos y esclavos. La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna reencuentra y glorifica no es tan solo un nuevo ideal, es un ideal que lleva consigo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista” (36).

#### LO INTERHUMANO RESIDE EN LA NO-INDIFERENCIA

La consideración de la vida ( $\beta\iota\omicron\varsigma$ , *Zoé*) y sus múltiples procesos como nuevos objetos del pensamiento y la praxis política, y especialmente el tipo de gobierno que se ha exhibido en el nacionalsocialismo, con su higiene y su darwinismo social, la justificación del asesinato, vista en clave levinasiana se trata de una política inhumana que tiene como base una *filosofía del lugar*, del arraigo y la morada. Pues elimina de antemano la altura de otro e inhibe aquello que constituye el centro de la moralidad: el prójimo y el *Deseo* que este despierta y que está más allá de la vida entendida como pura *Zoé*.

Levinas en este punto introduce un elemento heterogéneo incluso a los teóricos biopolíticos —aun ante aquellos que consideran en algún punto lo sagrado o lo teológico como Giorgio Agamben—

pues el exordio consiste en señalar la necesidad de *que la filosofía plantee lo indecible, lo heterónimo en clave ética*, esto como un cuestionamiento directo a la relación entre la guerra y la política; ante el sujeto que se erige en una socialidad reducida a la sobrevivencia, y a los múltiples sistemas que aspiran, en última cuenta y a través de diversas operaciones totalizadoras, a la dominación.

En su ensayo *El sufrimiento inútil* (Véase *Entre nosotros...* 113-126) Levinas admitirá dos posibilidades respecto a *lo interhumano*, esta relación puede subsistir, pero también puede:

[...] perderse en el orden político de la Ciudad en el que la Ley establece las obligaciones mutuas entre ciudadanos. Lo interhumano propiamente dicho reside en la no-indiferencia de los unos por los otros antes de que la reciprocidad de tal responsabilidad, que se inscriba en las leyes impersonales, venga a superponerse al altruismo puro de tal responsabilidad inscrito en la posición ética del yo en cuanto yo [...]. El orden de la política —pos-ético o pre-ético— que inaugura el contrato social no es ni condición insuficiente ni cumplimiento necesario de la ética. En su posición ética, el yo es distinto del ciudadano aislado que emana de la Ciudad tanto como del individuo cuyo egoísmo natural precede a todo orden, pero del que la filosofía política intenta —o consigue—, desde Hobbes, extraer el orden social o político del Ciudad (125).

¿En qué consiste esta posición “pre-ética” que hace distinto al Yo del ciudadano aislado que emerge de la Ciudad y del orden político? Es en esta precedencia de lo ético en donde puede advertirse ese “algo más que la vida” que Levinas le opondría a la socialidad entre “iguales”, a una socialidad simétrica que esconde en el centro de su discurso legal y tolerante la exclusión del prójimo en su carácter traumático. Una noción básica para apreciar el excedente que hace de Levinas el opuesto ético a la biopolítica se encuentra en la noción de Rostro y su resistencia a la representación y al poder.

¿Ante qué se da una compactación totalitaria, sea en su dimensión política o en su dimensión individual? La obra levinasiana nos permite pensar ambas instancias, pues el proceso de totalización se

muestra en todo momento ante un *Otro irrepresentable*, un exceso o una ausencia que, sin embargo, posee su propia *significación*. Así, a la pregunta del *ante qué de la compactación totalitaria* podríamos añadirle la pregunta que elabora Derridá en *A quien dar (saber no saber)*: “¿Qué es lo que hace temblar en el *mysterium tremendum*?” (Derrida, “A quién dar [saber no saber]” 83), plateado de otra forma; ¿Qué es aquello ante lo que la totalidad resulta imposible, aquello que la des-completa exigiendo más bien una reverencia, una inclinación o un quitarse las sandalias de los pies (Ex. 3: 5)?, *el mysterium tremendum* es lo espantoso, Dios, “la disimetría de la mirada divina [...] la desproporción entre el don infinito y mi finitud, la responsabilidad como culpabilidad [...]” (Derrida, “A quién dar [saber no saber]” 83). En Levinas aquello que sabotea la totalización es un Ausente que da su significación a la huella, al rostro. Dar la muerte a este exceso solo pone de manifiesto las incapacidades de cualquier totalitarismo de aprehender a lo otro, lo único que le es posible es la anulación extrema, tomar al Otro por lo que no es y matarlo.

La concepción de un Uno, de un Todo como en el Totalitarismo o como en la idea de un Yo encapsulado en sí mismo, no puede sino combatir o ser indiferente a la parte extraña a ese todo, para obtener esta aniquilación “no basta la común criminalización del otro: hace falta su deshumanización, inexorablemente perseguida por el nazismo, primero por intermedio de la maquinaria propagandística y más tarde, físicamente, a través de la maquinaria concentracionaria...” (Esposito, *Diez pensamientos acerca de la política* 227).

Una subversión ética en Levinas pone en cuestión la dinámica de una socialidad dominada por una estructura beligerante o por una “ética indolora” (Lipovetsky), en ella la vida, la existencia fáctica entendida como cuidado de sí misma y como perseverancia en el ser, solo hay libertades enemistadas, temor y protección ante el otro. Solo en una socialidad de este tipo el imperativo de matar, de anular es más antiguo, primigenio que el de amar al prójimo; socialidad sin deseo, emplazada en la pura necesidad. El Estado cuyo esqueleto es el del Mismo, en su afán totalizador solo soportaría en su interior y en su dominio a un prójimo que sea totalizable, absorbible. Ese tipo de relación ha de instaurar un tipo de socialidad unívoca, un

Sujeto en una postura seudodeseante ante un prójimo-cosa.<sup>3</sup> Solo a esta altura podemos entender de mejor forma parte del contenido del prefacio de *Totalidad e infinito* en donde se señala que la violencia habría que entenderla, más que como “herir y aniquilar”, como una perturbación, como un interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran [...] en la obligación de llevar a cabo actos que destruirían toda posibilidad de acto. Como en la guerra moderna, en toda guerra las armas se vuelven contra quien las detenta. Es imposible alejarse del orden que ella instaura. Nada queda fuera. La guerra no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro; destruye la identidad del Mismo (TI 47-48).

Estas líneas resultan llamativas porque mencionan la destrucción de la identidad del Mismo, esto es, del agente ético que tiene delante de sí a un Otro del cual es infinitamente responsable. Lo que la guerra produce, en su violencia fundamental, es un escenario interhumano en el que la moral no existe, en el que el Mismo carece del Otro y por ello, su identidad se ve triturada. En la totalidad no hay prójimo, no hay exterioridad posible y por lo tanto tampoco una paz que cuestione a la perpetuación del estado de guerra: “La conciencia moral solo puede soportar la burlona mirada de lo político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra. Esa certeza no se obtiene por el simple juego de antítesis. La paz de los imperios salidos

3. El Deseo metafísico (*désir métaphysique*) levinasiano es deseo de lo perimido, en la media en que es deseo del Otro. Ese deseo es puesto en movimiento por la significación de ese otro que se ausenta en el Rostro, y que impide matar. En un sentido arquitectónico el Deseo es una noción inaugural en *Totalidad e infinito*, jugará un papel muy importante para entender su Ética. El deseo es pues, deseo de lo invisible, de lo que no acontece como fenómeno, tiene como “objeto” lo otro, se trata por ello de un *deseo Metafísico*. Esto no significa que no se admita un punto de partida de este movimiento sin retorno (Obra), se parte de un mundo que nos es familiar, de un *ethos* desde el cual se habita, *ethos* que es trastornado y que despierta la salida hacia fuera de sí mismo. El Deseo levinasiano se distingue de la necesidad porque desea “más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo” e implica siempre una pérdida en su ejecución, de ahí que la noción de Deseo señala así a un Yo indigente “despojado de su grandeza pasada”; el Deseo reafirma la vulnerabilidad del otro y un plano en el que la intencionalidad y la conciencia son cuestionadas.

de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida...” (48).

EL ANTI-IMPERIALISMO DEL ROSTRO: DESNUDEZ, ASESINATO Y EL FRACASO DEL PODER

En Levinas el rostro tiene una significación ambivalente y la “presencia” del mismo ha de ser entendida de una manera atípica. En relación con el rostro se trata de un anti-imperialismo, de una resistencia a ser comprendido o englobado; su acceso ya no se refiere a la visión pues él mismo no es un dato.

El asesinato es tematizado por primera vez en *Totalidad e infinito* hasta el aparatado de *Rostro y ética*, este consiste en el “intento de la negación total”, esto lleva a Levinas a remitirnos a una relación anterior al dar la muerte, en donde “El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común...” (208).

La huella en Levinas pretende decir al rostro en su desnudez, al rostro en su absolución del mundo. En esta medida el rostro no es una “forma que oculta un fondo”, tampoco un fenómeno que esconde, traicionando, a una cosa en sí. Levinas desplaza de la noción de rostro toda referencia que haga pensar en un carácter indicador o remisional, planteando la procedencia del rostro de lo *absolutamente ausente* que no tiene intención de indicar, ni revelar dicha procedencia. La relación que instaura este gran Ausente esta fuera de todo develamiento y por ello mismo en una escena distinta a la del ser. El rostro no puede ser leído en la línea de la inmanencia y del mundo, esto es, desde la ontología y la política que desde ahí se funda, pues en esa trama el Otro se absorbe en el Mismo. El rostro en Levinas es apertura, huella que se resiste al poder, lo cuestiona y lo exhibe en su fracaso.

Lejos de la concepción foucaultiana de un poder que atraviesa y produce a los sujetos, a los cuerpos, etc., el poder en *Totalidad e infinito* es entendido en su carácter relacional o ético, esto significa que

*el poder es el ejercicio de un Yo sobre otro.* Este abordaje —que coincide con la definición del mal en Paul Ricoeur: “todo mal cometido por uno es mal padecido por otro. Hacer mal es hacer sufrir a alguien” (*El Mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* 60-61)— nos ubica inmediatamente en la dimensión ética, sin espacios para la evasión de la responsabilidad, no se trata de rendir cuentas de cómo he devenido este sujeto oprimido, sino cual es mi participación inmediata en el ejercicio del poder y del mal, de esta forma —apunta Ricoeur— antes de acusar a Dios o de instaurar una metafísica o teología del origen del mal, nos vemos orillados a actuar “ética y políticamente contra el mal” (Ricoeur 61).

Levinas señala la ambigüedad del poder, su fracaso y su pretensión pues:

- a) El rostro es tratado por Levinas como negación a la posesión y a los poderes del Mismo. En esta medida el rostro siempre constituye un resto, un excedente a todo intento de universalización, a todo discurso con voluntad de satisfacción.
- b) Esta negación a la posesión es resistencia a la *aprehensión*.
- c) El rostro en su epifanía se ofrece al poder.
- d) El poder posee un doble sentido. Poder como posibilidad para la *aprehensión*, la totalización y el conocimiento y el poder fáctico de matar, esto es, de la negación total del otro.
- e) Frente al rostro el poder no puede *aprehender*, pero si puede matar.

El homicidio para Levinas es el *ejercicio de un poder sobre aquello que se escapa a los poderes del mismo poder*.

Todavía sigue siendo poder, porque el rostro se expresa en lo sensible; pero ya impotente, porque el rostro desgarrar lo sensible. La alteridad que se expresa en el rostro provee la única materia posible a la negación total. Yo solo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo del poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar (212).

La ambivalencia del rostro consiste en que está hecho de gran-



deza y de pobreza, de autoridad y de extrema vulnerabilidad. El homicidio “revela la resistencia casi nula del obstáculo”, la piel expuesta al ultraje, al frío del metal o al cañón del arma, pone de manifiesto su docilidad. “El Otro puede decirme soberanamente no... (pero) en el contexto del mundo es casi nada” (212).

Judith Butler distingue muy bien en *Vida precaria* la ambigüedad respecto al rostro, la primera toma de posición frente a la vulnerabilidad del otro —o lo que en *El humanismo del otro hombre* Levinas describe como apertura (122-123)— es el deseo de matar, este deseo de matar ya posee cierta oblicuidad pues lo único que resuena en él es la indefensión y no el mandamiento que impide matar:

[...] la interdicción ética consiste precisamente en militar en contra de este primer impulso. En términos psicoanalíticos, significa poner el deseo de matar al servicio del deseo interno de aniquilar la propia agresión y el sentido de prioridad. El resultado probablemente sea la neurosis, pero el psicoanálisis tal vez encuentre aquí su límite. Para Levinas, lo ético es lo que nos permite salir del circuito de la mala conciencia, la lógica por la cual la prohibición de la agresión se vuelve el canal interno de la propia agresión. La agresión entonces se vuelve contra nosotros bajo la forma de la crueldad superyoica. Si la ética nos empuja más allá de la mala conciencia, es porque después de todo la mala conciencia no es más que una versión negativa del narcisismo, y por lo tanto una forma de narcisismo. El rostro del Otro viene hacia mí desde afuera e interrumpe el circuito narcisista. El rostro del Otro me llama afuera del narcisismo hacia algo finalmente más importante (Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* 173).

El *no-Rostro* que aparece frente al impulso de matar, pone de manifiesto el tipo de relación “interhumana” que Levinas busca cuestionar con su exageración ética, se trata de una socialidad y un ámbito político cuyo núcleo se juega desde el goce hasta una pulsión de muerte, propia del campo de guerra en donde queda liberada. El infinito que, antes de este apartado no tiene palabra, es expuesto por Levinas aquí como primera palabra. “El rostro parece ser una especie

de sonido, el sonido de un lenguaje vaciado de sentido, el sustrato de vocalización sonora que precede y limita la transmisión de cualquier rasgo semántico” (Butler, 169). El infinito más fuerte en su resistencia que el homicidio es la primera palabra del “no matarás”, esta palabra proviene de la indefensión y se articula como una resistencia ética: “resistencia de quien no presenta resistencia” (Levinas, *TI* 212). El Deseo metafísico que inaugura la construcción teórica de *Totalidad e infinito* aparece aquí en su confusión, pues se dirige a un mismo tiempo a la altura y a la humildad del Rostro; aspira impotentemente a aquello que no puede ser conquistado.

#### CONCLUSIÓN: PARA LEER LAS TACHADURAS

Una de las tesis más llamativas de Giorgio Agamben consiste precisamente en ver el campo de concentración como el “nuevo *nomos* biopolítico del planeta” (Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I* 224),<sup>4</sup> esto significa que la esfera política moderna esta signada por la materialización del estado de excepción, por la constante posibilidad de la transformación de lo humano en nuda vida, en vida a la que se le puede dar muerte impunemente. ¿No es esta reducción de la vida, esta anulación del Rostro que éticamente se resiste a ser nuda vida lo que Levinas extraía de su experiencia como prisionero?

Desde la perspectiva fenomenológica Levinas ya advertía que “La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un Yo pienso” (*TI* 60). Desde aquí ha de entenderse que la anulación de lo heterogéneo no es exclusiva del Yo, sino que en su calidad de “esqueleto” o “estructura” también puede explicar la anulación del individuo y del cara-a-cara que opera en el Estado

4. Tzvetan Todorov articula una tesis semejante en *Frente al límite* al señalar que los regímenes totalitarios y la experiencia de los campos constituyen “la forma extrema de la política moderna”, el totalitarismo aportaría así una nueva concepción del estado, de sus instituciones y de lo político. Véase especialmente el “Epílogo. Los campos totalitarios” (291- 311).

o la relaciones sociales reguladas por las diversas instituciones (Cfr. “Libertad y mandamiento”, en *La huella del otro*). En el campo de concentración la bajeza se abría espacio en la medida en que el hombre estaba obligado a un actuar para lo inmediato, a fin de cuentas, para el mero sustento de la vida ¿El *homo sacer* no es el producto de lo que Levinas llama la suspensión de la moral...?

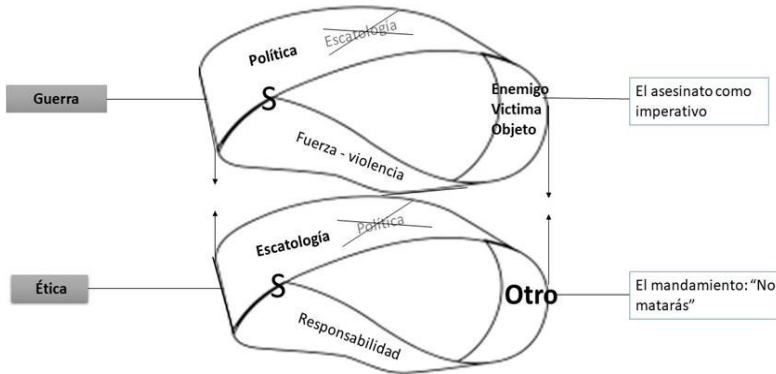
*Sacer* indica “una vida absolutamente expuesta a que se le dé muerte, objeto de una violencia que excede a la vez la esfera del derecho y la del sacrificio. Esta doble sustracción abre, entre lo profano y lo religioso y más allá de ellos, una zona de indistinción [...] el término (*homo sacer*) apunta aquí hacia una zona originaria de indiferencia, en que *sacer* significa sencillamente una vida a la que se puede dar muerte lícitamente...” (Agamben, 112).

Levinas explora desde la ética esta esfera pre-legal o extra-legal, sin embargo, no hay ahí una indeterminación o neutralidad propia de la perspectiva ontológica o de lo que él mismo denomina como vínculo entre guerra y política, esa esfera pre-legal está dominada por el mandamiento “no matarás”. Lo integrable al campo de concentración y a la forma que adopta lo político es así la nuda vida y no el Rostro que permanece en su desplazamiento, el pueblo judío en la Alemania Nazi se muestra como un ejemplo de la noción levinasiana de Rostro:

En cuanto pueblo que rechaza integrarse en el cuerpo político nacional [...] los judíos son los representantes por excelencia y casi símbolo viviente del pueblo, de esa nuda vida que la modernidad crea necesariamente en su interior, pero cuya presencia no consigue tolerar en modo alguno...” (228).

Si no se tienen esas consideraciones no se puede apreciar la diferencia entre lo que instaura la guerra y lo que se pone en juego en la ética levinasiana, esto es, el desdoblamiento y la contraposición entre la guerra (suspensión de la moral) y lo ético (suspensión de la política-guerra). Así mismo, tampoco resultará apreciable la forma en la que se accede al Otro, en su derechura (el cara-a-cara) o en

la oblicuidad política y retórica que hace posible al asesinato. Para concluir, podemos representar lo anterior a través de las siguientes bandas de Moebius, éstas exhiben en cada caso lo que se rehabilita y lo que se tacha, así como aquello que en cada lógica no puede desanudarse. Hablamos así, de dos estructuras y economías distintas: la primera bajo la articulación Política-sujeto belicoso-ejercicio de la fuerza, que no hace sino producir víctimas y libertades enemigas, y una segunda escatología-paz (tachadura de la política)-subjetividad responsable-Otro, articulación en la que es posible la relación ética, la paz y la hospitalidad.



#### OBRAS CONSULTADAS

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Tr. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, 2006.
- Bartra, Roger. *Territorios del terror y la otredad*. Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Tr. Fermín Rodríguez. Paidós, 2006.
- Cohen, Esther. *Los narradores de Auschwitz*. Paidós, 2010.

- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Tr. Patricio Peñalver. Anthropos, 1989.
- . “A quién dar (saber no saber)”. *Kierkegaard vivo*, Encuentro, 2005.
- Dussel, Enrique. Lo político en Levinas (Hacia una política crítica). *Un libro de huellas*. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas, Trotta, 2004, 271-293.
- Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Tr. Roberto Rachel. Katz, 2006.
- . *Diez pensamientos acerca de la política*. Tr. Luciano Padilla López, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Freud, Sigmund. *De guerra y muerte. Temas de actualidad*. Obras completas Vol. XIV, Tr. José Luis Etcheverry Amorrotú, 1992
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Tr. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Tr. Joaquín Jordá, Anagrama, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Tr. Manuel E. Vázquez, Síntesis, 2005.
- . *Dios la muerte y el tiempo*. Tr. María Lusia Rodríguez Tapia, Catedra, 2008.
- . *El humanismo del otro hombre*. Tr. Daniel Enrique Guillot, Siglo XXI Editores, 2006.
- . *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Tr. José Luis Pardo, Pre-Textos, 2001.
- . *La huella del otro*. Tr. Ester Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, Taurus, 2000.
- . *Los imprevistos de la historia*. Tr. Tania Checchi, Sígueme, 2006.
- . *Totalidad e infinito*. Tr. Daniel E. Guillot, Sígueme, 2006.
- Ranciere, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Tr. Horacio Pons, Nueva Visión, 1996.
- Ricoeur, Paul. *El Mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Tr. Irene Agoff, Amorrotu, 2007.
- Ravinovich, Silvana. *La huella en el palimpsesto*, UACM, 2005.

- Reinhard, Kenneth. “Hacia una teología política del prójimo”. *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*, Tr. Cristina Piña, Amorrortu, 2010.
- Rozitchner, León. *Freud y el problema del poder*, Folios Ediciones, 1982. Todorov, Tzvetan. *Frente al límite*. Tr. Federico Álvarez, Siglo XXI, 1993.
- Weil, Simone. *La fuente griega*. Tr. José Luis Escartín Carasol y María Teresa Tabuyo, Trotta, 2005.
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Tr. Antonio José Antón Hernández, Paidós, 2009.
- . *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*. Tr. Juanmari Madariaga, Akal, 2017.

## DERRIDA Y EL MARXISMO

Luis César Santiesteban

*Será siempre un fallo no leer y releer a Marx. Es decir, también a algunos otros —y más allá de la “lectura” o de la “discusión” de escuela. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política.*

Derrida, *Espectros de Marx*.

*No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus.*

Derrida, *Espectros de Marx*.

En lo que sigue nos proponemos dar cuenta de la relación que el filósofo francés Jacques Derrida entabla con la política, circunscribiéndonos al análisis de uno de sus escritos políticos, a saber: *Espectros de Marx*. Entre los escritos políticos de Derrida, figuran además del texto mencionado, *Políticas de la amistad*, *El otro cabo*, *Fuerza de ley*, y *Filosofía en tiempos de Terror*.

Nuestra mira no apunta pues a una revisión exhaustiva de la dimensión política en el filósofo francés, antes bien, se atiene al texto dedicado a Marx.

Con el desmoronamiento del socialismo real en la Unión soviética desapareció también el marxismo definitivamente de la escena filosófica, para pasar a primer plano los problemas de la globalización y la crisis financiera. ¿Pero qué tiene Marx aún que decirnos en la actualidad?

Es en este contexto que pretendemos abordar la reflexión de Derrida acerca de Marx y del marxismo. Lo primero que hay que decir, es que en este escrito el filósofo francés lleva a cabo una rehabilitación del marxismo.

Dicha reivindicación no es casual, sino que se desprende de la índole de su filosofía, a saber, la deconstrucción, y de su concepción de la política. En ese sentido, no es posible comprender el posicionamiento de Derrida respecto del marxismo, con desentendimiento de la índole de su filosofar, y de manera más particular, de su relación con la política. Lo que es más, la frontera entre su postura filosófica, por un lado, su posición política, y su confrontación con el marxismo, por el otro, es borrosa. En realidad, la discusión con el marxismo le ayuda a precisar y agudizar su propia posición política.

[...] el pensamiento deconstructivo no se priva de los medios de tener en cuenta —o de rendir cuentas de— los efectos de fantasma, de simulacro, de >imagen sintética>, incluso —para hablar en clave marxista— de <ideologemas>, aunque sea en las formas inéditas que la técnica moderna habrá hecho surgir. Por ello, semejante deconstrucción no ha sido nunca marxista, como tampoco no-marxista, aunque fiel a cierto espíritu del marxismo, al menos a uno de ellos, ya que —nunca se repetirá lo bastante— hay más de uno y son heterogéneos (Derrida, *Espectros...* 89).

Es menester pues, hacer primero una breve caracterización de la filosofía de Derrida, para luego poner de relieve la dimensión política de su pensamiento, y finalmente exponer su lectura del marxismo.

#### I.

El filósofo francés Jacques Derrida es conocido como el filósofo de la deconstrucción, quien acuña este término y lo hace valer en la filosofía, si bien ya existía en la lengua francesa, aunque su uso era muy poco frecuente, como ha confesado el mismo filósofo. Como es sabido, Derrida se inspira en la noción de *Destruktion* de Heidegger, para elaborar su propia concepción de “deconstrucción”. En *Ser y tiempo* Heidegger plantea de manera programática el alcance de esa *Destruktion*, lo citamos aquí *in extenso*, para comprender el modelo al que se orienta Derrida:



Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado por aquél. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al “hoy” y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito positivo; su función negativa es sólo implícita e indirecta (Heidegger, *Ser y tiempo* 46).

Heidegger no recurre al término alemán *Zerstörung*, destrucción, por la carga negativa, aniquiladora, que posee, y opta en su lugar por el uso del término latino *Destruktion*, que reproduce notas más matizadas que él pretende imprimir en relación a la tradición filosófica. Con dicha *Destruktion* acomete el filósofo alemán un desmontaje de las estructuras que están a la base de la historia de la ontología, y permanecen impensadas. Una de esas estructuras es precisamente ser y tiempo. La deconstrucción de Derrida pretende emular entonces la *Destruktion* de la historia de la ontología llevada a cabo por Heidegger. Para ello crea su propio lenguaje y su forma de proceder. Es característico de la deconstrucción el estilo indirecto, el tratar los asuntos de forma oblicua, también la desedimentación, así como la denuncia de la violencia ínsita a la metafísica. Hay estructuras que se han sedimentado al interior de la metafísica, favoreciendo el primado de unas sobre otras. Así, por ejemplo, la presencia frente a la ausencia,

verdad frente a falsedad, espíritu frente a materia, bien frente a mal, hombre frente a mujer, lo necesario frente a lo contingente, lo trascendente frente a lo inmanente, la sustancia frente al accidente, etc. La deconstrucción consiste en desedimentar, deshacer, descomponer esas estructuras, que se han afianzado no sin cierta violencia.

Susanne Lüdemann ha hecho ver que en el concepto de “deconstrucción” se agitan lo mismo la así llamada *Destruktion* de Heidegger, como también el concepto de *Dissoziation* de Freud. En relación al influjo que ejerce Heidegger sobre Derrida señala lo siguiente: “La destrucción de la historia de la ontología conduce a una superación de la filosofía clásica de la subjetividad y de la conciencia de la que Derrida abreva” (Lüdemann, *Derrida zur Einführung* 32).

En ese sentido, la destrucción de la historia de la Ontología que Heidegger lleva a cabo, no es sólo una forma de proceder con la que Derrida se familiariza, por así decir, teóricamente, sino que la hace suya, al convertirla en clave de “deconstrucción”, introyectándola, y poniéndola en práctica en su trabajo filosófico.

Podemos decir que Derrida magnifica de esa manera uno de los momentos de la filosofía de Heidegger, así como Gadamer ha hecho lo propio con la hermenéutica.

Ahora bien, así como en Heidegger la destrucción apunta a toda la historia de la ontología, en Derrida la deconstrucción pretende mantener ese mismo alcance abarcador.

La deconstrucción es lo mismo un proyecto filosófico que una praxis de lectura. Es testimonio de un agotamiento de la filosofía, y en ese sentido, la respuesta a esa crisis, articulándose como una crítica radical a la filosofía occidental.

Pero Lüdemann insiste en la importancia que reviste Freud, y que se hace presente en la labor de deconstrucción de Derrida: “Esencial en eso es que Derrida se refiere bajo el término “Disociación” al modelo de Freud del aparato psíquico y con eso al psicoanálisis como una forma de superación de la filosofía clásica de la conciencia, esta vez una instancia no filosófica, sin embargo, no menos importante que su herencia filosófica” (Lüdemann, 32-33). La teórica alemana llama la atención sobre la ingente influencia de Freud sobre Derrida, aspecto me parece hasta ahora poco atendido en la investigación so-

bre el filósofo francés. Que dicha tesis de Lüdemann no resulta para nada desencaminada, y que por lo tanto posee visos de plausibilidad, queda acaso corroborada por el hecho de que casi al final del texto *Espectros de Marx*, intercala el filósofo francés una referencia a Freud, que citamos aquí *in extenso*:

Tentación de añadir aquí, un post-scriptum aporético a la fórmula de Freud que encadenó en una misma historia comparativa tres de los traumas infligidos al narcisismo del hombre así des-centrado: el trauma *psicológico* (el poder del inconsciente sobre el yo consciente, descubierto por el psicoanálisis), el trauma *biológico* (la descendencia animal del hombre descubierta por Darwin —al que, por lo demás, alude Engels en el Prefacio del *Manifiesto* de 1888—) y el cosmológico (la Tierra copernicana ya no es el centro del universo, y esto es cada vez más cierto, podría decirse para sacar de ello muchas consecuencias respecto a los confines de lo geopolítico) (Derrida, *Espectros...* 114).

Derrida se refiere al agravio infligido a la conciencia por Freud, según el cual siempre estamos a la zaga de los poderes del inconsciente. Esto significa, entre otras cosas, el reconocimiento de una opacidad, que hace imposible una completa autotransparencia por parte del hombre. Evidentemente, no se trata para Freud de la imposibilidad de arrojar luz al inconsciente, sino de admitir que por más que traigamos luz a la conciencia, siempre hay un resto, una opacidad última que se nos sustrae. De los tres agravios, Freud se atribuye haber infligido el más profundo al hombre, al hacer retroceder a la consciencia ante el inconsciente.

En cambio, a la influencia que ejerce Heidegger sobre Derrida se le ha prestado mucha atención, y alguien que ha precisado dicho influjo es Richard Rorty, expresándolo de forma muy aguda e incisiva:

Derrida se halla respecto de Heidegger en la misma relación en la que Heidegger se halla respecto de Nietzsche. Uno y otro son el lector más inteligente, y el crítico más devastador, de su respectivo antecesor. El antecesor es, en cada caso, la persona de la que ellos

más han aprendido y a la que más necesidad tienen de superar (*Contingencia, ironía y solidaridad* 141).

A fin de comprender este pasaje de Rorty, es necesario tener en cuenta lo siguiente. Efectivamente, Derrida forma parte de la pléyade de filósofos que intentan superar la metafísica, misma que se remonta hasta Nietzsche, pasa por Heidegger, Levinas, hasta llegar a Rorty. Para ello dispone Derrida, como todos los filósofos que se proponen tal tarea, de una concepción propia de la metafísica, a partir de la cual se desprende la índole de su superación. Así por ejemplo, para Nietzsche toda la historia de la metafísica queda compendiada bajo el rótulo de platonismo. En Heidegger, la metafísica no es otra cosa que un olvido del ser, mientras que para Levinas se puede resumir en un olvido del otro. En el caso de Derrida, la metafísica es designada como logocentrismo, fonocentrismo, una historia dominada por la unidad, la identidad, refractaria a la diferencia. Lo que tienen en común estos filósofos, es que enuncian de manera compendiada y logran resumir de manera omniabarcadora la totalidad de la historia de la metafísica.

Derrida trata de hacer con Heidegger, exactamente lo mismo que Heidegger hizo con Nietzsche, encasillarlo en la historia de la metafísica, a fin de arrogarse él, ser el verdadero superador de la metafísica. Pero la vehemencia y el encarnizamiento con que proceden para hacer formar parte a su precursor de la metafísica, no les impide que sea, al mismo tiempo, el paradigma en cada caso, hacia el cual se orientan. Por lo demás, Heidegger es más importante de lo que Derrida mismo ha querido reconocer, pues en realidad, es un interlocutor omnipresente que marca buena parte de sus derrotos filosóficos, aun cuando sea en la forma de un contramovimiento.

La filosofía de Derrida se puede caracterizar como un pensamiento de la diferencia. La filosofía occidental desde Platón se halla dirigida predominantemente a la identidad, e intenta captar la multiplicidad y la diferencia desde lo idéntico. Lo especial, no-idéntico queda fuera de este pensamiento.

En caso contrario, la justicia corre el riesgo de reducirse de nuevo a reglas, normas o representaciones jurídico-morales, en un inevitable

horizonte totalizador (movimiento de restitución adecuada, de expiación o de reapropiación). Heidegger corre ese riesgo, a pesar de tantas precauciones necesarias desde el momento en que da primacía, como lo hace siempre, a la re-uniión y a lo mismo (*Versammlung*, *Fuge*, *legein*, etc.) sobre la desconexión que implica mi dirección al otro, sobre la interrupción que reclama el respeto que, a su vez, la rige, sobre una diferencia cuyo único, diseminado en las innumerables virutas del absoluto entreverado con cenizas, no se asegurará jamás en el Uno (Derrida, *Espectros...* 42).

Para ilustrar lo que menciona Derrida, podemos recurrir al pensamiento de la Cuaternidad (Geviert) de Heidegger. Con dicha noción el filósofo alemán trata de repensar lo que la tradición nombraba como naturaleza, ser y cosmos. En la fase de *Ser y tiempo* Heidegger aún no disponía de este concepto, pero con él toma cuerpo su idea del habitar en el marco de la *Vuelta* (*Kehre*). Tal constelación se halla bajo la égida de esa reunión (*Versammlung*) a que alude el filósofo francés. Se trata de un concepto de mundo en que el cielo, la tierra, los dioses, los mortales son reunidos. (*versammelt sind*).

## II.

Ahora pasamos a abordar la dimensión política en la filosofía de Derrida.

El filósofo francés señala que en las entrañas mismas de la deconstrucción reside una dimensión ético-política, si bien no suficientemente visible para algunos, se halla de manera soterrada, en el tratamiento de temas como la justicia, violencia y metafísica, temas relacionados con el poder, etc.

Lo mismo podría decirse de la justicia. Hay sin duda bastantes razones por las cuales la mayoría de los textos apresuradamente identificados como >deconstruccionistas< parecen —e, insisto, parecen— no plantear el tema de la justicia como tema, justamente, en su centro, ni siquiera el tema de la ética o el de la política. Naturalmente esto *no es más que una apariencia*, si consideramos *por ejemplo*

(y sólo citaré estos) los numerosos textos consagrados a Levinas y a las relaciones entre >violencia y metafísica>, a la filosofía del derecho, la de Hegel con toda su posteridad en Glas, donde es el motivo principal, o los textos consagrados a la pulsión de poder y a las paradojas del poder en *Spéculer-sur Freud*, a la ley en *Devant la loi* (sobre *Vor dem Gesetz* de Kafka) o en *Declarations d' independance, dans Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion*, así como en otros tantos textos (Derrida, *Fuerza de ley* 20).

Es decir, todos esos textos dan testimonio del interés ético-político de la deconstrucción, si bien es preciso hacer explícito ese filón, cuyo tratamiento de esas temáticas aparece de manera oblicua y subterránea.

Heinz Kimmerle ubica el origen de la preocupación de Derrida por la política en el contexto del furor que causó la publicación del libro de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo*, dimensión que ya estaba asentada de cualquier manera en forma latente en su matriz filosófica, pero a raíz de eso se hace más patente : “Las fuertes discusiones sobre la obra de Víctor Farías publicada primero en Francia, *Heidegger y el nazismo* (París, finales de 1987), fueron para Derrida sólo una ocasión de pensar a fondo, la dimensión política del filosofar mismo, que de cualquier manera, él siempre acentuó” (Kimmerle, *Derrida zur Einführung* 11).

Más adelante, señala Kimmerle de forma por demás elocuente, que la filosofía tal y como la concibe Derrida, detenta una dimensión política: “Él busca el significado político de la filosofía en ésta misma. La manera en que se practica, es para Derrida relevante políticamente. No tiene que tener lugar una aplicación de los problemas filosóficos en la política. La filosofía es en su existencia, y su forma de existir política” (21).

Toda filosofía expresa de suyo una determinada posición política, por lo que la política no es un mero apéndice de la filosofía fundamental. La tesis que Derrida defiende, insiste en que toda experiencia de la filosofía posee una implicación política, y que no es posible abstraer a ésta de aquella. No hay pues neutralidad en la filosofía, aún las supuestas filosofías apolíticas, entrañan un posicionamiento político.

Por lo que hace a la deconstrucción, ésta no se agota en ser una mera especulación teórica, sino que conlleva una aspiración transformadora del mundo, con lo que se muestra bastante afín a la filosofía de Marx:

Me parece que responden a los programas más radicales de una deconstrucción que querría, para ser consecuente con ella misma, no quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos y académicos sino (...) tener consecuencias, *cambiar* cosas, intervenir de manera eficiente y responsable (aunque siempre mediatizada evidentemente), no sólo en la profesión sino en lo que llamamos la ciudad, la polis y más generalmente el mundo (Derrida, *Fuerza de ley* 22-23).

De las cuestiones filosóficas se desprenden por eso también consecuencias políticas relevantes.

### III.

Después de lo anteriormente expuesto, pasamos a abordar el pronunciamiento de Derrida sobre el marxismo, no sin antes referir unas palabras acerca de la manera cómo surgió el texto *Espectros de Marx*.

En febrero de 1990 viaja Derrida por primera vez en su vida a Moscú. El muro de Berlín había caído unos meses antes. Derrida acomete la escritura de los *Espectros de Marx* poco tiempo después de esa visita, en 1993, con ocasión de una invitación que recibió a participar en un coloquio internacional en California, Estados Unidos, bajo el tema ¿a dónde va el marxismo? En cierto modo, esta invitación se convierte en la oportunidad de saldar cuentas con el marxismo, y con ello exorcizarse el peso de la crítica hecha por sus amigos tiempo atrás, de no tener en su haber ningún escrito sobre Marx. “Desde hacía casi treinta años le habían reprochado sus amigos, sobre todo en Francia, el hecho de que nunca había escrito sobre Marx” (Peeters *Jacques Derrida, eine Biographie* 659-660).

En ese sentido, si la invitación al coloquio no hubiera tenido lu-

gar, quizás el libro sobre Marx tampoco se hubiera materializado. La redacción del texto la llevó a cabo Derrida en un tiempo muy breve, entre cuatro o cinco semanas, en que trabaja febrilmente:

Derrida siempre estaba en condiciones de trabajar rápido. Sin embargo, nunca tuvo que despachar una tarea de tal envergadura en un plazo tan corto. Es como si hubiera elucubrado desde hacía mucho tiempo con este libro y hubiera esperado solamente una ocasión propicia (659-660).

La escritura de este texto sobre Marx, está dictada por el amor al filósofo alemán, un fervor que ha cultivado en secreto, y que ha aguardado pacientemente la ocasión de desvelarlo.

*Espectros de Marx* es un libro que consta de muchos estratos, su contenido es tan denso, tan rico, que su análisis no se puede despachar en unas cuantas frases o páginas. Pero aun si se pretende ser exhaustivo, es difícil hacer justicia al vasto repertorio de sus tesis. Trata de cuestiones de la mayor importancia para la actual situación del mundo, por lo que no sólo reviste interés para la investigación sobre Marx.

Derrida rompe una lanza por Marx y el marxismo precisamente en un momento en que se gesta un clima de triunfalismo exultante a favor del liberalismo y por consiguiente, en contra de la viabilidad del ideario filosófico-político de Marx.

Para muchos el desmoronamiento del socialismo real significó el fin de Marx y del marxismo, y no fue la lectura que hicieron sólo los neoliberales que proclamaron jubilosos este derrumbe, sino también fue interpretado así por numerosos marxistas, que terminaron por abdicar al marxismo. Para ellos, las dudas que arrojó el fin del socialismo real, atañeron a la validez y a la viabilidad del marxismo.

Evidentemente, Derrida no interpreta el desmoronamiento del socialismo real como el fin del marxismo, pero no puede menos que tomar nota de su fracaso, lo que, al mismo tiempo, da pie a una nueva lectura de Marx.

En la interpretación que hace el filósofo francés de Marx se hace oír sobre todo el “espectro”. Las primeras reflexiones de este libro las dedica a dicha noción. Se detiene largamente en el análisis y



reflexión de este término que está contenido en la frase con que abre Marx el *Manifiesto Comunista*. “Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo” (Marx, *Manifiesto del partido comunista* 313).

El uso de esta noción por parte de Marx, no se limita a figurar en el *Manifiesto*, no es pues algo ocasional; al contrario, como expone el filósofo francés, se trata de una noción muy socorrida por Marx. Derrida muestra que las referencias de Marx al “espectro” no se limitan al *Manifiesto*, sino que su uso es copioso a lo largo de su obra, figurando tanto en la *Ideología alemana* como en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, y en el *Capital*. El filósofo francés da cuenta de los intrincados y enigmáticos desarrollos de Marx en torno al espectro: “Una de las tareas, al menos, sería, por ejemplo, reconstituir un plan de batalla, el mapa espectralógico de lo que fue, en la Ideología alemana, la más gigantesca fantomaquía de toda la historia de la filosofía” (Derrida, *Espectros...* 137). Con ello Derrida llama la atención sobre una veta inexplorada por el marxismo mismo, y cuyo hallazgo ha sido tan solo posible en razón de la deconstrucción.

No se trata entonces de una noción que Derrida quisiera magnificar a toda costa, sino más bien el rastreo del término en distintos textos de la obra de Marx, da cuenta de la importancia que reviste esta idea para el filósofo alemán.

La acentuación de esta dimensión espectral, se aparta de las lecturas habituales de Marx. Es un escrito *sui generis*, con una fuerte carga política.

Pero Derrida no se contenta con rastrear el uso del término en Marx, sino indaga también qué otros autores de la tradición han tematizado tal noción, llegando al siguiente descubrimiento: la retórica del espectro ha tenido lugar en Shakespeare, pasando por Marx hasta llegar a Valery. Y Derrida se hace eco de ella:

Era, pues, un fallo por mi parte el haber alejado de mi memoria lo que fue lo más manifiesto del *Manifiesto*. Lo que allí se manifiesta en primer lugar es un espectro, este primer personaje paterno, tan poderoso como irreal, alucinación o simulacro, y virtualmente más eficaz que lo que tranquilamente se denomina una presencia viva (26).

Derrida se reprocha que se le haya escapado lo más evidente de esa obra de Marx, a saber, el espectro, la gravitación de lo fantasmático en ese texto. El espectro sólo es pensable sobre la base de la deconstrucción que hace saltar la lógica binaria, de la presencia y la ausencia. Como resultado de ello, la presencia y la ausencia no se excluyen mutuamente, no hay una presencia carente totalmente de ausencia, ni una ausencia carente totalmente de presencia, sino que también hay intervalos hechos de interpolaciones de presencia y ausencia, cuyos intersticios permiten albergar el espectro.

El espectro no tiene una presencia efectiva, no es un *ens realissimum*, pero no está desprovisto de realidad. Desde una lógica binaria el espectro resulta impensable, pero la deconstrucción posibilita su inteligibilidad:

Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *abí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido (12-13).

Para Derrida ni la ética, ni la política deben hacer abstracción del espectro, so pena de incurrir en una irresponsabilidad hacia el futuro, hacia el presente, y hacia el pasado. La justicia, como podemos ver, no se agota para Derrida en el presente, sino que se extiende en el tiempo, hacia los que ya no están, los que han muerto, y hacia los que todavía no están. La justicia comprende el pasado y el futuro. Dado que Derrida renuncia a la teleología del marxismo, coloca en su lugar, esta meditación sobre el Espectro.

Derrida insiste en la pluralidad de espíritus que encierra Marx, no sólo uno sino varios espíritus de Marx. Él, por su parte, se consagra a uno de esos espíritus, que él llama la dimensión espectral, fantasmal del marxismo. Se trata de una lectura audaz de Marx y del Marxismo, pues con ello quiere poner de manifiesto la persistencia del marxismo, que en el estado actual, no adopta una presencia real, pero sí fantasmal. A la manera de Marx que en el *Manifiesto* hace va-

ler la idea de que un espectro recorre Europa, Derrida hace retumbar de nuevo esa dimensión espectral del marxismo para nuestro tiempo.

El desmoronamiento del socialismo real no es equivalente a la muerte de Marx y del marxismo. Justamente con la desaparición del así llamado “socialismo real”, el marxismo recupera su condición de espectro. Un espectro es todo menos una nada: “Ahora bien, el naufragio del comunismo real no es todavía un argumento contra el fantasma que recorre Europa, que no es posible con los eslóganes de lo posmoderno” (Ferraris, *Introducción a Derrida* 122). El marxismo vuelve a asumir su estatuto espectral confrontando al modelo neoliberal con sus propias miserias, pidiéndole cuentas, cuestionándolo.

En el marco del alegato a favor Marx y del marxismo Derrida tematiza uno de sus conceptos filosóficos fundamentales, a saber, la herencia: “Una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la inyunción de reafirmar eligiendo. Es preciso quiere decir es preciso filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción” (30).

Si el contenido de una herencia se impusiera sin más, de manera evidente, si no ofreciera meandros, polisemias, no sería herencia. Es consustancial a la herencia el desafío hermenéutico.

“Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquel nunca podría ser heredado” (30).

Derrida pone en relación la herencia y el espectro. La herencia de Marx tiene que habérselas con el espectro, “[...] es decir, en una generación necesariamente segunda, originariamente tardía y, desde entonces, destinada a *heredar*. No se hereda nunca sin explicarse con *algo del* espectro (y con algo espectral), y desde ese momento, con *más de un* espectro”(35).

Se trata de atesorar la herencia de Marx, pero eso no significa de ninguna manera convertirlo en una reliquia, al contrario, mantener viva su herencia, significa conectar con su carácter radioactivo, revolucionario, contestatario.

[...] a saber, que *hay que asumir la herencia* del marxismo, asumir lo

más <vivo> de él, es decir, paradójicamente, aquello de él que no ha dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral, de la-vida-la-muerte más allá de la oposición entre la vida y la muerte. Hay que reafirmar esta herencia transformándola tan radicalmente como sea necesario (67).

“La herencia no es nunca algo dado, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos. En particular, de lo que se llama marxismo” (68).<sup>5</sup> Derrida le imprime a la herencia un estatuto ontológico. Además, interpretar no es sólo la lectura e interpretación de textos, sino apunta también, y sobre todo, a la fuerza performativa, transformadora de la realidad.

Ser [...] quiere decir, por la misma razón heredar. Todas las cuestiones a propósito del ser o de lo que hay que ser (o no ser: *or not to be*) son cuestiones de herencia [...] La reacción, lo reaccionario o lo reactivo son sólo interpretaciones de la estructura de herencia. Somos herederos, eso no quiere decir que tengamos o que recibamos esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o con aquello, sino que el ser de lo que somos es, ante todo herencia, lo queramos y lo sepamos o no (Derrida, *Espectros...* 68).

La herencia no es una posesión, sino algo que somos. La herencia que no es asumida, de la que no se da testimonio, que no es asumida de manera responsable, reza una de las principales tesis del libro, regresa en la forma de espectro.

La herencia se asume atenazado por el tiempo, apremiado por la muerte. Es decir, heredar es un desafío hermenéutico, cuyo acto de cumplimiento se lleva a cabo como una carrera contra la muerte. La herencia no se impone sin más, sino que hay que interpretar, y eso supone tomar ciertas decisiones de interpretación. La herencia de la

5. Susanne Lüdemann ha señalado de manera sugestiva que Derrida en competencia con el concepto de *Sorge* de Heidegger, determina el ser como herencia. Véase Lüdemann, 139.

que habla Derrida no le ahorra el trabajo de interpretar al que hereda, sino que lo acucia a poner en juego sus recursos hermenéuticos. Mediante eso rompe con la idea de que se pueda captar un sentido determinado y unívoco de la herencia.

Nosotros somos herederos, señala Derrida, entre otras cosas, también herederos de Marx, lo queramos y sepamos o no, habitamos la herencia, y la herencia nos habita, nos acosa (lo queramos o sepamos o no) tenemos que rendir testimonio de eso, más aún: si no hay una asunción responsable de la herencia, no hay futuro.

Heredar no significa recibir de manera pasiva algo de los muertos, que a uno lo pudiera enriquecer o fuera susceptible de capitalizar. Heredar es un proceso activo, significa filtrar, cribar, criticar, y sobre todo, interpretar, leer.

Otra noción fundamental, en su alegato a favor de Marx, y que forma parte de su herencia, lo constituye lo mesiánico:

Lo mesiánico, creemos que sigue siendo una marca imborrable — que ni se puede ni se debe borrar— de la herencia de Marx y, sin duda, del heredar, de la experiencia de la herencia en general. De no ser así se reduciría la acontecibilidad del acontecimiento, la singularidad y la alteridad del otro (42).

Asimismo, distingue tajantemente la “mesiánica” del “mesianismo”. Este último se expresa en la esperanza de una sociedad sin clases. La deconstrucción no conduce necesariamente a una mejora, sino a un aplazamiento (*verschiebung*). No se puede predecir que vaya a haber un futuro mejor, pero sí la existencia de futuro. La mesiánica es expresión de una promesa emancipadora, puesto que en el futuro queda cifrada la esperanza de justicia.

Derrida entra en discusión con Francis Fukuyama, apologeta del neoliberalismo, tomando como base algunos pasajes de su libro *El fin de la historia y el último hombre*.

Con ello, pretende Derrida poner reparos al triunfalismo exultante a favor del neoliberalismo realizado por Fukuyama, quien incurre en una lectura simplificada y unilateral que es claramente tendenciosa del actual panorama del mundo: “La alianza de la de-

mocracia liberal y del “libre mercado”: ésta es —la frase del autor y no es solamente una buena frase— la >buena nueva> de este último cuarto de siglo. Esta imagen evangélica es notablemente insistente” (Derrida, *Espectros...* 71-72).

La evidencia de un mundo en que impera la desigualdad, la exclusión, la miseria, la deshumanización, termina cediendo ante el ímpetu de querer ver a toda costa señales de la victoria del neoliberalismo, incurriendo por lo tanto en una interpretación unilateral, sesgada de la realidad. A lo que habría que añadir que los países que presentan un desarrollo económico importante, es generalmente a costa de la explotación económica que las empresas transnacionales llevan a cabo en los países pobres.

Si el neoliberalismo pudiera escandir su triunfo, sin una sombra de duda, el espectro del comunismo se difuminaría, se borraría. En ese sentido, el marxismo es como un sismógrafo, que está siempre presto a tomarle el pulso al capitalismo. Derrida trata de emular ese gesto con que Marx y Engels se refirieron en el *Manifiesto* al espectro del comunismo que recorre Europa. El filósofo francés repite esa invocación, de una manera sutil, discreta, pero igualmente contestataria. La manifestación del espectro está en relación inversa a las proclamas triunfalistas del neoliberalismo:

Las sociedades capitalistas siempre pueden dar un suspiro de alivio y decirse a sí mismas: el comunismo está acabado desde el desmoronamiento de los totalitarismos del siglo XX, y no sólo está acabado sino que no ha tenido lugar, no fue más que un fantasma. No pueden sino denegarlo, denegar lo innegable mismo: un fantasma no muere jamás, siempre está por aparecer y por (re) aparecer (115).

El espectro asedia, atenaza, cuestiona, es un presagio de cambio, de revolución.

Fukuyama se muestra muy condescendiente con la democracia liberal, minimizando las fisuras que presenta, en cambio, Derrida somete el neoliberalismo a un análisis que no hace ninguna concesión:

¿Y cómo es que un discurso de este tipo es buscado por aquellos

que, si bien cantan la victoria del capitalismo liberal y su predestinada alianza con la democracia, lo hacen sólo para ocultar —y, sobre todo, ocultárselo a sí mismos— que nunca dicho triunfo ha sido tan crítico, frágil, amenazado, incluso en ciertos aspectos catastrófico y, en el fondo, doliente por lo que el espectro de Marx representa todavía hoy (82).

Y quizás tiene el neoliberalismo más necesidad de desgañitarse para acallar las voces de protesta. Frente a la autocomplacencia de los teóricos del neoliberalismo y su lenidad, espeta Derrida lo siguiente:

Pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangélizar en nombre de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad (99).

No despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados (99).

*Espectros de Marx* es un texto con un contenido corrosivo, que intenta socavar la creencia descomunal en las bondades del neoliberalismo, haciendo ver los bemoles que presenta esa economía de mercado y cuestionando su vigencia. Ese discurso tiene en favor suyo la grandilocuente crisis que atraviesan los países que practican el liberalismo, mismo que se ha revelado depredador y hostil no sólo al hombre sino también a la naturaleza, con las consecuentes secuelas que estamos viviendo como el calentamiento global, para no hablar de la brecha cada vez más grande entre ricos y pobres existente en esos países.

Por otra parte, llama la atención que en sus desarrollos argumentativos Derrida no recurra a lo que se pudiera llamar teóricos marxistas propiamente dichos. En ningún momento, por ejemplo,

remite a la tradición marxista francesa más conspicua, como Sartre, Merleau-Ponty y Althusser. En lugar de eso, echa mano de autores que no se comprenden así mismos como marxistas, y no son catalogados como marxistas, por ejemplo Maurice Blanchot y Paul Valéry. Tal circunstancia no se debe atribuir a un descuido teórico de su parte, o bien a un desconocimiento de la tradición marxista francesa, sino más bien, como se puede constatar forma parte de una estrategia teórico-política, si atendemos a una consideración que intercala casi a mitad de la obra:

Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx, criptomarxistas, seudo o para <marxistas> que estarían dispuestos a tomar el relevo, bajo unos rasgos o entre unas comillas que los angustiados expertos del anticomunismo no están preparados para desenmascarar (Derrida, *Espectros...* 64).

A la luz de eso, el abstenerse de echar mano de la tradición marxista, no puede menos que ser un acto deliberado por parte de Derrida, lo cual no quita que recurra a teóricos herederos de Marx. Se trata pues de una estratagema de que se vale Derrida para despistar a los detractores de Marx, revistiendo su discurso de un lenguaje cifrado, que no brega por caminos ya conocidos. Consecuente con eso, él se confiesa como no marxista, pero heredero de Marx, todo lo cual forma parte de una nueva narrativa.

Esto resulta más inteligible, si tomamos en cuenta una aseveración que hace líneas más arriba:

Pero, a partir de ahora, se teme no poder ya reconocerle. Se tiembla ante la hipótesis de que en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló (<metamorfosis> fue durante toda su vida una de sus palabras favoritas), un nuevo marxismo no tenga ya el aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo (64).

Todo esto forma parte de una necesidad de transformación del marxismo, según Derrida, como una forma de resistir a los embates



que proceden del liberalismo. Se trata entonces de concitar en adelante a los no marxistas, pero herederos de Marx, aquellos que sin ser abiertamente marxistas, comulgan con cierto espíritu de Marx.

A fin de cuentas, la enseñanza de Marx no es una verdad supratemporal, sino que debe adaptarse al tiempo y a las circunstancias.

Lo que Derrida echa en falta en el discurso de Fukuyama es una idea del acontecimiento. El discurso del espectro apunta a esa idea de acontecimiento. Mejor aún, la retórica del espectro tiene que estar apuntalada por la idea de acontecimiento. Este último sobrepasa la lógica binaria que opone lo efectivo a lo ideal.

“Espera sin horizonte de espera, espera de lo que no se espera aún o de lo que no se espera ya, hospitalidad sin reserva, saludo de bienvenida concedido de antemano a la absoluta sorpresa del *arribante*” (Derrida, *Espectros...* 79). El filósofo francés nos conmina a una espera que se sustraiga al cálculo, una espera que supone una actitud de contención y de avenimiento. Hace valer esta espera, frente a la espera fustigada por el contar con algo, la cual comporta un momento de agresividad, de violencia. En cambio, la espera que trata de inculcar el filósofo francés se extiende en el tiempo, sin expectativas *a priori*, aviniéndose al acontecimiento, preñada de esperanza.

La deconstrucción de Derrida la arremete contra la filosofía de la historia hegeliana, marxista e incluso contra el pensamiento epocal heideggeriano, debido a que en última instancia obstruyen la historicidad, toda vez que se ejerce cierta violencia, al imponerle un programa o proyecto.

Me permito unas palabras para recordarlo: cierta andadura deconstructiva, por lo menos aquella que he creído deber emprender, consistía desde el comienzo en poner en cuestión el concepto onto-teo-, pero también arqueo-teleológico de la historia, en Hegel, en Marx o incluso en el pensamiento epocal de Heidegger. No para oponerles un fin de la historia o una ahistoricidad sino, por el contrario, para demostrar que esta onto-teo-arque-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad (89).

La historicidad para que brote de manera prístina debe darse

como *promesa*, y no como un programa *a priori* esgrimido por el hombre. El filósofo francés trata de pensar de nuevo la historicidad guiado por la idea de acontecimiento, y bajo la égida de la promesa emancipatoria. Ese es el andamiaje conceptual con que pretende repensar lo político. “Pues bien, lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeestructible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria” (73).

La deconstrucción del marxismo que lleva a cabo Derrida, da como resultado un ideario que consta de la retórica del espectro, la herencia y el pensamiento del acontecimiento, mismo que hace valer frente a las leyes de la historia de Marx y su supuesta inteligibilidad. Ese escepticismo hacia el materialismo dialéctico y las leyes objetivas de la historia es, por cierto, algo que comparte Derrida con la tradición marxista francesa más conspicua, es decir, Sartre y Merleau Ponty.<sup>6</sup> En su obra tardía *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre intentó realizar una síntesis entre el existencialismo y el marxismo, la cual no se puede realizar sin más, sino le supone ciertos forcejeos. Ante todo renuncia a la concepción de la historia del marxismo que discurre según leyes objetivas, pues constituye un serio argumento contra la libertad. Sartre es también obligado a repensar el individualismo, que caracteriza su existencialismo en aras a la praxis propia del marxismo.

6. Véase a este respecto la concepción de Heidegger, para quien el olvido del ser va acompañado de un olvido del envío del ser (*Seinsgeschick*). Además, ese envío del ser no está en las manos del hombre, y es inanticipable. En ese sentido, la crítica de Derrida al pensamiento epocal del ser de Heidegger tendría que ser matizada, cuando no refutada: “La voluntad de voluntad lo esclerotiza todo llevándolo a la ausencia de sino. La consecuencia de esto es la ausencia de historia acontecida. El signo distintivo de esta ausencia es el dominio de la historia. El estado de perplejidad de esta es el historicismo. Si se quisiera conformar la historia acontecida del ser según el modo de representar *histórico* (de la historia) corriente hoy en día, entonces, con este traspie quedaría confirmado del modo más palpable el dominio del olvido del sino del ser.” (Heidegger, *Superación de la Metafísica* 58) Gadamer ha acotado las pretensiones del hombre de creer que es dueño de la historia, expresándolo de la siguiente manera: “En verdad, la historia no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a ella [...] La autodeterminación del individuo no es más que un centelleo fugaz en el circuito cerrado de la corriente de la vida histórica” (Gadamer, *Verdad y Método* 281).

Como se sabe, en el análisis de la mirada, ve la relación con el otro bajo el punto de vista de la amenaza y la enajenación, por lo que el individuo para afirmar su libertad tiene que negar la libertad del otro. Un reconocimiento recíproco de la libertad está descartado. De ahí que toda relación positiva con el otro es incompatible con mi libertad y autoelección. Sartre se aparta de esta posición más tarde. El filósofo francés se propone una “humanización del marxismo”, adjudicándole para ello concepciones existencialistas al marxismo, por lo que cabe preguntarse si lo que pretende no es más bien hacer de Marx un existencialista. Con todo, Sartre llegó a considerar el marxismo “el horizonte insuperable de nuestro tiempo”. Por su parte, Merleau-Ponty también cuestiona la validez de la teoría de la historia del materialismo histórico, bajo la cual se han parapetado los estados totalitarios del comunismo para hacer de las suyas. En su lugar, defiende una concepción de la historia como una verdad por hacer.

Llama la atención que Derrida mantiene la idea de emancipación, la cual ha sido impugnada por la posmodernidad de Lyotard, como parte de los metarrelatos que han llegado a su fin. Hace depender de ella incluso la posibilidad de repensar lo político: “Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del <es preciso>. Esa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político” (Derrida, *Espectros...* 89).

## OTROS ECOS DE MARX EN EL SIGLO XX Y COMIENZOS DEL XXI

Mientras Derrida llega a Marx vía la deconstrucción, Vattimo lo hace vía la hermenéutica. En la estela del pronunciamiento de Derrida acerca del marxismo tiene lugar, la toma de posición de Vattimo respecto de Marx. Pero su defensa de Marx tiene algunos puntos de contacto, uno de ellos es la invocación a la idea de emancipación. “Más que filosofías descriptivas, la interpretación supone a menudo un llamamiento a favor de la emancipación, lo cual es políticamente revolucionario; en otras palabras, se opone al estado de cosas objeti-

vo” (Vattimo, *Comunismo hermenéutico* 126).

Por su parte, Derrida conecta con el motivo central marxista de la emancipación, pero bajo un eclipsamiento de la teoría de la historia del materialismo dialéctico.

Vattimo se hace eco de las ideas de Derrida, en su necesidad de llevar a cabo una reivindicación de Marx, apelando, a la manera del filósofo francés a la “espectralidad”: “Paradójicamente, si bien solo hasta cierto punto, nosotros afirmamos la necesidad histórica (que no teórica) de recuperar el comunismo en el momento en que su “espectralidad” parece haber alcanzado su culmen” (Vattimo, 168). En este pasaje deja ver Vattimo que la espectralidad adopta distintas fases, y que en el momento actual se ha llegado al paroxismo del espectro del marxismo. Si bien la tematización del espectro no es tan prolija en Vattimo como en Derrida, el filósofo italiano, la retoma, prosiguiendo su elaboración. En consonancia con su idea del “pensamiento débil”, habla Vattimo de un comunismo débil. El entrecruzamiento entre hermenéutica y marxismo es realizado por Vattimo, haciendo de esta puesta en relación una fecunda reflexión. A la pregunta de cómo se sobrepujan el comunismo y la hermenéutica, responde el filósofo italiano de la siguiente manera: “Mientras que el comunismo alimenta la resistencia frente a las desigualdades del capitalismo, la hermenéutica interviene señalando la naturaleza interpretativa de la verdad” (14-15).

Tanto la narrativa del “espectro” de Derrida como la del “comunismo débil” de Vattimo, tienen en común que aluden a una lánguida presencia del marxismo en nuestra época. Y más adelante señala: “Nuestro argumento no solo es similar al de Derrida, sino que espera en realidad recuperar el suyo con objeto de mostrar cómo y por qué el comunismo, que se halla excluido del horizonte de nuestra cultura y la llamada opinión pública, habría de ser rehabilitado y escuchado” (169).

Por lo que hace al “pensamiento débil”, el filósofo italiano detecta una relación entre violencia y metafísica. Según Vattimo, todos los pensamientos que son expuestos de tal manera, que no resultan impugnables, son característicos de un pensamiento “fuerte”. Entre ellos se encuentran las utopías, ideologías políticas, y fundamenta-

lismos religiosos. Todos estos pensamientos los asimila Vattimo al ámbito de la metafísica. Se trata de aquella tradición filosófica que pretende haber encontrado respuesta a las grandes cuestiones de la humanidad, como por ejemplo, ¿cuál es el sentido de la vida?

¿Existe dios? ¿Qué es la justicia? ¿Cuál es el fin de la historia?

Las personas que creen poder dar respuesta a estas preguntas, según Vattimo, tienden a la violencia. Por eso aboga por un “pensamiento débil”, que se proclama en contra de la metafísica.

A la luz de lo expresado anteriormente, se impone preguntarse: ¿Es compatible la defensa del marxismo llevada a cabo por Vattimo con su idea de posmodernidad?

¿No forma parte el marxismo del pensamiento fuerte? Con su invocación a la idea de emancipación ¿no se traiciona el pensamiento débil a sí mismo, habida cuenta de que la emancipación forma parte de los metarrelatos que según Lyotard han llegado a su fin?

Con el texto *El comunismo hermenéutico*, Vattimo nos ofrece una nueva dimensión del pensamiento débil, ya que hasta ahora había sido tachado, quizás con razón, de neoconservador por el pensador alemán Jürgen Habermas, toda vez que en su propuesta filosófica el hombre quedaba entregado inerme al nihilismo y la única ofrenda liberadora del nihilismo quedaba limitada al hecho de que el hombre no tenía ya que recurrir a estructuras fuertes, como las esencias, los trasmundos, etc. Sin embargo, la visión del nihilismo de Vattimo hacía abstracción de las condiciones económico-sociales, y no consideraba que éstas infligen sufrimiento al hombre, lo oprimen, lo enajenan. Por eso ahora se consagra al análisis del liberalismo, poniendo al descubierto, la desigualdad que crea entre ricos y pobres, la pobreza, la injusticia. El comunismo se presenta como una alternativa al liberalismo.

Además, ahora se anuncia en el (*Seinsgeschichte*) destino del ser, idea que toma prestada de Heidegger, el llamado del espectro en medio de la constelación histórica que nos toca vivir, y que nos conmina a una respuesta:

Por el contrario, vemos en el comunismo y en la hermenéutica el destino de un acontecimiento, una especie de llamamiento del ser (excluyendo factores misteriosos y trascendentes) que la hermenéu-

tica no inventa o descubre, sino que recibe y pugna por responder. De esa manera, la hermenéutica es como el comunismo del que hablaba el *Manifiesto*: un espectro que nos persigue, una voz que llama desde los acontecimientos que vivimos. (Vattimo, *Comunismo hermenéutico* 166).

En este pasaje reconcilia Vattimo a Heidegger y a Marx, por más incompatibles que puedan revelarse uno al otro.

La posición filosófica de Derrida contrasta notoriamente con la de Richard Rorty, por lo que hace a su valoración del marxismo, quien ve en el fracaso del socialismo real, y por lo tanto, en la inviabilidad del marxismo, la prueba contundente de que no es posible reunir en una teoría la autocreación y la responsabilidad social, cuyo cometido estaba inscrito en la metafísica. Rorty no alega tanto el fracaso del socialismo real para descalificar al marxismo, sino para afirmar la necesidad de despedir a la metafísica:

El marxismo fue objeto de la envidia de todos los movimientos intelectuales posteriores debido a que, por un momento, pareció mostrar el modo de realizar una síntesis entre la creación de sí y la responsabilidad social, entre el heroísmo pagano y el amor cristiano, entre el distanciamiento del contemplativo y el fervor del revolucionario (*Contingencia...* 139).

En otras palabras, la instauración del socialismo real indujo a pensar que era posible hacer realidad el sueño de la metafísica, o sea, conciliar la esfera pública y la esfera privada en una teoría.

Metafísicos como Platón y Marx pensaban que podrían demostrar que la teoría filosófica nos hubiese llevado de la apariencia a la realidad, nos hallaríamos en mejores condiciones para ser útiles a nuestro prójimo. Los dos tenían la esperanza de que la escisión en lo público y lo privado, la distinción entre el deber para consigo mismo y el deber para con los demás podría ser superada (139).

Según Rorty, la metafísica desde Platón ha estado empeñada

en conciliar la esfera privada y la pública en una teoría. El marxismo forma parte de la metafísica ya que responde a esa idea y el desmoronamiento del socialismo real ha sido la más clara confirmación del fracaso de tal tentativa. Por lo que según Rorty, se impone la renuncia a esa aspiración de reunir lo privado y lo público en una misma teoría.

Rorty desestima a la filosofía como una instancia capaz de incidir en la esfera social. Esta debe contentarse con que su radio de influencia irrigue únicamente la esfera privada. La labor social la acota Rorty a la disminución del sufrimiento y al fomento de la solidaridad.

En un contraste notable con la rehabilitación del marxismo realizada por Derrida y Vattimo se halla Rorty, para quien el marxismo está desahuciado.

Tanto Rorty, como Derrida y Vattimo llevan a cabo un alegato en contra del sustrato metafísico del marxismo, pero parten de supuestos diferentes de la metafísica. La posición más radical la representa Rorty, pues él nos conmina a abandonar el marxismo en virtud de que él representa una tentativa de reunir en una misma teoría la perfección privada y la responsabilidad social, misma que lo hace formar parte de la metafísica, y que ha sido revocada. El fracaso del socialismo real es señal para Rorty de la inviabilidad de ese empeño metafísico. En cuanto a Derrida, la dimensión metafísica del marxismo, no se asimila a la concepción que tiene el filósofo francés de la metafísica, por lo que no lo encasilla en la historia de la metafísica, sino más bien advierte componentes metafísicos en la filosofía de Marx, de los que pretende tomar distancia. En vista de ello, adopta una posición más matizada respecto a la metafísica del marxismo: “Es heredero de un espíritu de la ilustración al que no hay que renunciar. Distinguiremos este espíritu de otros espíritus del marxismo, que lo anclan al cuerpo de una doctrina marxista, de su supuesta totalidad sistémica, metafísica u ontológica” (Derrida, *Espectros...* 102). El filósofo francés depura al marxismo de su entraña metafísica, en particular, de la dialéctica materialista, de la dictadura del proletariado, etc.

Por lo que hace al filósofo italiano Gianni Vattimo, él atribuye el fracaso del socialismo real, al hecho de que se instauró en un mundo todavía asentado sobre bases metafísicas: “Si los filósofos marxistas no han logrado hasta el momento transformar el mundo, ello no

se debe a que su enfoque político sea erróneo, sino a que este se hallaba emplazado dentro de la tradición metafísica” (Vattimo, *Comunismo hermenéutico* 102). A fin de entender cabalmente la afirmación de Vattimo, es necesario conocer su comprensión de la metafísica. Él entiende por metafísica la creencia en el ser como objetividad. Dejar atrás el mundo metafísico significa, por tanto para Vattimo, dejar de creer en la verdad como algo objetivo. Es decir, lo que condenó al marxismo al fracaso se debe a que el mundo en que se intentó instaurar se hallaba dominado aún por la metafísica. Con ello, Vattimo ofrece una explicación del fracaso del comunismo que va más allá de los diagnósticos habituales, tomando en cuenta sobre todo el veredicto de Heidegger. Por cierto, Derrida en ningún momento se embarca en la tarea de dar alguna explicación sobre el fracaso del socialismo real.

## CONCLUSIONES

*Espectros de Marx* no es un libro más sobre Marx y el marxismo, es un libro peculiar, que nos hace señas en el sentido de que ya no se puede pensar igual sobre el marxismo después del desmoronamiento del socialismo real. En ese sentido, es un texto que establece algunas pautas sobre cómo repensar el marxismo y cuáles son algunos de los desafíos a que nos enfrenta su interpretación.

La reivindicación del marxismo es la profundización del compromiso con la dimensión política por parte de la deconstrucción. En la lectura que hace Derrida de Marx, el tema del espectro es el más grande redescubrimiento, mismo que estaba menesteroso de nuevas actualizaciones.

El filósofo francés hace hincapié en la responsabilidad teórica, filosófica y política que tenemos para con esa herencia del marxismo, misma que como todo legado no es diáfana, no se puede descifrar sin más. Derrida reconoce el valor del marxismo como una instancia crítica, una filosofía de la praxis, y al mismo tiempo, una filosofía con un enorme compromiso político.

La deconstrucción detenta un alcance político que pretende



trastocar ciertas estructuras que han favorecido una determinada explicación de la realidad, en detrimento de otras. Para Derrida, la herencia de Marx es irrenunciable, sin ella nos privamos de futuro y de esperanza, lo cual quiere decir: sin ella estamos condenados a una mera restauración de lo vigente, lo que es peor, a una coagulación del mal en el mundo. No podemos excluir al marxismo del horizonte filosófico y humano so pena de naufragar en el mundo.

Derrida se adhiere al ideal marxista, según el cual la filosofía no se agota en la mera teoría, sino que debe apuntar a una transformación del mundo. No obstante que la deconstrucción está de origen modulada políticamente, es en virtud de su diálogo con el marxismo que adquiere un relieve político más claro. El Marx por el que Derrida rompe una lanza se halla insuflado de revolución. El marxismo encarna la llama revolucionaria de la filosofía a la que la deconstrucción de Derrida se pliega sin reservas.

Como hemos visto, la frontera entre la deconstrucción de Derrida y su dimensión política es borrosa. Como el filósofo francés refiere, la deconstrucción surge como respuesta a un agotamiento de la filosofía, a una crisis de la filosofía, expresada en una omnipresencia del fin, fin de la historia, fin del hombre, fin de la filosofía, y por otra parte de un desencanto del socialismo real y sus atrocidades. Si consentimos en ello, entonces el detonante de la deconstrucción es en gran medida político-moral:

La memoria del mesianismo de la mística judía y de aquel lugar, ciertamente abandonado, pero bien circunscrito, que antaño ocupara el Dios viejo testamentario, protege a Derrida, así de la falta de sensibilidad político-moral como de la falta de gusto estético de ese nuevo paganismo enriquecido con Hölderlin, que nos ofrece Heidegger (Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* 203).

OBRAS CONSULTADAS

- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Editorial Trotta, Madrid, 2003.
- . *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989.
- . *Posiciones*. Pre-textos, Valencia, 1977.
- . *Fuerza de ley*. Tecnos, Madrid, 2018.
- Ferraris, Maurizio. *Introducción a Derrida*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2000.
- H.-D. Gondek/B. Waldenfels (Hg.). *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt/M. 1997.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.
- Kimmerle, Heinz. *Jacques Derrida zur Einführung*. Junius, Hamburg, 2000.
- Lüdemann, Susanne. *Jacques Derrida zur Einführung*. Junius, Hamburg, 2017.
- Marx, Karl. *Textos de filosofía, política y economía, Manuscritos de París, Manifiesto del partido comunista, Crítica del programa de Gotha*, Gredos, Madrid, 2018.
- Peeters, Benoît. *Jacques Derrida. Eine Biographie*. Suhrkamp, Berlín, 2013.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991.
- Vattimo, Gianni y Santiago Zabala. *Comunismo hermenéutico, de Heidegger a Marx*. Herder, Barcelona, 2012.

## LITERATURA Y POLITEÍSMO EN LA CONFORMACIÓN DE LA PROPUESTA DEMOCRÁTICA DE RICHARD RORTY

Jorge Alan Flores Flores

Desde sus orígenes la filosofía política ha debatido acerca de cuál es la mejor forma de gobierno. En las primeras descripciones de la dimensión política del hombre halladas en Platón y Aristóteles concluimos el ineludible carácter social del ser humano: tal es el significado de la definición aristotélica *zoon politikón*; al estar condenados a la vida social y a la creación de un gobierno, surge la inquietud por decidir el mejor de los posibles. En Platón encontramos el primer esfuerzo por definir a la República. Su diálogo homónimo nos muestra la organización ideal de la cosa pública amén de la virtud de cada persona. Sin embargo, la República platónica es imposible por antipragmática.

Aristóteles advirtió la dificultad de hacer política con relación a otras disciplinas intelectuales, la razón es que la Política al igual que la Retórica, la Ética y la Poética conforman saberes prácticos, y por tanto están sujetas al cambio y a la deliberación de los hombres, que muchas veces yerra. No hay pues, una *tejné* para el buen deliberar. Esta dificultad inherente a la Política nos ha convencido de dos cosas: toda idealización política es una condena al fracaso, y lo más prudente es buscar salidas pragmáticas.

La democracia es una consecuencia de tales conclusiones. Se dice que no es la mejor forma de gobierno sino la menos mala; este carácter “menor” le acompañará desde sus orígenes griegos, donde se le guardó cierto recelo, porque se añoraba una aristocracia capaz de garantizar el buen gobierno; hasta su definición moderna como democracia participativa: un sistema de gobierno creado no para resolver problemas, sino para procesarlos eficientemente, donde el pueblo se da la soberanía, pero requiere una Constitución que le otorgue garantías.

La otra característica de la democracia moderna estriba en que es un sistema que reparte el poder entre la mayor cantidad de actores posible, tales actores son llamados instituciones en su sentido más

amplio, y cada uno funciona de acuerdo a sus intereses propios. Esto genera pesos y contrapesos necesarios para que funcione la República.

Más allá de las definiciones técnicas debemos entender a la democracia como un producto de los procesos civilizatorios proveniente de la ilustración europea que vio su materialización en los Estados Unidos de América. Único pueblo netamente democrático, sin que se entienda esto como un elogio, ya que la democracia se caracteriza por su falibilidad; ser democrático no garantiza ningún bien.

Se afirma que los estadounidenses son genuinamente democráticos porque en la cultura de Norteamérica es un movimiento natural. De la misma forma en que Aristóteles admiró la inteligencia social de las hormigas y las abejas, Tocqueville vio en las comunidades norteamericanas la naturalidad de las prácticas democráticas. Sin embargo, según el mismo Aristóteles, la diferencia entre la inteligencia social de la hormiga y el hombre varían en un definitivo y fatal aspecto: El hombre se sabe intrínsecamente uno y único y a la hormiga le está impedida la individualización. Esta es la razón por la que nuestra historia política está plagada de malentendidos, y en cambio las hormigas jamás incurrirán en injurias o golpes de Estado.

Los ensayos del contractualismo francés y británico mostraron que las reglas morales y jurídicas que definen un sistema político son artificios, trampas finalmente; que el hombre acataba como una fatalidad, más que por su libre y conforme arbitrio, y que no hallaban función alguna “si no descansaban en la espada” (Hobbes 65)

Esta condición hace que los norteamericanos comprendan bien que la democracia no se agota con un sistema de gobierno, porque no basa su efectividad en un mandato, ni tampoco en la espada, sino en la misteriosa convicción de querer ser libres, y de saberse una suerte de semidioses. Finalmente, no hay otra cosa que fundamente la democracia que el mito emersoniano de convertir al hombre en su propio Dios.

La democracia es una filosofía de la cultura. Si se le concibe simplemente como un sistema de gobierno no será otra cosa que la ficción que vivimos en países como el nuestro o peor aun la que viven otros países de Latinoamérica. Si la democracia requiere de pesos y contrapesos para su funcionamiento, y estos se manifiestan a través

de las instituciones, llegamos en todo momento al problema de que están hechas por hombres y mujeres. No hay democracia entonces sin individuos. Pero ¿cualquier individuo?; es necesario que sean individuos libres, educados en la esperanza, pero además dispuestos a prosperar. Dewey ha dicho: “El crecimiento es en sí mismo el único bien moral” (*La reconstrucción de la filosofía* 63).

El socialismo es antidemocrático porque subordina la libertad a la igualdad. Es decir, subordina la acción a la idea. Esta es la única razón por la que los socialismos devienen en miseria y dictadura, por antipragmáticos.

Rorty cita a Dewey en *Norteamericanismo y pragmatismo*:

Tal vez Emerson, Walt Whitman y Maeterlinck hayan sido hasta ahora los únicos que de manera habitual, y cabría decir que instintiva, han sido conscientes de que la democracia no es ni una forma de gobierno ni una conveniencia social sino una metafísica de la relación entre el hombre y su experiencia en la naturaleza... (*Maeterlinck's Philosophy of Life*).

Rorty toma de Dewey la idea de que la democracia es una filosofía de la cultura, o siguiendo la cita anterior, una metafísica de la relación. Sin embargo, nos surge la pregunta, ¿por qué para Dewey, son Emerson, Whitman y Maeterlinck los únicos que han comprendido la democracia?

La importancia de Emerson en la cultura democrática se debe a que inventa al individuo soberano, ladrillo indispensable de la fortaleza democrática. El individuo no puede ser domesticado por el gobierno; antes bien actúa desde su individualidad, demanda, exige, se organiza en comunidad. Perpetuamente escéptico de las organizaciones políticas y los sindicatos, así como de cualquier tipo de organización que le reste libertad y capacidad de decidir.

El mensaje emersoniano es claro: “¡adelante, siempre adelante!” (*Compensación* 18); tal cosa es la democracia, un proyecto que mira siempre hacia el futuro, nunca utopía, porque no es un proyecto cerrado, mesiánico, sino algo distinto. Su mitología no es cristiana sino postcristiana. Y desde luego que en el futuro también está el

infierno o la ignominia, pero el fuerte, el virtuoso, habrá de reponerse repitiendo la misma fórmula, “¡adelante, siempre adelante!” tal es la manera de pensar del demócrata, que ejemplifica bien otra de las virtudes de la democracia en tanto que sistema de gobierno: su capacidad para reponerse de los errores, de aprender de sí.

Whitman, cuya mayor influencia es Emerson, supera a su maestro en habilidades literarias, y su obra permea en toda la América. Su mayor virtud es la de cantar la bondad del ser libre, es la de comunicar la experiencia inédita que vivían los americanos en un país donde no serías perseguido por la religión que profesabas, donde la Constitución garantizaba la libertad de expresión y la inviolabilidad de la propiedad privada. Whitman creía que todo esto, representaba un patrimonio de la humanidad; sintió el deber de compartirlo con el amigo y el extranjero. En sus poemas nos enseña que la libertad es la patria de todos, y la posibilidad de hermanarnos.

Todo Whitman es la idealización democrática: su lado bondadoso, su mejor producto. Pero va más allá, Whitman es necesariamente demócrata porque es imposible concebir un poeta igual en algún otro lado del mundo. Pessoa y Neruda le siguieron, pero el portugués es neurótico y el chileno artificial y menor. La voz whitmaniana de Pessoa es poderosa y de un extraordinario valor estético, sin embargo, nos conduce a la histeria y al desasosiego. Neruda, en vano imita las voces whitmanianas en el “Canto general”, que resulta caprichoso, forzado, artificial.

Estos poetas se supieron libres, y vieron en Whitman un ideal democrático digno de la más alta poesía de su tiempo, por eso lo eligieron como su predecesor; la realidad que vivían, su mundo, no era el del poeta de “Song of myself”, por eso la histeria y el artificio.

Las ideologías de todo tipo son contrarias al liberalismo dado que el individuo es incapaz; material y moralmente, de defender sus intereses, mismos que no pueden contrariar la doctrina oficial. Considero al proyecto liberal-democrático como algo parecido a la física de Aristóteles —quien dijo que las cosas se mueven por amor a la naturaleza—. Asimismo, en la democracia liberal los individuos se mueven por el interés de ser libres. La única diferencia entre Aristóteles y los liberal-demócratas es que para el primero el movimiento es

determinado por aquello que la cosa ama de manera natural, es decir, en correspondencia con su esencia misma —por eso el hombre debe amar lo excelente, ya que la excelencia está en él—.

En cambio, el interés por ser libre es abierto, desconocido, emplazado al futuro. Se puede amar la contradicción, es posible interesarse en la miscelánea. No hay empresas únicas, o propias. Cada quien se forja a su interés. Todos tenemos ese derecho.

Las intuiciones de Emerson, Whitman y Maeterlink coinciden en algo que Dewey desarrolla y que Rorty tomará de él. La democracia se hace a partir de las acciones de las personas, nunca por decreto, nunca por definir un sistema de ideas coherentes. Ser democrático es relacionarnos con las personas de frente a frente, sin mirar antes la raza, la posición social, el linaje, el género o la lengua. Asimismo, la Ley es aquello que nos iguala, su espíritu descansa en la inagotable tarea de igualarnos. Ahora bien, igualar no es otra cosa que tener un piso firme, para el ejercicio de la libertad; significa tener reglas iguales para individuos libres. Y para que esto se cumpla en el marco de la Ley es necesario practicarlos en las relaciones personales.<sup>1</sup> La máxima extraía del “Ensayo sobre el gobierno civil” de Locke: “Todos nacimos libres e iguales” (8) Es el punto de partida, es el piso firme para el ejercicio democrático. Si no entendemos esto la democracia será solo una ficción.

1. Octavio Paz ha dicho, en “El ogro filantrópico”, que nuestra pobre tradición liberal se debe a una profunda tradición autoritaria no solo en las iglesias y en los palacios sino hasta en la más humilde morada: “¿Cómo someter a los obispos y cómo lograr que prevaleciera la ley en una sociedad donde cada jefe de familia se sentía un monarca?” (15). Debemos entender que la democracia y el corporativismo son antitéticos. La visión emersoniana del individuo fuerte nunca es la de un Rey, es decir, alguien que ha heredado la fuerza, sino la de un semi-dios; alguien que la ejerce a través de su libertad.

LITERATURA

*I think that philosophy is still rude and elementary; it will one day be taught by poets. The poet is in the right attitude; he is believing; the philosopher, after some struggle, having only reasons for believing.*

Emerson

Dentro de la biografía de Richard Rorty destaca el hecho de que ya en avanzada edad, abandonó su trabajo docente en el área de filosofía para enseñar literatura. Este cambio llama la atención dado que Rorty se formó en una tradición filosófica que privilegia la distinción entre la filosofía y la literatura. Al momento de abandonar su cátedra era ya una figura consumada dentro de la filosofía mundial. No obstante, entre sus razones para migrar hacia la literatura nos dice que la filosofía no podía hacer más por el ser humano, que los departamentos de filosofía deberían seguir existiendo, pero solamente como lugares donde se enseñaba una tradición que lindaba con hechos del pasado, y que la literatura era la disciplina indicada para cumplir los ideales del pragmatismo a saber: reducir la crueldad y miseria humana e incrementar la libertad y felicidad.

No es la primera vez que un filósofo apela a las artes para anclar ahí la salvación del hombre. Schopenhauer y Nietzsche tenían una alta estima por la música, Heidegger por la poesía lírica, o para usar su vocabulario, por los “poetas que piensan”. En este último, las razones por las que acude a la poesía son análogas a las de Rorty por la narrativa; ambos pensadores afirman que la metafísica y la filosofía se han agotado. Las causas de ese agotamiento son distintas. Para Heidegger se deben a un olvido del ser, para Rorty en la incapacidad de la filosofía de pensar en términos humanitarios, es decir, en establecer una relación entre los hombres que no se base en el conocimiento.

La propuesta de Rorty, común entre los filósofos de la segunda mitad del siglo XX, se basa en descentralizar la epistemología como canon de reflexión de occidente, cuya última máscara —la razón instrumental— ha incumplido con los ideales de la Ilustración; momen-



to histórico donde la Razón alcanzó su apoteosis. En ese sentido, la razón debe ser sustituida por el sentimiento, es decir, que los hombres ya no serán educados por Platón, pero tampoco por Homero, sino por la literatura occidental de la democracia: la Novela.

Este género tiene la virtud de exaltar los valores democráticos, de profundizar en la comprensión de los detalles que nos hacen seres humanos; los únicos animales que son autoconscientes del dolor que padecen. Rorty considera que esto es vital para fortalecer las democracias, y por tanto la educación no puede dejarlo de lado. En gran medida, lo que somos depende de la educación que hemos recibido, los textos sapienciales jugaron un papel fundamental en las generaciones históricas, de ahí fueron moldeando su moral; la importancia de los rapsodas fue decisiva e insustituible para la educación. Su forma más depurada ocurre en la Grecia clásica, donde los textos homéricos moldearon el carácter griego en base a los valores de la valentía, la grandeza, y la presencia del sino. Tal hecho le repudiaba a Platón, el primer y más grande epistemólogo, quien según Harold Bloom sintió una gran ansiedad por Homero y el sitio privilegiado que tenía sobre el espíritu del pueblo griego. El Sócrates de los *Diálogos* es la respuesta a esta ansiedad; es la solución de sustituir al rapsoda por el filósofo en el centro de la cultura. La fuerza platónica fue tan tremenda que revolucionó la educación para siempre. Las próximas generaciones de hombres se forjarían a través de preguntas, ya no de la épica.

El positivismo francés parte de un dilema parecido. Augusto Comte consideraba precaria la educación humanística de su tiempo, basada en la metafísica especulativa, por eso en su propuesta el centro de la cultura debe ser ocupado por la sociología, que es para él la ciencia positiva por excelencia, y a partir de ahí enseñar una cultura científica y alcanzar el progreso social. El esfuerzo platónico de sustituir la literatura por el pensamiento teórico asesta su golpe definitivo en el siglo XVIII cuando el pensamiento científico se erige como el modo supremo de relacionarnos con el ente, discriminando y anulando toda posibilidad a otras formas de relación. En ese sentido, es todavía más violento que la dicotomía platónica del mundo de las ideas y de las apariencias. Sin embargo, Rorty plantea regresar a la literatura su papel como educador, solo que ahora bajo el paradigma

de la democracia y en un sentido distinto al de la literatura sapiencial y homérica.

La ausencia de problematizaciones, así como de una visión ética, eran los rasgos comunes en la literatura sapiencial y en Homero, que tanto aborreció Platón; para Comte, éste se enfilaba delante de Homero y los rapsodas, sin embargo, todos eran metafísicos. En Rorty, tanto la literatura de la antigüedad como el platonismo y su última máscara: la razón instrumental, comparten un mismo defecto: su idolatría por la verticalidad. Existe en todos ellos una necesidad por la jerarquización humana, una exaltación de la grandeza del hombre, de su heroicidad, de legitimar la aristocracia y erigir monumentos excluyentes. Para Rorty la narrativa, y de manera concreta la novela, es capaz de transmitir valores democráticos y abonar al proyecto de hombre para el siglo XXI, su mérito principal radica en el énfasis a los detalles y en la importancia que se da al dolor humano; al narrarlo, propicia una relación simpática entre los hombres. Como menciona Rorty en *Verdad y progreso*:

Con simpatía quiero decir el tipo de reacciones que aumentaron entre los atenienses después de contemplar *Los persas* de Esquilo, o entre los blancos de Estados Unidos después de leer *La Cabaña del tío Tom*, o que aumentan hoy entre nosotros después de ver los programas de televisión sobre el genocidio de Bosnia. Seguridad y simpatía van unidas, por la misma razón que van unidas la paz y la productividad económica (236).

Así pues, el mérito literario que se busca es el de mostrar el dolor y la crueldad humana, el simple retrato es suficiente, ya que el ser humano es capaz de desarrollar un sentimiento simpático hacia los dolientes.

Hay en el hombre una búsqueda natural de contenidos que le ayudan a comprender a sus congéneres, Rorty, al igual que Kundera, defiende la idea de que la novela ha representado desde el siglo XIX una de las fuentes educativas más poderosas en Occidente; mientras la ciencia avanzaba se volvía más incomprensible, la filosofía más desapegada de la realidad y la religión ha sido incapaz de acompañar al

hombre moderno; de modo que las personas acudían a la literatura para saciar sus necesidades de autocreación:

Desde los tiempos de Goethe, Macauley, Carlyle y Emerson, ha venido desarrollándose un género de escritura que no consiste en una evaluación de los respectivos méritos de las producciones literarias, ni de la historia del pensamiento, ni de la filosofía moral, ni de la epistemología, ni de la profecía social, sino que aúna todos esos campos. Este género aún suele denominarse crítica literaria, obediendo a una razón de peso. Dicha razón radica en que, a lo largo del siglo XIX, la imaginación literaria reemplazó a la religión y a la filosofía a la hora de conformar y consolar la conciencia desgarrada de la juventud (*Consecuencias del pragmatismo* 132).

Tanto la novela como la crítica literaria se erigen como los géneros formativos de la modernidad, el primero tiene la virtud de: “Lo importante de los novelistas frente a los teóricos es que tienen atención hacia el detalle” (*Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores* 120) y la crítica literaria ha abandonado los ideales de la lírica y la épica a favor de la reflexión no filosófica sobre lo humano:

Lo que la crítica literaria no hace es discutir si Valery escribió páginas más bellas que Marlowe, o quien de los dos, Hobbes o Moore, dijo más verdades acerca de lo bueno. En esta forma de vida, lo verdadero, lo bueno y lo bello causan baja. La meta es comprender, no enjuiciar. La esperanza se cifra en que cuando uno comprende un buen número de poemas, sociedades y filosofías, se convierte en algo digno de autorreflexión (*Consecuencias del pragmatismo* 133).

Este es un punto clave para el proyecto educativo rortiano: la dignidad, no solo entendida como estima por uno mismo sino por el de una comunidad, de un “nosotros”. Esta dignidad se alcanza mediante el estudio y lectura de cierto tipo de novelas. Para Heidegger en cambio la poesía no hace posible la dignidad comunitaria, sino el pensamiento.

Rorty selecciona textos que narran aspectos de lo humano que sirven para el propósito de educarnos en la democracia, y desarrollar

actitudes solidarias, a diferencia de otro tipo de textos narrativos que no hacen uso de estos valores o que no han logrado expresarlos con notoriedad, sin embargo esta diferenciación entre los textos literarios obedece a un carácter estético, no hay siquiera la mínima intención de establecer una jerarquía literaria o un canon, sino simplemente aprovechar las historias narradas en cada uno:

Para mí *La cabaña del tío Tom* y *Moby Dick* son logros igualmente brillantes entre los que no deberíamos tratar de establecer un orden jerárquico, dado que sirven a propósitos tan diferentes. Argumentar cuál de las dos es mejor novela es como argumentar qué tratado filosófico es superior, si *Sobre la libertad* de Mill o *Migajas filosóficas* de Kierkegaard (*Verdad y progreso* 240).

La estima que Rorty tiene por Dickens y por Mill estriba en que el primero logró comunicar la crueldad y la injusticia de las sociedades de su tiempo, y el segundo utilizó su pluma para promover y argumentar a favor de la libertad femenina, es decir, fueron capaces de dejar de hacer teoría para emprender campañas con fines pragmáticos. Sus textos resultan necesarios para las sociedades del siglo XXI, del mismo modo que éstas pueden prescindir de los elaborados sistemas metafísicos:

La generosidad de Dickens, de Stowe y la cólera de King se revela en su suposición de que la gente simplemente tiene que volver sus ojos hacia las personas que están sufriendo, advertir los detalles del dolor que sufren, en vez de necesitar una reestructuración de todo su aparato cognitivo” (*Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores* 119).

La descripción narrativa de los dolientes a la par que su construcción literaria como seres humanos nos involucra a reconocerlos como parte de nosotros, la experiencia de este tipo de literatura educa a los hombres, prepara su carácter para el advenimiento, construcción y defensa de sociedades democráticas; Rorty señala: “Esta disposición se refleja en el auge de las democracias burguesas pluralistas, sociedades en las que la política pasa a ser cuestión de apelaciones sentimen-

tales para el alivio del sufrimiento más que apelaciones morales a la grandeza”(120).

La literatura representa un componente vital para la consolidación de las democracias, ya que estas se nutren del ironismo liberal y del sentimiento y acción solidaria; los textos de Dickens, Kundera y Orwell son abundantes en contenidos de este tipo, a la vez que constituyen expresiones artísticas sin fecha de caducidad, estos dos componentes: la belleza suficiente y el contenido democrático, les hacen necesarias para el desarrollo de las sociedades del siglo XXI. Decimos que contribuyen a la democracia porque al erigirse como piezas canónicas de la literatura universal nos ayudan a comprender que es posible explorar modos de vida donde valores como la fuerza, el honor o el poder no sean centrales. Nos recuerda que esos grandes valores (al igual que cualquiera) muchas veces resultan baladíes. Sin embargo, la idea de heroicidad sigue siendo parte central de nuestra cultura y frena el tránsito hacia una cultura democrática, ya que, desde la óptica de estos textos, la literatura democrática peca de apática y resulta carente de principios creadores de fundamento, en este respecto es interesante la opinión de Byron sobre Cervantes:

Byron es un buen ejemplo de alguien que vio la creciente tolerancia y confort como algo que ponía en peligro la posibilidad de la grandeza. Conocí por mi colega Jerome McGann que Byron manifestó su exasperación, entre otras personas, por Cervantes: “Cervantes se mofó del caballero español; una sola risa demolió el brazo derecho, de su propio país: desde entonces, rara vez, ha tenido héroes España” (121)

La lucha entre la lírica y la narrativa debe decidirse con base en el espíritu de la democracia, Rorty cree que los grandes textos que afirman el yo seguirán siendo importantes, al igual que autores que son capaces de explorar la privacidad humana con gran intensidad. Pero nuestro ironismo poco a poco habrá de impedir que caigamos en el error de pensar que estos textos tienen una utilidad pública, y que resultan esenciales para nuestra civilidad. Autores que exaltan el heroísmo como Byron o Carlyle —este último importante para el nacionalsocialismo— cometen un error grave al creer que obras

líricas o narrativas del tipo “Los Héroes” (1841) aportan algo a la política, puesto que siguen pensando la política como algo teórico; como una utopía. No obstante, para Rorty la política tiene que ver menos con movimientos que con campañas pragmáticas, de manera que los hombres puedan mejorarse a través de acciones concretas. Lo demás son solo lecturas bellas, cuyo sitio reservado será la sagrada biblioteca y nada más:

Pero no considero a textos como *La política de la amistad* como contribuciones al pensamiento político. Lo político, tal como yo lo veo, es una cuestión pragmática de reformas a corto plazo y compromisos, compromisos que deben, en una sociedad democrática, ser propuestos y defendidos en términos mucho menos esotéricos que aquellos con los que superamos la metafísica de la presencia. El pensamiento político se centra en el intento de formular algunas hipótesis sobre cómo, y bajo qué condiciones, pueden llevarse a cabo esas reformas. Quiero resguardar el radicalismo y el *pathos* para momentos privados, y seguir reformista y pragmático cuando se trata de contactarse con otra gente (*Deconstrucción y pragmatismo*; en línea).

La sabiduría que la literatura puede aportar a la democracia es inmensa, su poder imaginativo, reflexivo y creador ha servido a los hombres durante siglos para replantear su mundo y construir uno mejor. Si aspiramos a la construcción de un mundo que responda a nuestra imaginación es menester también dotar a los textos que reproducen la violencia el sitio privado que merecen. Como epítomes de nuestra cultura, sin afán de censura ni abandono, pero conscientes de su utilidad privada ajena a nuestras aspiraciones humanitarias.

## POLITEÍSMO

*Lo divino no puede denotar una cualidad única, ha de significar un grupo de cualidades. Y solo actuando alternativamente como campeones de esas diferentes cualidades pueden los distintos seres humanos hallar, en todos los casos, una labor válida a la que entregarse.*

*William James, Las variedades de la experiencia religiosa.*

La democracia, tal y como la plantea Rorty, implica una ruptura con la epistemología, así como con la búsqueda de verdades ahistóricas, para dar paso a un modo diferente de relacionarse con el mundo, un modo pragmático. Sin embargo, en lo más íntimo de nuestra cultura se hallan insertas las ideas que hicieron del occidental un cazador de esencias. Durante siglos, el modelo platónico funcionó y fue capaz de explicarnos el mundo de manera satisfactoria; el primero que advirtió su crisis fue Nietzsche y a partir de ello los filósofos se han esforzado por encontrar una vía para abandonar el platonismo y desarrollar nuevas formas de relación. La democracia rortiana constituye una propuesta de ese tipo.

Nuestra civilización se halla definida por dos grandes tradiciones: la griega y la hebrea, —en menor medida nos llegan las ideas del pueblo latino que definió nuestra comprensión del derecho y de la civilidad, y que han sido fuente de inspiración en todo Occidente— de la primera, la concepción más importante es la separación del mundo entre opinión y verdad, acontecimiento mediante el cual se crea la epistemología, Kierkegaard refiere: “Lo que en Oriente era un mar y un océano, sólo hasta los griegos se convirtió en río y causal” y que permitió un desarrollo definitivo en relación a otras civilizaciones, pero que en los últimos dos siglos ha mostrado síntomas de irrevocable decadencia.

Nos referimos exclusivamente al politeísmo occidental, es decir a la religión olímpica griega, y a su versión romana. Dejando de lado tanto a los efectos del paganismo que sobrevivieron siglos después y que tienen un origen autóctono y primitivo; tampoco consideramos el vasto y profundo politeísmo oriental y americano.

La tradición de los antiguos pueblos judíos, nos ha alcanzado a través de la Biblia hebrea, que penetró en lo más hondo de Occidente por medio de la fe. La gran revolución que significó la lectura de la Biblia hebrea auspiciada por su incorporación e interpretación en el canon cristiano fue la del tránsito de una construcción espiritual politeísta a una monoteísta, ni en el mundo griego ni romano existió con la intensidad que en el pueblo hebreo la idea de la fidelidad a un solo Dios.

La conexión entre monoteísmo y epistemología es evidente. El epistemólogo no tolera la diversidad, la aborrece y busca eliminarla a toda costa, sus armas contra lo diverso son las mismas del monoteísmo ante las expresiones paganas. Tanto el monoteísmo como la epistemología no desean establecer la más ínfima relación con sus contrarios. Esta afinidad es la que llevó a Hegel en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, a definir el cristianismo como una manera más avanzada de concebir la espiritualidad en relación con las religiones ritualistas y politeístas, e inclusive trazando una teleología de la historia y del dominio europeo:

El Espíritu germánico (*der germanische Geist*) es el Espíritu del Nuevo Mundo (*neuen Welt*), cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El principio del imperio germánico debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del Principio cristiano (Hegel II 258).

Hegel y los filósofos germánicos de su tiempo veían con agrado que el cristianismo erradicara la vulgar costumbre de adorar accidentalmente a dioses particulares, pero sobre todo aplaudían y se contentaban con la idea de que la construcción espiritual de Occidente fuera al menos —si no científica— unívoca.

El monoteísmo hizo de la verdad un efecto de la divinidad, esto lo podemos rastrear en la filología y etimología de la palabra hebrea para designar a la Verdad, que es *Emeth*, cuya primera letra, *Aleph* y su letra final, *Taw*, lo son también de su alfabeto, respectivamente. Es decir, que en la palabra *Emeth* (verdad), se encuentran el principio y el fin.



Resulta evidente, que en el monoteísmo hebreo existe una identidad plena entre Dios y la Verdad, quienes se confunden y crean el monopolio de la divinidad.

Esto no necesariamente ocurría en el politeísmo; si bien la confesión politeísta satisfizo la honda necesidad humana de obtener cierta seguridad ante los misterios del mundo, los dioses eran sumamente limitados, contingentes, y esta idea de contingencia alcanzaba todo lo humano ya que la deidad misma, es decir la idea más poderosa para la que tuvieran palabra lo era también. De este modo el tránsito del politeísmo al monoteísmo, significó la institución de la creencia de que una deidad había vencido a las otras, su victoria era idéntica a su esencia: la Verdad.

El significado de la palabra verdad nos llega a través de Grecia y de la Biblia hebrea; en griego se dice *aletheia*, que significa decir lo que las cosas son, inclusive antes de que fueran, esto es, la creencia de que las cosas poseen una esencia (*ousía*) la cual es aprehendida por el *logos*, y esta coincidencia, la de *logos* y *ousía*, ocurre porque la segunda es algo eterno, y la primera es la facultad humana que nos permite huir hacia la eternidad. El que exista algo tal como *ousía*, hace que la verdad, *aletheia*, sea algo que se desvela ante el hombre, de ahí que no exista lugar para dudar de lo que el *logos* se identifique como *ousía*. Esta posibilidad, hace de la epistemología la actividad privilegiada por sobre las demás.

La cultura hebrea en cambio dice por verdad: *emmunah*,<sup>2</sup> que es la confianza en que algo sucederá:

Según ha indicado von Soden, y han precisado, entre otros, Zubirí y Ortega y Gasset, hay una diferencia fundamental entre lo que el griego entendía por verdad y lo que entendía por ella el hebreo. Para este último, en su época “clásica” cuando menos, la verdad (*emmunah*) es primariamente la seguridad, o, mejor dicho, la confianza. La verdad de las cosas no es entonces su realidad frente a su apariencia, sino su fidelidad frente a su infidelidad. Verdadero es, pues, para el hebreo lo que es fiel, lo que cumple o cumplirá su promesa, y por

2. Palabra estrechamente ligada a la anteriormente mencionada *Emeth*, donde esta significa verdad y *emmunah* fe, y la Verdad es Dios, y la fe, la relación del hombre con Dios, o sea con la Verdad.

eso Dios es lo único verdadero, porque es lo único realmente fiel. Esto quiere decir que la verdad no es estática, que no se halla tanto en el presente como en el futuro, y por eso, señala Zubiri, mientras para manifestar la verdad el griego dice de algo que es, que posee un ser que es, el hebreo dice “así sea”, es decir, amen (Ferrater Mora, II, 880).

“Verdad”, es una idea que tiene que ver con la coincidencia en el futuro, y la fidelidad hacia su Dios. Desde luego que esta teología, es antitética a la visión epistemológica, y si bien representa el marco de una espiritualidad más afín a las pretensiones de la epistemología en comparación con el politeísmo, el epistemólogo tiene como última finalidad desprenderse de esa idea de fidelidad y de coincidencia en el futuro, para sustituirlas por las categorías de actualidad y conocimiento. No obstante, las diferencias entre ambas concepciones, el monoteísmo comparte con la epistemología un aspecto esencial: el deseo de obtener algo más allá de la experiencia y a partir de ahí angular a la misma, definirla.

El reclamo que hace Rorty, es que tal pretensión implica una falsificación —la de la vida misma diría Nietzsche— y ahí es donde se anida el anquilosamiento de nuestra cultura. El monoteísmo sentó las bases tanto materiales como metafísicas para la erección de sociedades verticales (por ello, por ser metafísicamente antidemocrático es que sus instituciones permanecen hasta el día de hoy en el extremo opuesto de la vida democrática). El politeísmo, —del cual no queremos trazar una apología— se mostró siempre en Occidente como una construcción espiritual abierta a la experiencia de la vida, sus infortunios, y sus plurales detalles: “¡los dioses no se excluían ni se degradaban unos a otros! De este modo, fue aquí “donde se admitió por primera vez el derecho de los individuos” y ello porque el politeísmo presocrático “comportaba el germen del libre pensamiento y el multi-pensamiento de los hombres: el poder de labrarse ojos nuevos y propios y siempre de nuevo nuevos y aún más propios” (Nietzsche 143).

El que existiera una variedad de confesiones que admite a su vez la constante presencia e influencia de las otras, niega el principio del monoteísmo, el no hay otro Dios que el Alá del mahometano; ante ese paradigma tan extraño a nuestra realidad, la construcción

de la espiritualidad cobra una dimensión donde el individuo ha de habérselas frente a una pluralidad de deidades, contrarias mas no contradictorias, ante la existencia de un Panteón democrático, se vuelve innecesaria la exclusividad de la fe, la cual resultaría inviable. Y el otro se halla en esa misma posición de lo que se sigue que no le pueda exigir tal o cual fidelidad hacia alguna de las deidades. Bien se puede ofrendarle a Apolo o Dionisios, Atenea o Afrodita. Lo único que decide la ofrenda es el individuo mismo, él la elige y la cumple. Y es ahí, en la capacidad de elegir donde Nietzsche sitúa al politeísmo presocrático como germen del libre pensamiento.

Para Rorty, el politeísmo implica un paradigma espiritual donde el hombre no es capaz de jerarquizar la fe, dado que cada dios exige distintos sacrificios, la pluralidad es inevitable; en una sociedad politeísta no contamos con herramientas para descalificar la espiritualidad del otro, cada templo, cada oración, responden a llamados diversos, que como todos los llamados de Dios, son irracionales. Bien nos interpela Kierkegaard en *Temor y temblor*: “¿no resulta también evidente que cuando Dios bendice a alguien lo maldice también al mismo tiempo?” (55). El mundo monoteísta implica por sí mismo la imposibilidad de una variedad de credos y confesiones, Dios detenta el monopolio de la espiritualidad, escribe su credo, su rezo y liturgia ante la cual no se disiente. Heredamos la idea de que la fe es algo que se vive en coincidencia con un canon, y quien ha sido incapaz de enlazar su yo con el Dios monopólico, se halla fuera de toda verdad, de toda construcción civilizada de hombre. “Estamos aquí ante una definición del politeísmo que abarca tanto el planteamiento de Nietzsche como el de James. Uno es politeísta si cree que no existe ningún objeto de conocimiento actual ni posible que le pueda permitir medir y clasificar jerárquicamente las necesidades humanas” (Rorty 66). El monoteísmo aunque mayor en dotes literarias que el politeísmo, comparte con este último su origen irracional; su crisis radica en la imposibilidad de demostrarse, no hay un relato monoteísta que pueda ser verdadero. Y cuando advertimos esto nos quedamos ante una moral, ante una visión de la cultura que no alcanza su pretensión fundamental —yo soy el que soy— y que en cambio hereda sendas y anquilosadas instituciones verticales, para el despacho del hombre.

El monoteísmo y la epistemología incurren en la misma pretensión: anclarse en la verdad eterna y crear un sistema vertical a partir de definiciones que participan de sus principios, para que ello ocurra es necesario desechar todas las variedades que no coincidan con éstos. Los exabruptos plurales del genio representan una amenaza ante el propósito monoteísta de la epistemología; se espera que la luz extinga todas las sombras, pero muchas veces se debe esperar, se debe tener fe en que esto ocurrirá.

Eso es lo que pretenden filósofos como Comte, cuando depositan su confianza en la capacidad de la historia para cribar la idea de sus accidentadas expresiones de diversidad. Sin embargo, al advertir que la epistemología misma, que el monoteísmo mismo, representan un juego más de lenguaje, es decir que son incapaces de auto-fundamentarse como algo superior a cualquier otro relato, se vuelve necesario revisar su sentido práctico, y a partir de ahí definir el valor cultural de dicha confesión.

Rorty cree además que debemos estar vacunados ante cualquier pretensión de encontrar verdades ahistóricas y en cambio optar por definir en todo momento nuestra cultura a partir de su valor práctico. La indignación que produce la experiencia de ver desenmascarada la falsificación de quienes ostentaban la verdad es una de las imágenes más indignantes del expediente de nuestro siglo; el comunista corrupto, el sacerdote pederasta, más allá del cinismo del que son parte, ratifican la contingencia del ser humano, “la tristeza de no ser santos”, como dijera Leon Bloy; la incapacidad de digerir la verdad y traducirla en acción reviven la sabiduría proverbial de Franklin quien dice “en los asuntos de esta vida los hombres no se salvan por su fe, sino por su falta de esta” (99) y nos sirve de antídoto contra la epistemología, el monoteísmo, y sus productos culturales.

La cultura monoteísta occidental instauró a partir del Génesis 1:26 “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree sobre los peces del mar, sobre las aves de los cielos, sobre las bestias, sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra.” Una deontología de la obediencia y la fidelidad, pero también del cacicazgo del mundo y la naturaleza. Como toda construcción espiritual canónica es irracional en su origen, nunca

quedó claro qué fronteras se podían traspasar y cuáles no, sin duda el cristianismo tiene una importante veta pragmática, la cual tiene que ver con el imperativo de servir, sin embargo la institución religiosa subordinó al Cristo sirviente ejemplificado en el Evangelio de Mateo:

Porque tuve hambre, y no me dieron de comer; tuve sed, y no me dieron de beber; fui forastero, y no me recibieron; estuve desnudo, y no me cubrieron; estuve enfermo, y en la cárcel, y no me visitaron. Ellos, a su vez, le preguntarán: “Señor, ¿cuándo te vimos con hambre, o con sed, o forastero, desnudo, enfermo, o en la cárcel, y no te servimos?” Y él les responderá: “De cierto les digo que todo lo que no hicieron por uno de estos más pequeños, tampoco por mí lo hicieron” (Mateo 25: 42-45).

En esta versión de Cristo su doctrina se dirige de manera espléndida a través de la alegoría, donde deposita la divinidad en el acto caritativo hacia el más “pequeño”, donde la salvación y la justicia son producto de ver y actuar en servicio al otro, porque el otro es Cristo.

El Cristo del Evangelio de Juan es el personaje que se erige como el Salvador por su identidad con la verdad y el ser. Y con ello el ideal cristiano del servicio se vio disminuido.

Este ideal podría haber salido airoso adelante sin el logocentrismo del Evangelio de San Juan, y sin la desafortunada sugerencia agustiniana de que Platón había prefigurado la verdad cristiana. En un mundo distinto, pero posible, podría haber existido algún cristiano primitivo que previera la observación que vendrá a hacer James sobre Emerson y Wesley al consignar por escrito lo siguiente: “si se obliga a César a ser Cristo, el conjunto total de la conciencia humana de lo divino se vería afectado (Rorty 70).

La confrontación entre estos dos Cristos, se resuelve por las ventajas intrínsecas del Cristo de San Juan, por la capacidad de ese relato por consumir una teología perenne en el tiempo y generar instituciones políticas sólidas. Con ello las otras interpretaciones cristianas quedan subordinadas al relato de San Juan, incluidas las versiones

pragmáticas del cristianismo como la del Cristo del servicio humanitario; que, si bien operan dentro del canon y son exhibidas como parte sustancial de la doctrina, no pueden resplandecer ni perdurar desde y por sí mismas, ya que son de naturaleza contra-teológicas. Su labor conspira contra el monoteísmo. De ahí que sean intolerantes los teólogos de la Edad Media, pues se han preocupado más por sostener la idea de que el Cristo de San Juan es la fuente de la revelación de la Verdad y por ende otro tipo de características inherentes al cristianismo solo existen toda vez que han sido aquilatadas en la pesa de la verdad. Con ello se conserva la tan ansiada unidad: el monopolio de la divinidad.

Esta preocupación teológica nos llevó durante mucho tiempo a pensar que los gestos de caridad solo podían existir si a los mismos les precedía una instrucción dictada desde la eternidad. Rorty en cambio cree que el Cristo de San Juan y el de Mateo 25, son, de hecho, dos deidades distintas que los escribas testificaron y que el olvido, la torpeza y la imaginación de los traductores los transformaron en uno solo. Con lo cual se privaron de la oportunidad de conocer al otro Cristo. A una manifestación de la divinidad pragmática, y sus ideales democráticos:

Un cristianismo cuyo carácter fuera meramente ético —el tipo de cristianismo que Jefferson y otros pensadores ilustrados recomendaban y que más tarde habrían de hacer suyo, en sus propuestas, los teólogos del evangelio social— podría desprenderse de las tendencias excluyentes si viera a Jesús como una encarnación más de la divinidad, en vez de considerar que es la única. La celebración de una ética del amor habría ocupado entonces un lugar en el seno del politeísmo del Imperio romano relativamente tolerante, dado que habría separado el ideal del hermanamiento humano de la pretensión por la que afirmaba ser la representación de la voluntad de un Padre Celestial omnipotente y monopolizador (por no hablar de la idea que planteaba de que no existía salvación fuera de la Iglesia Cristiana) (70).

El problema del monoteísmo es que resulta asfixiante. En él no cabe la posibilidad de una democracia auténtica. Esa ha sido la

razón para que las naciones modernas que huyen de los totalitarismos se proclamen en mayor o menor medida estados laicos; el laicismo conforma las reglas de juego necesarias para que florezca la libertad de auto-creación privada, y por ende la auténtica vida religiosa. Si el cristianismo hubiera admitido su parcial origen pagano y hubiera permitido que se dieran distintas interpretaciones de Cristo, gran parte de la filosofía de la Edad Media habría sido orientada a la exploración de los temas más bellos de su tradición; como lo son el amor, el perdón o la caridad. No se me malinterprete lo anterior, también se hizo, pero como una actividad secundaria siempre al auspicio del Cristo-Verdad.

De haberse limitado a predicar un evangelio de este tipo, es decir, de índole meramente moral y social, los cristianos nunca se habrían tomado la molestia de desarrollar una teología natural. Por consiguiente, los cristianos del siglo XIII no se habrían preocupado de saber si era posible reconciliar o no las Escrituras con los textos de Aristóteles. A los fieles del siglo XVII no les habría inquietado determinar si era factible o no compatibilizarlas con Newton, y a los del siglo XIX no les habría quitado el sueño decidir si podían encajar o no con las teorías de Darwin. Estos hipotéticos cristianos habrían juzgado que las Escrituras resultaban útiles para fines en los que Aristóteles, Newton y Darwin se revelaban inservibles, y a su vez habrían tenido por infructuosas en relación con la predicción y el control del entorno (71).

Todo el esfuerzo de purificación del monoteísmo que surge en el Renacimiento y tiene su punto culminante con el estado laico, no solo ha sido benéfico para las personas, sino para la religión misma, ya que solo en una democracia es posible asistir al encuentro con una verdadera reflexión religiosa.

La paradoja esencial entre el monoteísmo y el politeísmo radica en la imposibilidad del primero por hacer algo más que definir y crear instituciones unívocas; y del segundo su perpetua carencia para ofrecer explicaciones sobre su actuar. No obstante, consideramos que esa exigencia de explicaciones en el actuar es originada por el relato de

la epistemología (que es análogo al del monoteísmo) que establece la creencia de que las acciones pragmáticas cuya motivación no se ahínca en un fundamento ahistórico solamente pueden ser considerados a la luz de una epistemología. Para Rorty, esto no representa mayor problema, basta con estar decididos a abandonar la concepción del mundo basada en el platonismo: “Todo lo que hemos de hacer es abandonar la idea de que debemos intentar hallar la forma de que todo cuadre con coherencia lógica, una coherencia capaz de dictar a todos los seres humanos lo que han de hacer con su vida, y de dictarles además, a todos ellos, un mismo contenido” (66). Fuera de este paradigma, el politeísmo comparece ante nosotros como una suerte de pragmatismo romántico, cuyas pretensiones se agotan en la acción misma, pero se regeneran estimuladas por la pluralidad de deidades y se vuelve a actuar con el único objetivo de saciar el fin pragmático, rindiendo culto a su deidad particular para seguir en su camino. Como señala Berthelot: “[...] el pragmatismo revela ser un utilitarismo romántico: ésa es su característica más sobresalientemente original, así como su más íntimo vicio y su más oculta debilidad” (62).

El pragmatismo politeísta resulta virtuoso en la medida en que es capaz de dar origen a comportamientos democráticos y solidarios en la sociedad, esto implica ser menos indiferente hacia el otro. Además, aborda la relación con la alteridad desde la acción, es decir, que ubica al otro en el plano de la solicitud. Al otro se le atiende. La solidaridad no es solo un movimiento de la voluntad es también la manera en la que el individuo advierte su corresponsabilidad con el otro; el encuentro con el otro ocurre solamente en el ámbito de la acción y a partir de ahí es posible construir sociedades democráticas —ya que el hombre se halla motivado menos por la obediencia a cierta definición, que por el culto pagano de defender la pluralidad— y también más solidarias.

Esto también implica un vicio y una debilidad. Vicio, porque este fervor por emprender acciones, es decir, el fervor que surge de la adoración de múltiples dioses puede llegar al perjuicio en la medida en que dicha adoración no solo no parte de una ideal ahistórico, sino que le aborrece. Ello pone en riesgo a la acción misma que puede caer en la irracionalidad o en la proliferación sin sentido —el filósofo



Slavoj Zizek ha señalado este exceso de la cultura humanitarista y de protesta, tan común en este incipiente siglo XXI; que con todas las bondades que pueden llegar a tener estos movimientos y campañas no pocas veces han evidenciado su falta de contenido ante lo cual el consejo de Slavoj Zizek ha sido: piensa, no actúes. Y debilidad, dado que el utilitarismo romántico es una de las formas del pensamiento débil; esto es, un modo de comprender la realidad que se basa primero en la contingencia del yo, y por tanto la única manera de hacer que permanezca vivo es a través de la fresca inteligencia y el buen gusto.

Anotadas estas implicaciones del pensamiento politeísta se vuelve necesaria la contraargumentación de quienes como Rorty la defienden como cura a los absurdos de la acción irreflexiva. Ya que, aunque no sea definida por una verdad ahistórica, la acción es orientada por el bien pragmático. De ahí que la metáfora de este capítulo sea sobre dioses plurales, pero jamás demonios. Rorty cree que la razonabilidad del hombre es suficiente para que éste no caiga en los excesos de acciones absurdas y caricaturescas como sí ha ocurrido con frecuencia en los totalitarismos.

Respecto a su debilidad, Rorty cree que ésta es precisamente su mayor fortaleza. Él cree que antes que debilidad es una suerte de candidez. Justo como “El jinete del cubo” del cuento de Franz Kafka, que puede volar por encima del egoísmo y de la ignominia, solo porque su cubo está vacío y no tiene insumos para darse fuego. Del mismo modo, solo porque el hombre comparte la miseria del personaje kafkiano es que puede volar más allá de esa condición para la construcción de sociedades más democráticas y más solidarias. En ese respecto, Rorty, más que un argumento racional, ofrece un argumento basado en el naturalismo emersoniano; invoca al padre del espíritu americano, pues deposita toda la confianza en el futuro del hombre. Quien siendo libre de la tiranía de las verdades ahistóricas habrá de situarse en un mundo desconocido y maravilloso, en el cual su capacidad de escuchar, consensuar y ser solidario resultarán decisivas:

El politeísmo, en el sentido en que acabo de definirlo, se asemeja notablemente al utilitarismo romántico. Y ello porque una vez que se comprende que no existe forma alguna de ordenar jerárquicamente

las necesidades humanas que no desemboque necesariamente en el enfrentamiento de unos con otros, no queda sino una única cosa importante: la felicidad humana. El texto de Mill sobre la libertad nos brinda la totalidad de la instrucción ética que precisamos, todo el asesoramiento filosófico que nos será posible obtener respecto de nuestras responsabilidades para con otros seres humanos. Y es que la perfección humana se transforma así en una preocupación privada, y nuestra responsabilidad hacia los demás en una cuestión vinculada con la determinación de concederles todo el espacio que estos necesiten para embarcarse en la procura de dichas preocupaciones privadas (todo espacio necesario para que rindan culto a los dioses de su elección, por así decirlo); un espacio, en todo caso, compatible con el requisito de asignar una cantidad igual del mismo a todos. La tradición de la tolerancia religiosa se extiende de este modo a la tolerancia moral (66).

Como los bastiones de una sociedad democrática son por definición frágiles, solamente la ampliación constante de la cultura democrática —como la que quería Dewey— permite el continuo desarrollo de este tipo de sociedad. Por este motivo los poetas adquieren un papel preeminente, ya que son los encargados de transmitir esta nueva cultura del politeísmo laico. Mediante su literatura comunican a los hombres la necesidad de la auto-creación privada, su legitimidad, su humana necesidad: “Todos ellos concuerdan asimismo en que nadie debiera asumir la función del clero. Y es que los poetas son al politeísmo laico lo que los sacerdotes de una Iglesia universal son al monoteísmo” (67).

La diferencia entre poetas y sacerdotes consiste en que los primeros tienen como finalidad estimular la libre recreación privada, y con ello no se alcanzan nunca pretensiones de orden público. Por el contrario, los sacerdotes buscan transmitir una doctrina y extenderla por todas partes; por ello el ciudadano de esta sociedad politeísta valorará más al poeta que al sacerdote: “Se alejará de cualquiera que se proponga decirnos cómo son realmente las cosas, de todo aquel que invoque la distinción entre el mundo verdadero y el mundo aparente que Nietzsche ridiculizará en *El crepúsculo de los ídolos*” (67). Tal

alejamiento no es el resultado de una mayor racionalidad, ni siquiera podemos decir que, de un alto sentido moral, sino simple y sencillamente, es debido a que el individuo valora demasiado la libertad que ha ganado. Considera más valioso al poeta ya que tiene en claro que su felicidad depende de la capacidad de actuar libremente; la solidaridad y la democracia son también condiciones que debe defender; menos por su bondad intrínseca que por su valor pragmático. Ya que, en el fondo, todo hombre aspira a ser feliz.

En suma, el fundamento religioso que tiene como consecuencia el monoteísmo es contrario al proyecto de la sociedad democrática deweyana que Rorty tanto defendió; aunque el monoteísmo surge en la religión hebraica es muy interesante resaltar que su última y más difundida versión, a saber, el cristianismo, halla su fundamento teológico en Platón y con ello su fortaleza institucional y su inexpugnable verticalidad. En el cristianismo oficial, se funden el monopolio del creer y el monopolio del saber. De ahí la crítica rortiana al monoteísmo, y la consideración de la opción politeísta para detonar la consciencia democrática:

La objeción pragmatista al fundamentalismo religioso no estriba en que los fundamentalistas sean intelectualmente irresponsables por desentenderse de las conclusiones de la ciencia natural [...] lo que plantean es que son moralmente irresponsables por tratar de burlar el proceso encaminado a lograr un consenso democrático respecto del modo de maximizar la felicidad. Si pecan no es por ignorar los métodos inductivos de Mill, sino por hacer caso omiso de sus reflexiones sobre libertad (75).

En conclusión, el monoteísmo resulta antidemocrático; los seres humanos en algún momento de la historia tuvimos la necesidad de adoptar teologías monolíticas porque ello respondía a una flagrante necesidad de unidad. Aquello fue en su momento un aspecto decisivo para la subsistencia y desarrollo de la humanidad, pero también ha significado un límite. Todo lo que deja fuera el monoteísmo es lo que el ser humano espera para el siglo XXI.

OBRAS CONSULTADAS

- Dewey, John. *Democracia y educación*. Ediciones Morata, 1975.
- Emerson, Ralph Waldo. *Compensación*. En línea, 4 de noviembre, 2013.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Ariel, 2001.
- Franklin, Benjamin. *Autobiografía*. Berbera, 2004.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. FCE, 2017.
- Hegel, Wilhelm. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Dos tomos. Tr. José Gaos, Alianza Editorial, 1989.
- Kierkegaard, Soren. *Temor y temblor*. Tr. Simón Merchan, 1994.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Porrúa, 2018
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. EDAF, 2011.
- Paz, Octavio, *El ogro filantrópico*. En línea. 4 de noviembre, 2013.
- Rorty, Richard. *Consecuencias del pragmatismo*. Tecnos, 1996.
- . *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós, 1993.
- . *Filosofía como política cultural*. Paidós, 2010.
- . *Norteamericanismo y pragmatismo*. En línea. 4 de noviembre, 2013.
- . *Verdad y Progreso*. Paidós, 2000.
- . *Deconstrucción y pragmatismo*. En línea. 4 de noviembre, 2013.

## CUERPO Y POLÍTICA, UNA RELACIÓN NECESARIA

Arturo Rico Bovio

### I. GÉNESIS DEL CONCEPTO DE POLÍTICA

La política como reflexión sobre la *polis* y su organización surgió en Grecia, entre los siglos V y IV a. C. A falta de una fecha precisa podríamos invocar el momento en que Platón, por boca de Sócrates, sostuvo frente a Trasímaco que “todo gobierno, en tanto que gobierno, debe mirar al mayor bien de los gobernados que tiene a su cuidado” (*La República* 26). Con esta declaración postuló la importancia y el compromiso ético del gobernante, que debería velar por el bienestar de sus súbditos, pasando a examinar cuándo su proceder es justo y en qué consiste la justicia.

Al ser la *polis* la organización social por excelencia del mundo griego, dotada con las funciones básicas de lo que después sería el Estado, al adoptar ese nombre para examinar las cuestiones relativas al gobierno y a la justicia,<sup>3</sup> Platón nos legó la asociación entre lo político y el gobierno que se conserva hasta nuestros días. La discusión sobre si es mejor el gobierno de las personas o el de las leyes, expuesta en el diálogo tardío de *Las Leyes*, donde un extranjero ateniense conversa, de camino, con un cretense y un lacedemonio sobre este tema, para inclinarse en favor de las leyes (*Las Leyes* 187-206), es reflejo del interés que mostraban los griegos por estos temas, expuesto mediante las reflexiones y el debate de los sofistas con el maestro de la Academia, orientados a esclarecer las condiciones necesarias para un gobierno justo, que atendiera al interés de los gobernados.

Aristóteles, marcando su posición frente a su preceptor, al es-

3. El diálogo que conocemos como *La República*, lleva en griego el nombre de *Politeia*, que por su origen etimológico se refiere a la participación en el gobierno de la *polis*. Lo corrobora el subtítulo: ἡ περὶ δίκαιου, πολιτικός, que puede traducirse “sobre lo justo, o del gobierno”.

cribir *La Política*<sup>4</sup> buscó sistematizar ese estudio, con la intención de conducirlo hacia su aplicación práctica. Entre otros temas clasificó los tipos de gobierno en monarquía, aristocracia y democracia y sus versiones “impuras”: tiranía, oligarquía y demagogia, examinando sus ventajas y defectos (*Obras Completas I* 691-701). Pero destaca entre todas sus observaciones el empeño en justificar la superioridad del señor sobre el esclavo, del esposo sobre la mujer y del griego sobre el bárbaro, adoptando frases lapidarias: “La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer” y “la naturaleza ha fijado por consiguiente la condición especial de la mujer y la del esclavo” (534).

La *polis* griega era una sociedad estratificada donde sólo los hombres libres (“dotados de razón”) eran ciudadanos y se diferenciaban de las mujeres, los esclavos y los extranjeros (“bárbaros”), que no tenían derecho a participar en la vida pública, en las decisiones colectivas en el ágora, en el arte de la guerra y en las competencias olímpicas. La creencia en que hay diversos rangos de calor corporal marcaba, según Sennet, la diferencia (*Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* 43-56). La mayor temperatura del cuerpo del varón era la medida de su superioridad; podía, mediante el deporte, la arenga y el heroísmo bélico, aproximarse, aunque nunca llegara a igualar, a la condición de los dioses olímpicos. Esta idea del cuerpo humano medido en relación con el cuerpo de los dioses, se mostraba tanto en las prácticas médicas como en el Arte porque, en palabras de Laín Entralgo, fue factor esencial de: “la altísima estimación del cuerpo propia de quienes habían hecho de la *physis*, en cuanto propiedad de nacer y crecer, la idea básica de su concepción del mundo” (*El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua* 194). De este modo las relaciones de jerarquía y poder que eran consideradas naturales en relación a los cuerpos, presidieron la primera concepción de la política que aún está vigente.

En efecto, todavía pensamos en la política como una serie de “juegos” en torno al poder. La civilización romana adoptó, adaptó y

4. Su obra llevó en griego el nombre de *Politiká*, que algunos autores traducen como “los políticos”, otros como “ciencia de la *polis*”.

magnificó algunas categorías políticas griegas para ponerlas al servicio de su expansionismo imperial. Se fortaleció el patriarcado y se justificó la guerra como mecanismo civilizatorio; se exaltaron las “virtudes” romanas y se generó un exuberante trabajo legislativo que dio solidez y permanencia al sistema esclavista y al proceso de conquista de otros pueblos y territorios. Las leyes crearon y consolidaron los conceptos requeridos para estos propósitos, establecieron formas de organización rígidas del cuerpo social, que iba en crecimiento con la anexión y aculturación de grupos humanos que eran incorporados a la *pax romana*. Este proyecto macropolítico, intentado antes por Alejandro el Magno, quizá bajo la inspiración del filósofo de Estagira, su maestro y amigo, encontró su mejor defensa con la postulación del Derecho Natural, que avalaba la distinción entre civilizados y bárbaros y justificaba el proceso de conquista de otros pueblos.

La aportación de Roma a la Política fue el Derecho, entendido como conjunto de leyes que regulan la vida pública y la vida privada. La distinción entre “persona” (*persona*) y “cosa” (*res*) fue una de sus claves principales, puesto que convalidó la esclavitud y la sumisión de las mujeres y separó radicalmente a los humanos del resto de los seres, respecto de los cuales se instituyó una relación de “propiedad”. No todo ser humano tenía el *status* de *persona*; podía incluso perderlo por motivos de deudas o de conquista, para pasar a ser propiedad (*res*) o posesión temporal de otro. También distinguió dos clases de personas jurídicas dotadas de derechos y obligaciones: las físicas y las morales. Estas eran grupos o asociaciones de individuos que tenían identidad jurídica, fines y patrimonio propio (Derecho Romano 52).

El advenimiento del Cristianismo, religión monoteísta desprendida del judaísmo, que se extendió por todo el mundo occidental a partir del Edicto de Milán, promulgado por Constantino en el 312 (Sennet 153), propuso una concepción igualitaria de los seres humanos, que confrontaba la dramática realidad de las desigualdades sociales e intentaba resolverla. La proclama misionera de que todos somos hijos de Dios, llamados por Cristo a la conversión por la fe y a la salvación eterna, no pudo impedir la irrupción de grupos “bárbaros” no cristianos en el continente europeo, seguido por un largo proceso de integración, aculturación y cristianización al que fueron

sometidos. Cortes, feudos y monasterios participaron, movidos por intereses diferentes. La tarea política de gobernar se vio fragmentada en muchos núcleos de poder. La inseguridad en los caminos, las incursiones bélicas, las pugnas entre los detentadores del poder civil, eclesiástico y militar, sacudieron a la población durante la mayor parte de la Edad Media. Como lo expresó Sennett al analizar la situación del siglo XIII, en el que empezaron a nacer la mayor parte de las universidades: “La economía medieval, el estado y la religión no vivieron un feliz *mariage á trois*” (167). Los altos centros de estudio fueron escenarios de esas desavenencias, donde se debatían temas como el Derecho Natural y la condición humana, concebidos desde la óptica del conflicto entre un alma inmortal y un cuerpo finito.

La visión dualista del ser humano la adoptó el cristianismo primitivo de los pensadores neoplatónicos, particularmente a través de San Agustín. Con ella se fortaleció la visión clásica de la política como confrontación de poderes, puesto que el hombre mismo era el territorio de una lucha entre el bien y el mal por el control de nuestra vida. Así el Obispo de Hipona separó la “Ciudad de Dios” de la “Ciudad Terrena”, sujetándola a principios que pudieran embridar la condición pecaminosa de los cuerpos (*La Ciudad de Dios* 241). Sólo en parte escapó la filosofía cristiana de esta concepción medioeval, gracias al manejo de la noción de “persona”, postulada primero por Boecio y retomada por Santo Tomás, quien bajo la inspiración de Aristóteles propuso que el ser humano es una totalidad, donde el alma y el cuerpo no se pueden distinguir ni separar sino hasta el momento de la muerte. La persona era así una sustancia individual de naturaleza intelectual, dotada de una forma corporal.

La noción de persona, aplicable al ser humano por analogía con su Creador, que es tres personas distintas en una sola, rompió con la tradición greco-romana porque añadió un nuevo sentido al mensaje veterotestamentario de que fuimos hechos “a imagen y semejanza de Dios”. Con su clarificación a través de las enseñanzas de Jesucristo, se reconoció valor intrínseco a todos los seres humanos desde el momento de su concepción hasta su muerte y más allá de ella. Como su interés era promover la igualdad de todos los seres humanos, favoreció la creencia en la superioridad de nuestra especie



sobre las demás criaturas vivientes e inanimadas. A la teoría política aportó la postulación de la dignidad intrínseca del ser humano, aunada a la propuesta del “Bien común”, aprovechamiento de los recursos naturales en beneficio de todos.

Con el cisma religioso que inició la ruptura del maridaje romano entre la Iglesia y el Estado, la Modernidad favoreció el desarrollo de la vida política y social al margen de la teología y de toda apelación a la trascendencia. La burguesía, clase social asociada con el crecimiento de la economía mercantilista, propuso al liberalismo, ideología de la libre iniciativa y del interés individual como motores de la vida económica y política. Hannah Arendt sostiene que el proceso de secularización promovió el surgimiento de un ámbito social que no era ni esfera privada ni pública (*La Condición humana* 28), sino el engrandecimiento de la *labor*, actividad de la clase laboral que “literalmente vive de la mano a la boca” (255), constitutiva del proceso biológico del trabajo para la supervivencia. La pugna de la burguesía con la aristocracia, buscando mayores prerrogativas jurídicas y sociales, dio como resultado la caída de buena parte de las monarquías y la sujeción del resto a un orden constitucional. En el orden secular la Política siguió siendo “la ciencia del buen gobierno”, ya que la presión laboral y las revoluciones sociales terminaron por imponer un sistema jurídico de representación política como base del gobierno democrático.

A principios del siglo XVI Maquiavelo publicó su libro *El Príncipe*, con el objeto de promover la unificación de las ciudades-estado italianas bajo un solo gobierno. Su visión de la política como una lucha por el poder que no se ajusta a reglas morales, al ser pensada en función de los gobernantes, desembocaría con el tiempo en la contienda legal entre partidos políticos, dotados de banderas ideológicas y de recursos para buscar el gobierno a través del proceso electoral, propio de un tipo de democracia gestada entre los siglos XIX y XX.

Hobbes publicó *El Leviatán* en 1651, empleando una metáfora del cuerpo social. En una obra previa había propuesto un mecanicismo corporal para explicar el comportamiento humano. El Estado, representado como un hombre-máquina gigantesco con el nombre del monstruo bíblico, era el resultado de un contrato celebrado entre

seres humanos para salir del estado natural de lucha de todos contra todos y asegurar su supervivencia, cediendo parte de sus libertades al gobernante, que debía ser el rey mientras cumpliera su función reguladora. Al ser un antecedente del pensamiento liberal, su idea materialista del cuerpo humano sirvió de base para interpretar la sociedad como una especie de animal-máquina producto del “arte” humano (117-118).

Locke impulsó al credo político liberal. Los gobernantes deberían ser designados mediante el consenso social y responder a él. Del acuerdo colectivo provenían la asociación social y la asociación política. Las convicciones religiosas (aunque era creyente convencido), debían ser relegadas a la vida privada, pues sólo podría aceptarse el carácter universal de las verdades confirmadas por la experiencia. Fue precursor de la teoría de la representación política, aunque creía que la gente sencilla no tiene la capacidad intelectual para elegir a sus gobernantes. Preparó el camino para justificar la contienda política desde una visión laica y jurídica (*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*).

Entre los siglos XVII y XVIII intentaron cambiar la orientación de la Política Rousseau, Saint-Simón y Marx, entre otros pensadores. El autor de *El Emilio* sostuvo que la propiedad privada era la causa de la desigualdad humana y propuso a la “voluntad general” como expresión de la soberanía que se manifiesta a través de las leyes. No fue más lejos, porque su énfasis en la libertad individual (únicamente del hombre, a la mujer sólo le reconocía el rol de acompañante) impidió que su propuesta del contrato social y del estado republicano modificaran el concepto de la política, separándolo de la lucha por el poder.

Saint-Simon dio un paso más al proponer en su *Catecismo político de los industriales*, una substitución del gobierno sobre las personas por la administración de las cosas, que debería quedar en manos de la naciente clase industrial, formada por los cultivadores, los fabricantes y los negociantes, porque “son los más interesados en el mantenimiento de la tranquilidad”, “en la economía de los gastos públicos”, “en la limitación de lo arbitrario” (56). Así se evitaría el desperdicio de recursos invertidos antes de la Revolución Francesa en sostener a la nobleza y al clero, clase política improductiva y luego a la “burguesía”, formada por militares que no eran nobles, legistas plebeyos y rentistas.

Marx y Engels lucharon contra el modelo liberal de la Política, al cuestionar al gobierno como instrumento de dominación de una clase social sobre otra. Propusieron la desaparición del Estado burgués, al culminar la toma revolucionaria del poder por el proletariado. Cuando esto suceda, señalaron: “el poder público pierde (perderá) su carácter político. El poder político, en el sentido propio de la palabra, es el poder organizado de una clase para la opresión de la otra” (*Manifiesto del partido comunista* 50).

Habría otros autores que revisar en una reseña completa sobre el origen y evolución de la política. Para el propósito de este ensayo resultan suficientes, porque mientras los frankfurtianos Horkheimer, Marcuse, Fromm y Habermas, así como Sartre y Foucault, trabajaron bajo la sombra de Marx, los pensadores neoliberales conservaron la vinculación entre individuo-gobierno-Estado-poder, apostando por el principio de la libertad y la representación política.

#### CRÍTICA DEL CONCEPTO VIGENTE DE LA POLÍTICA

En Política, como en las demás ciencias sociales, tenemos que habérsela con el estudio de los vínculos entre seres humanos. Pero, ¿con qué criterio determinamos las relaciones que merecen el nombre de “políticas”? En el mundo antiguo la designación aludía a las cuestiones de interés común de la *polis* griega, aunque Platón y Aristóteles la adoptaron para examinar las diversas opciones de gobernarla. La vinculación entre política y gobierno tenía para ellos un sentido ético, pero cuando la retomaron los filósofos de la Modernidad terminó por identificarse con la lucha por el poder. No podía concluirse otra cosa si la vida social fue vista como una pugna de intereses individuales o, con Marx, como el escenario de la dominación de una clase sobre otra. Foucault, con su lectura personal de esta dinámica, concibió al poder como un sistema de control de los cuerpos. Su tesis es correcta cuando se aplica a los gobiernos que favorecen los intereses de un grupo hegemónico, pero no tiene que ser así en todos los casos. El mismo pensador francés reorientó su arqueología del poder y del saber bajo un nuevo concepto, la “biopolítica”, que hoy tiene aceptación entre muchos autores.

Se comprende así que Esposito afirme que vivimos “un desecamiento semántico de nuestros términos políticos” (Comunidad, inmunidad y biopolítica 10), que atribuye al “carácter metafísico de la política moderna” que no alcanza a detectar que: “Todo concepto político posee una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura, que sólo se dibuja por contraste con la de la luz” (11). Términos como poder, libertad, democracia, tienen un núcleo contradictorio al que atiende la perspectiva de “lo impolítico”, que busca la deconstrucción de la filosofía política, para tener acceso a “lo impensado por el poder” (14). De ahí parte a proponer las categorías “impolíticas” de *communitas* e *immunitas* como una versión renovada de la *biopolítica*.

Tomó, para hacerla objeto de reflexión, la frase de Esposito de que “la política hoy ha de ser pensada a partir del fenómeno de la vida”, “entendida en su irreductible complejidad, como un fenómeno pluridimensional que en cierto sentido está más allá de sí mismo” (22-23). Pienso que habría que ir todavía más lejos para substituir la vida (*Bios*), concepto insuficiente para abarcar a los humanos y demás seres vinculados por el quehacer político, por la noción de “cuerpo” (*Corpus*), categoría que también examina el filósofo italiano como “lo que conecta a los seres humanos con las cosas”, “lo que hace del objeto una cosa” (*Personas, cosas, cuerpos* 96). No obstante, aunque lo toma como ariete en contra de la “dicotomía binaria entre personas y cosas” (102), tiende a reducir lo que califica como “la ambigüedad del cuerpo” a su dimensión de vida. Por mi parte vengo sugiriendo desde la década de los 80 revisar semánticamente el término “cuerpo”, para ofrecer una noción más completa de él, que incluye la vida pero que no se reduce a ella.

¿Por qué sugiero adoptar al cuerpo como categoría para pensar la política, en lugar de acudir con Esposito a “lo impolítico”?

Existen múltiples razones para adoptar “cuerpo” como eje del quehacer político en lugar de “individuo”, “persona”, “vida pública” incluso “cosa”, con los que se ha abordado esta ciencia. Todos esos conceptos ofrecen una perspectiva desde el ciudadano, del gobernante o del gobernado, pero no con la perspectiva de conjunto que puede ofrecernos una mirada social. La subordinación del Estado a los intereses particulares no permitió que estudiáramos a las sociedades como

cuerpos específicos, realidades colectivas diferentes a sus integrantes, porque aunque existen por y para los seres humanos, tienen su propia dinámica, una estructura que les permite operar y sobrevivir al cambio de sus miembros. El liberalismo, exaltación del individuo y de su supuesta libertad, nos ha cegado a reconocer el carácter sistémico de los grupos sociales, que reduce a ser sólo el producto de la interacción de las voluntades individuales. Esta ideología ha impedido que se formule una perspectiva diferente de lo político. Pocos autores, sobre todo Marx y quienes han recibido su influencia, emplearon categorías de rango colectivo, como “clase social”, “consciencia de clase”, “estructuras sociales” “ideología” y otras. Al ser teorías gestadas en la lucha por el poder de un grupo social específico, es difícil usarlas para generar una nueva idea de la política.

Reinterpretar a los humanos como “cuerpos totales” sacude los intentos reduccionistas que acumuló nuestra cultura occidental para definir al *homo sapiens*, adoptando la racionalidad, la libertad o la autoconsciencia; que somos más que cuerpos porque participamos de una entidad espiritual o que somos solo materia, desprovista de consciencia y propósito; que estamos dotados de una naturaleza propia o que no hay tal, porque nos moldean la historia y la cultura.

La política se desentendió de los aspectos de la vida humana que se pueden incluir bajo la designación de “cuerpo social”. Fue algo similar al deterioro de la idea de lo humano en nuestra cultura occidental, que se fue desligando de todas las características que pudieran emparentarnos con los demás seres inanimados o vivientes. El empobrecimiento del concepto del ser humano en Occidente se efectuó mediante la noción moderna del “cuerpo material”, al que se podía dar el trato de *nuda proprietas*, base de los restantes derechos jurídicos de propiedad. Al cuestionar esa noción reduccionista repito mi invitación a “pensar el cuerpo de otra manera”, de modo que el cuerpo incluya, sin un orden preestablecido generador o jerárquico, todas las notas distintivas de los seres humanos articuladas en un solo sistema. En este tenor propongo que “somos cuerpos”, en lugar de que “tenemos cuerpos” (*Muerte y resurrección del cuerpo* 45).

Pensar-nos como cuerpos sistémicos tiene la virtud de reintegrarnos a la Naturaleza, al conjunto total de cuerpos de las más

diversas clases: moléculas, cristales, células, plantas, organismos, humanos, grupos sociales, entre otros. Al igual que los otros cuerpos requerimos unos de otros, somos interdependientes, pero nosotros podemos hacerlo de manera inconsciente o consciente, guiados por nuestras creencias. Una lectura atomística del ser humano que hipervalora nuestra autonomía, fomentó el narcisismo occidental que sostiene que somos entre los seres una categoría aparte, superior a los demás. La educación formal e informal que recibimos nos inculca que somos el producto de nuestra voluntad, del ejercicio de la libertad individual. Ni el circunstancialismo orteguiano ni la aseveración heideggeriana de que fuimos “arrojados al mundo”, nos llevan a reconocer que las “fronteras” de nuestra vida se extienden en el tiempo y el espacio en múltiples direcciones. Al adoptar otras categorías corporales podremos detectar que estamos formados por una cantidad innumerable de cuerpos que física, biológica, emocional, intelectual e históricamente entran y salen de nuestra corporeidad.

Cuando Esposito afirma que la *communitas* no es realizable “porque ya está desde siempre realizada” (*Comunidad, inmunidad y biopolítica* 42) y que “no está ni antes ni después de la sociedad”, porque “los individuos en cuanto tales —fuera de su *ser-en-un-mundo-común-con-otros*— no existen”, coincide con nuestra tesis de que la comunidad ya se encuentra en nosotros; somos cuerpos que llevamos integrados de muchas maneras otros cuerpos: en lo físico-biológico, lo social, lo personal y lo espiritual. Pero no es la *immunitas*, sino una errónea manera de pensarnos y de pensar y regular la organización del cuerpo social, lo que impide dar el paso adelante hacia una comunidad más justa.

La política nació asociada a una lectura individualista, competitiva y jerárquica, que sostenía la existencia de diferencias esenciales entre ciudadanos y esclavos, hombres y mujeres, nacionales y bárbaros. Un concepto distinto de la política se gestó en los pueblos orientales, donde al gobernante se le consideraba partícipe de un orden divino, en el que todos los seres están involucrados. La idea de que el poder viene de Dios fue adoptada por los nacientes estados europeos en el Renacimiento, para legitimar el poder de los reyes. El colonialismo tuvo un trasfondo religioso: los monarcas, al emprender

la conquista de otros pueblos, lo hacían en nombre de la divinidad y enarbolando nociones autojustificadoras, como las dicotomías: “civilizados-bárbaros”, “creyentes-incrédulos”, “humanos-no humanos”. El quehacer político centrado en el poder, al aplicarse a la conquista y colonización de nuestra América se amparó bajo la consigna de “acudir a la cristianización de los pueblos paganos”. Así se confirma la hipótesis de que la política se desarrolló con total desconocimiento de la naturaleza humana, gracias al manejo ideológico del concepto de “cuerpo”, pues entre sus múltiples interpretaciones se adoptó la de carácter pragmático, que lo define como un objeto material (*res*) susceptible de apropiación, animado por un espíritu inmaduro que necesita formación y adoctrinamiento.

Demos entonces un paso adelante para reconceptualizar el quehacer político.

### 3. EL NUEVO CONCEPTO DEL CUERPO

Para ofrecer una propuesta diferente en torno a la relación entre cuerpo y Política, que permita transitar del viejo a un nuevo concepto del quehacer político, debemos reconocer la aportación de tres filósofos, entre otros: Nietzsche, Merleau-Ponty y Foucault. El primero, que vivió en la segunda mitad del Siglo XIX, asumió el término “cuerpo” para referirse al ser humano completo. Sus reflexiones no ofrecieron una concepción acabada, sistemática, porque su manera de pensar y discurrir era aforística. Su frase: “soy cuerpo, nada más que cuerpo” (*Así habló Zaratusta* 31), acompañada en otros textos con señalamientos de que el alma y la conciencia son cuerpo, inaugura un estilo de pensamiento sobre el ser humano que rompe con la teoría materialista-mecanicista que consideraba que los procesos mentales son simples efectos de causas químico-eléctricas o biológicas. Su tesis de la voluntad de poder, aunque centrada en la exaltación de la vida y la salud frente a la muerte y la debilidad, no se circunscribe sólo a la vitalidad, sino que se abre a la plenitud de la existencia humana que se expande en todos los sentidos y direcciones. El creador del Zaratus-tra, que anunciaba el advenimiento del superhombre, cayó en la ten-

tación de proponer un Eterno Retorno y no desarrolló la mayoría de las sugerencias que subyacen a sus afirmaciones, pero dejó sembradas ideas novedosas, susceptibles de ser trabajadas y extendidas filosóficamente.

Merleau-Ponty es un filósofo más preciso. Su examen fenomenológico de la percepción y la conducta intentó fusionar cuerpo y alma a través del análisis de toda experiencia corporal. Su frase: “nada que sea humano es completamente incorpóreo” (*Posibilidad de la filosofía* 232), pronunciada en uno de sus últimos cursos en el Colegio de Francia, compendia su tesis de que “cuerpo” y “alma” son dos perspectivas a la vez inversas y equivalentes. El cuerpo opera con diversos grados de integración: físico, vital, psíquico. En su tercer nivel: “El espíritu no utiliza el cuerpo, sino que se hace a través de él, al transferirlo fuera del espacio físico” (*La estructura del comportamiento* 289). Continúa empleando los conceptos de “cuerpo” y “alma”, pero reconoce que son relativos, que se trata de diversas maneras de percibir una misma realidad: como compuestos químicos, como dialéctica del ser viviente, como dialéctica del sujeto social o como nuestro conjunto de hábitos en cierto instante; cada uno de estos grados “es alma respecto del precedente, cuerpo respecto del siguiente” (291).

Foucault, por su parte, puso al descubierto la relación entre lo político y el control de los cuerpos. En sus estudios sobre la prisión, las sanciones penales, la anormalidad y la sexualidad, hizo ver que saber y poder se vinculan para lograr el manejo de los cuerpos. No existe “inocencia” en las distintas pautas culturales y jurídicas que integran el quehacer político.

Retomaré mi tesis de que el concepto de la política que maduró en la Modernidad provino de una idea errónea del ser humano que permitía postular la existencia de diferentes condiciones y jerarquías sociales. La teorización sobre “la vida pública” y la participación del pueblo en el gobierno bajo el credo liberal, sirvió para justificar la desigualdad social y una distribución de los recursos no equitativa. Temas como la soberanía y la democracia, pese a que pretendían expresar los intereses mayoritarios, no escaparon del cautiverio ideológico que gira en torno al poder. Una mente lúcida como Hannah Arendt, cayó en la tentación de separar lo político de lo social y lo económico, pese a que constató y examinó ese divorcio. En *La condición humana*



la autora recalca que la palabra “social” es de origen latino, sin equivalente en la lengua griega (23, 24), no porque Platón y Aristóteles ignoraran ese concepto, sino porque no era una nota fundamental de lo humano, por ser compartida con la vida animal. De ahí concluyó que la “vida privada” era la asociación natural de la familia en torno a la casa (*oikia*), mientras que la “vida pública” (*bios politikos*) sólo pertenecía a los varones como ciudadanos libres en su participación “en acción y palabra”, en el ágora y otros espacios públicos, como el de la guerra. El ámbito social, por el contrario, no es ni privado ni público, sino un fenómeno que se generó con la Modernidad y que encontró su formulación política en el estado-nación (28).

Más que constituir un avance histórico y evolutivo, según esta pensadora, la *societas* pareciera ser un retorno moderno a la *labor*, actividad que se caracteriza por estar ligada con la supervivencia. Algo hay de acertado en esta consideración arendtiana, porque a partir de la Modernidad el ser humano, en su carácter de fuerza de trabajo, se convirtió en un instrumento de la producción, sin que se contemplara un propósito para su vida personal. Con esta dinámica social alienante la actividad política se manifiesta como una especialidad más en el mercado de trabajo.

No me parece adecuado desconocer el paso adelante que la *societas* moderna nos ofrece, que resumiría así: con el desarrollo del modelo social capitalista aprendimos a reconocer la existencia de una entidad colectiva que tiene cierta independencia respecto de sus individuos integrantes, a la que se dio el nombre de “Estado”. Varios filósofos en la Antigüedad (Platón, Aristóteles, Polícrates, San Agustín) y en el Medioevo (Marsilio de Padua, entre otros) ya lo habían propuesto, al menos literariamente. La *Polis* griega y la *Civitas* romana fueron sus precedentes y el *Imperium* su potenciación bajo formas jurídicas estrictas de organización. Lo ilustra muy bien el relato de Tito Livio conocido como el Apólogo de Menenio Agripa, cónsul romano al que se atribuye la reconciliación de plebeyos y patricios en el Monte Sacro en el 494 a.C., mediante la narración de la fábula del estómago y las manos y la necesidad de uno y otras. Las sociedades también son “cuerpos”, no en sentido metafórico, sino como entes con identidad propia y una organización jurídica que persigue darles permanencia.

La organización “biológica” de la sociedad, circunstancia que contempla la biopolítica foucaultiana, entendida como “un dispositivo del saber-poder”, “que marca el nacimiento de la bipolaridad disimétrica de la política y la economía” (*Nacimiento de la Biopolítica* 37), da un paso más adelante de la tesis de Hannah Arendt, porque es una situación históricamente confirmable, pero no es una nota única e inamovible de la vida social. Si lo biológico se identifica con la supervivencia, con las actividades ligadas a la subsistencia y al crecimiento de un ser vivo, al aplicarse a un grupo humano dentro del marco de la sociedad capitalista, privilegia las actividades económicas de producción, adquisición y consumo individual. Así se estableció un modelo de la organización social que sirve a los intereses de quienes en el “libre juego” de intercambio de bienes y servicios buscan su propio beneficio en la economía, la política y los restantes aspectos de la vida social. El cuerpo social regido por las leyes de la oferta y la demanda del modo de producción capitalista es, ciertamente, un modelo de sociedad biológica que favorece que los cuerpos humanos y no humanos se ajusten a los dictados del mercado.

Al mostrar el paralelismo que existe entre la noción de un cuerpo humano entendido como propiedad “individual” y la de los cuerpos “sociales”, reducidos a ser ámbitos de expresión de los intereses particulares, se ratifica la tesis de que conforme se interprete al cuerpo humano así se concebirá la vida social y, particularmente, la política. Es lógico pensar que si creemos ser dueños de un cuerpo y esa idea la transferimos al ámbito social, concluiremos que las relaciones humanas son dinámicas de poder de unos sobre otros y que el Estado es una especie de “cuadrilátero”, con réferi o moderador, donde se escenifican las contiendas “civilizadas” o “jurídicamente permitidas”.

Pero, ¿qué sucede si cambiamos ese paradigma biológico corporal? ¿No se modificará radicalmente el sentido de la política?

#### 4. POR UNA POLÍTICA AJUSTADA AL “CUERPO QUE SOMOS”

No creo necesario insistir en el carácter rector que tiene la idea del cuerpo que usufructuamos personal o colectivamente sobre el modo como vivimos y organizamos la existencia colectiva. El ideario liberal es un claro ejemplo: la exaltación de la libertad y de los intereses personales como timón de nuestra existencia y de la dinámica social, tuvo como telón de fondo la creencia en el dualismo del alma y el cuerpo, atendiendo a sus diferentes orígenes y destinos. La secularización desdibujó ontológicamente a ambos protagonistas, pero conservó el culto al interés individual y la relación de propiedad respecto de “nuestro” cuerpo.

Si por el contrario postulamos que el cuerpo “que somos” es un sistema único dotado de facetas diferentes, detectables mediante diversos conductos de conocimiento: sensoriales, motrices, psíquicos, comunicativos, que muestran una especie de poliedro de varias “caras” que no procede separar substancialmente: físico-químicas, biológicas, psíquico-personales y espirituales, la perspectiva de lo humano cambia y la nueva lectura irradia hacia todas las actividades y órdenes reguladores: morales, sociales, económicos, jurídicos, culturales, entre otros.

El paradigma sistémico del “cuerpo que somos”, nos hace conscientes de que somos cuerpos abiertos e interactuantes con cuerpos humanos y no humanos, inmersos en un proceso de crecimiento e individualización personal. Nos mueven necesidades naturales con ritmos distintos en cada uno y capacidades que se ejercen a lo largo de nuestro desarrollo corporal, porque las descubrimos o aprendemos de alguien más. Contamos con recursos naturales y culturales que otros proveen; construimos redes interactivas para la satisfacción de las urgencias biológicas, de comunicación, de conocimiento, afectivas y de trascendencia; nos debemos a los demás cuerpos para subsistir, interactuar y transferir los resultados de nuestra singularidad. La finalidad existencial de cada humano, ignorada por nuestra cultura individualista y pragmática, son los otros, hacia quienes vertemos, conscientes o no, los resultados de nuestra temporalidad físico-biológica, social y personal. Todos los cuerpos en la Naturaleza operan de modo similar, pero nosotros requerimos de la educación, para formar

una consciencia ético-moral de que la razón de nuestro estar en el Mundo son los otros.

En otros libros y ensayos me he explayado sobre el tema anterior; aquí me concretaré a proponer algunas repercusiones del nuevo paradigma corporal aplicado al cuerpo social y al papel que juega en él la dimensión política.

Hay una estrecha correspondencia entre el cuerpo que somos y el cuerpo social del que formamos parte. Somos el resultado concurrente de innumerables cuerpos, humanos y no humanos, con los que interactuamos conformando grupos colectivos, motivo de estudio de la Ciencia y la Filosofía Políticas, cuando por su persistencia configuran una nueva estructura corporal.

Para repensar la política debemos empezar por reconocer que estamos formados por la contribución de otros cuerpos que nos nutren, acompañan, informan, interactúan amorosa o no amorosamente, que reciben las influencias y aportaciones de nuestra corporeidad, positivas o negativas. Al vincularnos con cuerpos que reconocemos como semejantes, si la relación dura y se consolida constituimos cuerpos sociales, desde la pareja y la familia hasta las sociedades complejas, el Estado y las asociaciones de Estados. A medida que estas agrupaciones se desarrollan y crece el número de sus integrantes tienden a organizarse más, para cumplir funciones de apoyo a sus integrantes y asegurar su propia permanencia y efectividad. La especialización y división de funciones, roles, instituciones, puede resolver bien o mal las necesidades de sus miembros y favorecer o no su propia permanencia corporal. Una mala lectura política explica la permanencia de la desigualdad social, los amplios conglomerados urbanos desprovistos de servicios básicos y de los recursos indispensables para el crecimiento de sus integrantes

Hay paralelismo, pero no identidad, entre los rasgos que nos identifican como cuerpos humanos y los que definen a los cuerpos sociales. La principal diferencia consiste en que los cuerpos colectivos son macrosistemas de comunicación e intercambio que incluyen cuerpos inorgánicos y orgánicos como soporte territorial y fuente de satisfactores de las necesidades de los dos sistemas corporales. No existe una sola forma de organizar las redes comunicativas concretas

o virtuales; el éxito o fracaso de los cuerpos sociales, en su doble rol de garantes de bienes y servicios suficientes para sus miembros y de receptor de sus aportaciones, depende de la manera como los responsables de las decisiones que afectan al cuerpo social interpreten qué son, cuáles son y cuál es el nivel de importancia de las necesidades y capacidades de los cuerpos humanos singulares, así como lo que se debe hacer para conservar y consolidar al cuerpo social.

A esto denominaría: las “coordenadas políticas del cuerpo social”. Según he propuesto en textos anteriores (*Muerte y resurrección del cuerpo* 148-155), las coordenadas corporales son perspectivas que podemos establecer en torno al cuerpo que somos y otros cuerpos individuales o colectivos, mediante la adopción de una o varias valencias corporales. Cambian según la interpretación personal y colectiva que hagamos de ellas. Nuestra alimentación, por ejemplo, puede ser orientada por criterios de goce, de salud, por vivencias personales, por disposiciones creenciales religiosas, por criterios económicos, entre otros factores. Existe una base natural de la que todos participamos, que en este caso es la necesidad de supervivencia. La respuesta favorable o no a la vida que se busca preservar y hacer crecer, depende de lo acertado de las creencias y conocimientos corporales que adoptemos, que suelen ser el resultado de experiencias previas o de convenciones culturales.

Para que las “coordenadas” sean “políticas” deben referirse al marco general de operatividad del cuerpo social. La política clásica las identificó con las cuestiones relativas al gobierno y la Modernidad extendió ese enfoque con la idea de la libertad y de los intereses individuales que desembocaron en la teoría del poder, a resultas de los conflictos que la desigualdad social provocó en el seno de los cuerpos sociales. Variaron los enfoques porque se plantearon desde perspectivas opuestas: la de los gobernantes y la de los gobernados, quienes han manifestado históricamente su insatisfacción con los resultados del ejercicio del poder. Ambas coordenadas corporales políticas no fueron adecuadas por su parcialidad en favor de intereses particulares o de grupo. En el siglo XX, a raíz de la crisis de las instituciones políticas detonada por las Guerras Mundiales, la revolución tecnológica de la comunicación, la caída del Bloque Soviético y el aumento y visi-

bilización de las diferencias sociales, surgieron otras propuestas para la comprensión de lo político que no tuvieron resultados satisfactorios, porque se quedaron en el territorio de las utopías sin proyecto, en los intentos revolucionarios abortados por la represión, en los manifiestos no escuchados de la teología y la filosofía de la liberación, en los ensayos neomarxistas más dedicados a la crítica de los sistemas que a revisar la noción de la política.

En lugar de “pensar lo impolítico”, como lo propone Esposito, sugiero “repensar lo político” ubicándolo en su más amplia dimensión que ofrece el filósofo desde el cuerpo. Si cada cuerpo que somos es un sistema semiautónomo en interacción con otros, del mismo modo debemos concebir a los cuerpos sociales. Para no privilegiar una función aislada, la del quién y del cómo gobierna al grupo humano, debemos examinar el funcionamiento general del cuerpo social, para atenderlo como temática central de la política. El estudiarla desde la óptica del poder facilitó la permanencia de un mal diseñado modelo de democracia representativa, que adopta la competencia como única vía de solución a los reclamos de la población mayoritaria, que no ve resueltos sus requerimientos corporales, que deberían ser la verdadera *ratio* del quehacer político.

Si abordamos analógicamente al cuerpo social con respecto a cada uno de los cuerpos que participamos en él, podríamos proponer los siguientes nexos:

Cada cuerpo viviente es un sistema en desarrollo rumbo a un nivel de crecimiento que solemos denominar “madurez”. Sin profundizar en qué consiste ésta, es posible señalar, por comparación con otros cuerpos que pasaron por un proceso similar, que se trata de una etapa donde están al máximo sus capacidades productivas específicas (por ejemplo de fructificación de los árboles frutales). Para alcanzarla es necesario cubrir los requerimientos básicos de las etapas previas, a fin de que el cuerpo en cuestión cuente con la estabilidad suficiente que permita su realización.

El cuerpo que somos experimenta a la par un desarrollo biológico y uno psíquico que requiere de relaciones afectivas, de información del entorno, del autoconocimiento de su propia singularidad y de los recursos que favorezcan su capacidad creativa. Al proceso

concurrer cuerpos que nutren, cubren, sirven como herramientas, ideas, apoyos afectivos, interlocutores, que ayudan en el desarrollo de la identidad personal o la entorpecen.

El cuerpo social es el ámbito óptimo para el crecimiento humano. Las condiciones para sobrevivir, obtener información, recibir la “temperatura afectiva” adecuada, completarnos como personas y producir nuestra contribución para los demás, son negadas a muchos por la estructura desigualitaria del grupo al que pertenecen. Siendo la *conditio sine qua non* de un buen desarrollo, con frecuencia muchos humanos no pueden seguir el rumbo que les marcan sus valencias corporales. Si son semejantes para todos, nunca son idénticas, tienen rasgos únicos, constitutivos de la diversidad humana.

Los cuerpos sociales interactúan con otros mediante incursiones bélicas o por acuerdos públicos e intercambios privados de sus integrantes. Reconocer y regular estas vías de vinculación individual y colectiva en un marco de paz y respeto, debería ser tema preferente de la política, por ser indispensable para el sano funcionamiento de la vida social. Las desigualdades sociales no resueltas generan contradicciones que impiden su desenvolvimiento.

A reserva de regresar sobre este tema en otro ensayo, formularé un concepto tentativo de lo político, sugerido por Saint Simon y Marx, entre otros: la política debe ser repensada como el estudio, organización y administración de los recursos del cuerpo social, con el doble propósito de asegurar la existencia y desarrollo del grupo y hacer factible el crecimiento de todos sus integrantes.

Sabemos que lo social es primeramente comunicación, de modo que la estructura que se elija para buscar la satisfacción de las necesidades y el ejercicio de las capacidades de los miembros de un cuerpo social debe plantearse en términos jurídicos, para que se pueda hacer cumplir el orden, la continuidad y la eficacia en ese grupo humano.

Llamo “Derecho” al proceso comunicativo establecido entre Ordenadores y Ordenatarios de un cuerpo social (no necesariamente gobernantes y gobernados), que construye esa red de mensajes que denominamos “Orden Jurídico”, que le otorga seguridad y permanencia (*Teoría corporal del Derecho* 105). Forma parte de todo grupo

social, pero no agota su vida política. Al examinar el contenido de las leyes podemos reconocer los aspectos de la corporeidad humana que son protegidos y cuáles no. Así descubriremos, por ejemplo, quiénes eran aceptados como “personas” y quiénes o qué como “cosas” en la legislación romana; qué necesidades y capacidades humanas se detectaban o ignoraban. Como las normas y demás enunciados jurídicos son mensajes, se pueden diferenciar sus sentidos explícitos de sus fundamentos implícitos, para detectar a qué intereses y sectores sociales favorecieron. Esto sería tema para una “semántica política”.

El Derecho no es el único circuito comunicativo a estudiar desde la perspectiva política. Están también los ámbitos de la economía, la educación, la cultura, la religión, la lengua, la planeación urbana, entre otras variables sociales, que antes fueron reducto de decisiones particulares y hoy requieren de una comunicación pública que los administre y regule. Tal es la situación de los Derechos Humanos, que a más de doscientos años de su proclamación no se aplican en beneficio de todos y están urgidos de cauces operativos para hacerse efectivos. Reclaman canales e instrumentos públicos para su debido cumplimiento, no sólo a través de las resoluciones de los tribunales internacionales y de los juicios de amparo, sino mediante una reconstrucción de la vida política como la administración pública de los recursos, servicios y oportunidades de crecimiento para todos.

Si desde el principio estuvo la política vinculada con una noción del cuerpo humano útil para justificar el control social, ahora procede construir, a partir de la reflexión filosófica sobre el cuerpo que somos, una visión crítica del quehacer político que permita la integración de un cuerpo social bien estructurado, que garantice las condiciones para la plena realización de sus integrantes, con respeto irrestricto a su diversidad.

Los detalles de esta propuesta de otra manera de pensar la política, requieren ser objeto de nuevos ensayos, de la contribución de especialistas en diversas ciencias naturales y sociales, así como de filósofos inscritos en la perspectiva de la corporeidad.



OBRAS CONSULTADAS

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. The University of Chicago Press, 1998.
- Aristóteles. *Obras completas I*. Editorial Bibliográfica Argentina, 1967.
- Esposito, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder, 2009.
- . *Personas, cosas, cuerpos*. Editorial Trotta, 2017.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el College de France (1978- 1979)*. Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Editora Nacional, 1980.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Penguin Books, 1985.
- Laín Entralgo, Pedro. *El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua*. Espasa Calpe, 1987.
- Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza Editorial, 2014.
- Marx y Engels. *El Manifiesto Comunista*. Babel, 1948.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Librairie Gallimard, 1963.
- . *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952- 1960*. Narcea Ediciones, 1968.
- . *La estructura del comportamiento*. Librería Hachette, 1976.
- Morineau Iduarte, Marta y Román Iglesias González. *Derecho romano*. Oxford University Press, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Malinca Pocket, 1963.
- Platón. *La República*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Platón. *Las Leyes. Diálogos Vol. 8*. Editorial Gredos, 1999.
- Rico Bovio, Arturo. *Teoría corporal del Derecho*. Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- . *Muerte y resurrección del cuerpo*. México: Plaza y Valdés, 2017.
- Saint-Simon, Claude-Henry. *Catecismo político de los industriales*.

ARTURO RICO BOVIO

Aguilar, 1964.

San Agustín. *La Ciudad de Dios*. Editorial Porrúa, 1992.

Sennet, Richard. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza Editorial, 1997.

## COLABORADORES

### LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN

Maestro en Filosofía por la UNAM (1992) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Augsburg, Alemania (2000). Ha publicado diversos artículos y traducciones en revistas especializadas de filosofía y literatura, entre otras: *Diánoia*, *Signos Filosóficos*, *Analogía Filosófica*, *La lámpara de Diógenes*, *Solar*, *Azar*, *Perseitas*, y *Graffylia*. Tiene en su haber los libros: *Filosofía del Septentrión* ([comp.] Aldus 2005), *Heidegger y la ética* (Aldus 2009), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra* ([coord.] Aldus 2013), y *Nietzsche, Heidegger y Vattimo* (Aldus/Ichicult 2016). Ha participado también en el volumen colectivo *Encuentros con Nietzsche* (2002). Sus áreas de interés son la ética, la metafísica y la hermenéutica. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1; de la Asociación Filosófica Mexicana y de la Sociedad heideggeriana. Ha fungido como dictaminador de artículos para las revistas de Filosofía, *Diánoia* y *Signos Filosóficos*. Además, ha dictado conferencias en congresos de filosofía de carácter nacional e internacional. También cuenta con Perfil Prodep.

Actualmente se desempeña como profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

### ROBERTO SÁNCHEZ BENÍTEZ (URUAPAN, MICH. MÉXICO, 1959)

Realizó estudios de maestría y doctorado en Filosofía en la UNAM. Es profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, en donde ha sido coordinador del Doctorado en Filosofía. Fue director de la Facultad de Filosofía (1996-1998), y subdirector de la Escuela Popular de Bellas Artes (1999-2003) de la Universidad Michoacana, así como Jefe del Departamento de Investigación y

Documentación de las Artes del Gobierno del Estado de Michoacán (2005-2007). Sus investigaciones versan sobre filosofía y literatura, así como estudios estéticos; ha realizado estancias de investigación en la Universidad Carolina de Praga y la Estatal de Arizona.

Ha publicado los libros: *El drama de la inteligencia en Paul Valéry* (1997), *La palabra auroral. Ensayo sobre María Zambrano* (1999), *Visiones de Nietzsche* (2000), *Topología estética del ser* (2006), *Entre las ideas y el sentimiento. Poesía y comprensión del arte* (2008), *El caballero de la fe. Un paseo breve por la obra y crítica cervantinas* (2008). *Identidades narrativas en la literatura chicana* (Villarreal, Rivera, Méndez, Anaya, Zeta Acosta, Rodríguez, Anzaldúa y Castillo [2011]), *Memoria, imaginación y escritura. Rousseau y la invención de sí mismo* (2014), *Cruxi-ficciones. Siete escrituras transfronterizas* (2018).

#### ROBERTO ESTRADA OLGUÍN

Roberto Estrada Olguín estudio la licenciatura en sociología en la FES Acatlán, tesis: “El arte como fenómeno sociológico”; los estudios de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Ciencia los llevó a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México con las tesis: “La hermeneutización de la filosofía de la ciencia” y “El problema de la racionalidad en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica”, respectivamente. Fue Profesor en la UNAM desde 1993 y actualmente es profesor de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez desde 2010. Principales áreas de interés: Filosofía de la ciencia y Hermenéutica. Algunas publicaciones: *Dos historias de la ciencia: Kuhn y Koyré* (libro colectivo, enero del 2002), *El problema de la verdad y la alétheia* (libro colectivo marzo de 2012), “El problema de la racionalidad y la bioética” (*Revista Nóesis* noviembre de 2012), *Filosofía ciencia, y racionalidad* (libro 2011), *Praxis y Gelassenheit* (libro colectivo, enero 2016), *Jean Jacques Rousseau y la democracia cristiana* (libro colectivo, abril 2016), “El bon sens y nous” (*Revista Transversal*, junio 2017).

VÍCTOR HERNÁNDEZ MÁRQUEZ

Maestro y Doctor en Filosofía por la UNAM. Desde el 2008 es profesor de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, en donde es además coordinador del Cuerpo Académico 82, Estudios Filosóficos. Entre sus últimas publicaciones, como autor de capítulo de libro y compilador, se encuentran *La multiplicidad de Rousseau*, en colaboración con Roberto Sánchez Benítez (Anthropos-UACJ, 2016), *Pierre Duhem: entre física y metafísica* (Anthropos-UACJ, 2016), *W. G. Leibniz: las bases de la modernidad*, en colaboración con Luis Antonio Velasco (UNAM, 2018); y autor de varios artículos entre los cuales se encuentran “Was Duhem an sprit de finesse?” (*Transversal* 2, 2017: 93-107), y “Marx y las ciencias sociales. La interpretación de Veblen de Das Kapital” (*Protrepsis* 8/15, 2019: 61-76).

GUSTAVO HERÓN PÉREZ DANIEL (MONTERREY, N.L., 1975)

Actualmente es Profesor Investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Jefe de la División UACJ-Cuauhtémoc. Es autor de más de una docena de artículos científicos arbitrados. En abril de 2010 obtiene el grado de Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad de Guadalajara. En 2011 recibe el Premio a la Excelencia Académica por la UANL. En 2012, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, le otorga la distinción de ser miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel-1. En el 2014 se otorga el Premio Estatal de Ciencia, Tecnología e Innovación, Chihuahua 2014 en la categoría de Ciencias Humanas. Es Profesor Titular del Doctorado en Filosofía de la UACJ; y titular de las Cátedras de Filosofía Contemporánea y Teoría del Conocimiento, en el Programa de Humanidades de la misma universidad. Actualmente desarrolla un proyecto de gran alcance que ha denominado: “Historia de los Discursos en el norte de México.”

EDUARDO FERNÁNDEZ

Es catedrático de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua en la que imparte las asignaturas de Filosofía Política y Filosofía de la Cultura en la Licenciatura de Filosofía, además de otros cursos en la Maestría de Investigación Humanística. Es Doctor en Comunicación y Cultura por la Universidad de Sevilla, España, y Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y tiene un diplomado en Análisis Político de la Universidad Iberoamericana. Es autor de seis libros y coautor en decenas de libros. Ha publicado artículos en revistas y diarios, participado como editor y articulista en revistas y periódicos, así como comentarista en programas radiofónicos y televisivos.

JOSÉ LUIS EVANGELISTA ÁVILA

Licenciado en Filosofía y Maestro en Humanidades bajo la línea de investigación de Filosofía de la cultura, ambos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua, así como Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México donde fue becario de la Línea de investigación: Teología, hermenéutica y praxis. Docente en la primera institución en el nivel superior y en posgrado, también fungió como Coordinador de la Licenciatura en Filosofía Modalidad a Distancia. Ha publicado el libro *La determinación externa. Søren Kierkegaard y Emmanuel Levinas*, así como varios artículos en revistas especializadas. Forma parte del Cuerpo Académico Estudios Humanísticos de la Cultura, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos A. C. y de la Sociedad Académica Kierkegaard.

Actualmente dedicado a la investigación en las áreas de filosofía política y metodología de la investigación documental, así como en el pensamiento de Søren Kierkegaard, la tradición del personalismo dialógico y los procesos de subjetivación en torno al mal y la violencia.

ÁNGEL XOLOCOTZI YAÑEZ

Doctor en filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo Alemania. Actualmente es director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Ha sido becario del KAAD, DAAD, Humboldt-Stiftung (Alemania), O’Gorman Grant (Columbia University) y del Programa de estancias de doctores y tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid-Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel III) y participa en múltiples Comités Científicos como el del Heidegger-Jahrbuch (Anuario Heidegger). Fue presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH, 2013-2015). En 2013 recibió el premio Estatal de Ciencia y Tecnología en el área de Ciencias Sociales y Humanidades que otorga el estado de Puebla. Tiene en su haber más de cien conferencias y ponencias, tres traducciones de Heidegger, así como quince libros coordinados y otros diez de su autoría. Algunos de sus libros son: *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra* (Madrid, Trotta 2012); *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica* (Madrid, Plaza y Valdés, 2013); *Heidegger. Del sentido a la historia* (en coautoría, Madrid, Plaza y Valdés, 2014); *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (coordinador, México, Aldus, 2016).

HÉCTOR MAURICIO CATALDO GONZÁLEZ

Licenciado y Bachiller en Filosofía, en la Universidad de Artes y Ciencias Sociales, Arcis, Santiago de Chile; Doctor y Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Académico de la Escuela de Periodismo de la Universidad de Santiago de Chile y de la Escuela de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado de Chile.

Su campo de investigación es la filosofía política moderna y contemporánea, principalmente la conexión entre los preceptos liberales que yacen en las concepciones hegemónicas actuales acerca del ejercicio de la política como administración de recursos: el pensamiento instrumental y desarrollo tecnológico. Para realizar estos

análisis recurre a las categorías de *animal laborans* (Hannah Arendt), biopolítica (Michel Foucault), inmunización (Roberto Esposito).

Ha publicado diversos artículos como “Unir separando: el individualismo tecnodigital”, en *Revista Re-presentaciones*, Escuela de periodismo, Usach (2019); “Política y educación de calidad: cuando las teorías neoliberales se vuelven políticas educativas”, *Revista Quadrata*, Universidad Autónoma de Chihuahua (2019); “Hacia el concepto de funcionario. Biopolítica, animal laborans, inmunización”, Tunja, Colombia (2017); “¿Es posible separar la educación del mercado? Politizar la educación”, Tunja, Colombia (2015); “Rubén Darío y el liberalismo. Una mirada desde Hannah Arendt”, Santiago de Chile (2008); “El gobierno de la razón en la “Historia de Jesús” de Hegel: una polémica con Hannah Arendt”, Santiago de Chile (2007). También ha publicado capítulos de libros tales como “El concepto de educación pública en Chile como deriva del pensar técnico” en el libro *Filosofía y Educación: en la Punta de la Lengua*, Tunja, Colombia (2016); “Funcionariado, política y educación” en el libro *En los Confines de lo educativo*, Santiago de Chile (2010); “Materiales para la comprensión de por qué yo soy una tecnología” en el libro *Foucault fuera de sí. Deseo, historia, subjetividad*, Santiago de Chile (2006).

#### JOSÉ CARLOS LÓPEZ IRACHETA

Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Chihuahua (2012) y Maestro en humanidades bajo la línea de investigación de Filosofía de la cultura (2019) Ha publicado en diversas revistas de filosofía, así mismo en diversos medios de comunicación locales cuyas temáticas se encuentran entre la hermenéutica, análisis crítico del discurso y de la violencia. En 2017 publicó un libro titulado *Cultura y violencia. Reflexiones en torno a la alteridad, marginación y la justificación de la violencia* y está por publicarse también un libro en torno al pensamiento de Martin Heidegger, en colaboración con la UACJ y algunos docentes de la Facultad de Filosofía y Letras. Actualmente se desempeña como docente y coordinador en la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UACH. Los temas de



## COLABORADORES

interés de investigación son: cultura contemporánea, hermenéutica, filosofía política, procesos de subjetivación y el entrecruce entre elementos teóricos del psicoanálisis y la filosofía.

### JORGE ALAN FLORES FLORES

Es Licenciado en Derecho por la Universidad Regional del Norte, Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Chihuahua, Especialista en Estudios de la Frontera México-EEUU por el Colegio de la Frontera Norte, Maestro en Humanidades y Maestro en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de Chihuahua y Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Nuevo León. Es profesor de la licenciatura en Filosofía y la Maestría en Investigación Humanística en la Facultad de Filosofía y Letras de la UACH.

### ARTURO RICO BOVIO

Cursó las Licenciaturas en Derecho, en Filosofía y en Letras Españolas, así como la Maestría en Derecho Social en la Universidad Autónoma de Chihuahua y el Doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Tiene varios libros filosóficos publicados: *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad, La hora del desierto. Germinario, Teoría corporal del Derecho, Tránsito filosófico de la crisis a la esperanza, Muerte y resurrección del cuerpo*; de poesía: *Isla en el tiempo, Ropones y plumajes*, entre otros, así como diversos artículos en revistas y capítulos de libros con varios autores.

Ha participado como ponente en más de 40 congresos nacionales, internacionales y mundiales de filosofía y como conferencista invitado por instituciones públicas y privadas nacionales y extranjeras.

Recibió el Premio Chihuahua 1988 en Literatura-Ensayo y la Medalla al Mérito Cultural “Víctor Hugo Rascón Banda” en el 2010, entre otros reconocimientos.

Fue Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universi-

## COLABORADORES

dad Autónoma de Chihuahua y Director del Instituto Chihuahuense de la Cultura.

Maestro de la Universidad Autónoma de Chihuahua por más de cincuenta años, se le designó Académico Emérito Investigador. Actualmente es profesor del Postgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad.

*Filosofía y política. Una exploración desde Platón hasta la actualidad*, coordinado por Luis César Santiesteban, se terminó de imprimir en \_\_\_\_\_ de 2020. Este libro es una coedición entre Casa Aldo Manuzio, S. de R.L. de C.V., y la Universidad Autónoma de Chihuahua. La impresión consta de 1,000 ejemplares.

